А. С. Степанова

ФИЛОСОФИЯ СТОИ
как феномен эллинистическо-римской культуры



А. С. Степанова

ФИЛОСОФИЯ СТОИ

как феномен эллинистическо-римской культуры

ПЕТРОПОЛИС
Санкт-Петербург, 2012

УДК 1
ББК 87
С 79

С 79 **Степанова А. С.**
Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. – СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012, – с. 400.
ISBN 978–5–9676–0425–6

Монография посвящена актуальным вопросам историко-философской традиции, а именно такой уникальной странице мировой философской мысли как стоицизм, диалогически соотнесенным с современностью.

Осуществлен целостный подход к наследию Стои, показана сложная картина античного космоса: «космоцентризм» рассмотрен в его пространственно-временной расположенности и категоризации. Логос Стои дан в глубинном взаимодействии с этосом как порядком существования античной личности и общества.

Учтены особенности фрагментарных текстов древней Стои, с тем, чтобы достичь адекватной интерпретации и обеспечить новое видение проблем, с точки зрения их возникновения и терминологического оформления. Проведенный анализ философской терминологии стоицизма имеет эвристический и культуротворческий потенциал, поскольку актуален как для фундаментальной науки, так и для обсуждения проблем этнокультурной идентичности. В монографии согласованы историко-типологический, компаративистский, герменевтический и лингвистический подходы к анализу и оценке стоической философии. Предложен вариант сравнительно-исторического анализа античной (стоической), индийской и китайской философии, основанный на объяснении и понимании базовых концептов.

Особое внимание уделено антропологии Стои, ее философии языка, а также эллинистическо-римской историографии, находившейся под влиянием стоицизма и представлявшей собой яркое явление культуры указанного периода. Показано, что идея всеобщего, хотя и была соотнесена с темой индивидуальности, все же являлась интеллектуальной парадигмой эпохи эллинизма, доминировавшей также и в эллинистическо-римской историографии.

Издание адресовано философам, культурологам, лингвистам, так или иначе обращающимся к теме античной философии и культуры. Книга будет полезна и интересна для самого широкого круга читателей, желающих получить представление об античной философской школе стоиков, которые в период социокультурных трансформаций настойчиво осуществляли поиск смысла человеческого существования.

© А. С. Степанова, 2012
ISBN 978–5–9676–0425–6
© ООО ИД «Петрополис», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 1. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ МИР (СМЫСЛ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ ЭПОХИ)

1.1 Исторические реалии и феномены религии и искусства 5
1.2 Логос в функции текста и литературные новации 16
1.3 Доминирующие идеи в науке и в философии. Универсализация образования 42

ГЛАВА 2. ФИЗИКА СТОИ КАК ОСОБАЯ ФОРМА АНТИЧНОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ

2.1 Проблема начал в соотношении с понятиями «природа» и «пневма» 55
2.2 Субстанция и функция. Учение о причинах и границы причинности 91
2.3 Идея и понятие пространства и времени 110
2.4 Смысл категорий: бытие, неопределенность и категория «нечто» 145

ГЛАВА 3. ЛОГИКА

3.1 Теория познания Стои: функциональный подход 166
3.2 Проблема общих понятий в логическом учении Стои и идея функции 196
3.3 Логос: теория мышления и языка 220

ГЛАВА 4. ЭТИКА

4.1 Концепция «οἰκείωσις»: смысл идеи всеединства и концепт «сродства» 258
4.2 Представления стоиков о цели, ценности и общем благе в контексте идеи «сродства» 268
4.3 Парадигма существования как этически-личностная доминанта 310
4.4 Концепт истории как итог идеи «всеобщего» 324

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 344

РЕЗЮМЕ 350

SUMMARY 353

ПРИМЕЧАНИЯ 356

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
Источники 370
Исследования 374

ГЛАВА 1. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ МИР (СМЫСЛ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ ЭПОХИ)

1.1. ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И ФЕНОМЕНЫ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА

Эволюция философской мысли всегда происходит в определенном культурном контексте, поэтому небезынтересен вопрос о том, какова сущность связи философской мысли с культурными феноменами? Пристальное внимание к событию античной культуры представляется целесообразным, ибо в данном случае мы имеем дело с целостным духовным явлением, имеющим четкие пространственно-временные границы. Особый интерес анализ именно эллинистической культуры представляет в свете новейших споров по поводу специфики переходных периодов в истории мировой культуры. Складывается впечатление, что культурная проблематика не просто оказывает преломляющее воздействие на философский дискурс, но, по справедливому замечанию М. К. Петрова, «входит, так сказать, в поле философского зрения и в тело философии» [237. С. 181–182].

Изменение самого масштаба античного мира должно было привести к появлению новой философской оптики, основанной на понимании космоса как реальности, обретшей исторические координаты. В самом деле, в эпоху эллинизма к грекам приходит сознание единства человеческого мира как мира исторического. В яркой форме это продемонстрировал римский историк Полибий, затем аналогичные взгляды прошли красной нитью через творчество стоика Посидония. Благодаря такой позиции «Мир» становится чем-то большим, чем просто географическое понятие. Он делается «историческим понятием» [183. С. 32]. Кардинальное изменение культурной парадигмы должно было отразиться на идеологии в целом и на фундаментальных концептах эллинистической эпохи. Прежде всего, это должно было коснуться Logos'а в его отношении к представлению о всеобщности. Конечно, греки классической эпохи использовали понятие «всеобщий», например, «применительно

к полисной общности» (hestia koine – общий очаг)» [225. С. 37]. Но в эпоху эллинизма возникло понятие исторической взаимосвязи, которая, по справедливому замечанию Х. Г. Гадамера, есть «смысловая взаимосвязь». В понимании эллинистического человека *Логос* выступает в роли именно такой смысловой взаимосвязи. Поэтому специальной задачей становится выявление специфики *всеобщего* (в его отношении к *логосу*) в эпоху эллинизма и поздней античности, когда оно становится осмысленным, ведущим понятием, прежде всего, стоической философии. Не является ли оно интеллектуальной и, особенно, общекультурной парадигмой эпохи? Кроме того, гармония, существовавшая в античную эпоху между *смыслом* и *знаком-символом*, а в современной культуре оказавшаяся чрезмерно нарушенной, уже сама по себе должна быть предметом пристального внимания.

Стоицизм возник и сформировался в эпоху эллинизма – тот период в истории стран Восточного Средиземноморья (между 336 и 30 гг. до н. э.), когда на месте державы Александра Македонского (после его смерти) образовался ряд государств, строй которых определялся разнообразным сочетанием элементов греческого полиса и восточных монархий. Сама государственность в этот период характеризуется таким признаком, как множественность форм. Основные тенденции общественного развития и общественного сознания претерпели трансформацию. Эллинизм явился тем особым этапом в истории, когда тенденции универсализации общества и идеологии в результате усложнения социальных и межкультурных связей достигли значительных масштабов. Идеологической сфере стали свойственны два противоположных вектора, синтез которых дал продуктивные результаты. Во-первых, это резкое возрастание интереса к прошлому, выразившееся в стремлении к собиранию, комментированию и толкованию древних текстов, что позволяет назвать эллинистическую эпоху эпохой информационного взрыва. Наряду с этим, наблюдалось усиление новаторских потенций, не чуждых идеалу устремленности в будущее.

Эти изменения затронули различные сферы жизни общества: прежде всего, торговлю – процесс, сопровождавший перемещение этносов, – и градостроительство не только в Египте, но и в высту-

пившей затем на первый план Малой Азии. В последней не только возрождаются провинциальные города, бывшие когда-то центрами ранней ионийской культуры (например, Эфес, но растут и новые большие города (Пергам, Смирна, Кибот, Апамея и др.). Представления представителей этих торговых кругов вполне соответствовали новой эпохе. Еще Э. Мейер показал, как благодаря притоку греческих воинов и купцов (основатель стоической школы, Зенон, как известно, и был одним из них) в Азию и основанию там полисов – главных хранителей и распространителей цивилизации – Восток усваивал греческую культуру [221. С. 94]. Процесс урбанизации, по мнению Э. Мейера, дал новый импульс к развитию духовной жизни [92. С. 77; 468. P. 287].

И. Г. Дройзен в своей «Истории эллинизма» указывал и на общее изменение главного политического вопроса, приобретшего глобальные черты: актуальным стало соединение в одну всемирную монархию народов Востока и Запада. Таково было реальное продолжение проекта Александра Македонского, повлиявшего на слияние греческой культуры с культурой народов Азии [148. С. 385]. Все это было следствием тенденции к консолидации эллинистических государств.

И. Д. Рожанский определял эллинизм как такой культурный феномен, который представлял собой единство социально-экономических, политических и культурно-идеологических структур [255. С. 12]. В этом собственно и проявлялся универсалистский характер эпохи. Ее особенностью явилась унификация государственного строительства, основанная на принципе объединения (синойкизма) греческих колоний с местными храмовыми объединениями. Унифицировалась и идеология. Эти процессы явились реакцией на культурно-этнический полиморфизм, оказавшийся впоследствии в зоне пристального внимания стоика Посидония.

Эллинизм был временем, когда только закладывались основы будущей новой этнической и культурной общности, а «Великая историческая задача выйти за рамки полисного или этнического государства была выполнена в античном мире только Римом...» [322. С. 592]. Вместе с тем пример отказа от индивидуализма в пользу коллективизма продемонстрировали эллинистические политики,

проявившие инициативу по оказанию помощи родосцам после разрушительного землетрясения.

Не случайно в указанную эпоху появился новый тип деятеля универсального склада, ориентированного на культурную доминанту в политике. Так, Э. Д. Фролов в монографии, посвященной эпохе поздней классики, отмечает, что «Законодательство Деметрия Фалерского носило всеобъемлющий характер... как так то и следовало ожидать от политика, получившего ученую подготовку в школе Аристотеля и Феофраста» [322. С. 12]. Новый, востребованный теперь тип правителя, демонстрирует и Антигон Гонат, суждения которого о царской власти весьма любопытны, поскольку они представляют собой оценку роли правителя. Он говорит об этой власти как о служении, а не о повинности, используя термин δουλεία (рабство) и обнаруживая в данной трактовке приверженность философии стоиков, не отрицавших возможность для философа участвовать в общественной жизни. Существенно здесь то, что Антигон подчеркивает не права царей, а их обязанности, «учение же об обязанностях, – отмечает Бенгтсон, – и было зерном стоической философии» [92. С. 197]. Сам по себе факт немаловажный, ибо является иллюстрацией прецедента, реально имевшего место, и позволяющего разъяснить антропологический смысл телеологии стоиков, ориентированной на мысль о социальной природе человека (добавим – особенно в контексте идеи о том, что часть служит целому). Стоическое учение об обязанностях будет иметь длительную историю: уже в римскую эпоху его актуализирует Цицерон.

Нововведения тяготели к монументальности и определили лицо эпохи. Достаточно назвать возникновение замыслов создания исполинских сооружений, например, план Диногерата изваять из горы Афон статую Александра. Сюда же следует отнести и страсть к коллекционированию произведений искусства, к классификации произведений литературы – все это характерно для эпохи эллинизма. Определяющей чертой универсализма искусства стало не просто пристрастие к монументальности, но и такая черта, как смешение форм: монументальные образцы сочетались с глиптикой. Соединение качественно разнородных явлений – черта специфически эллинистическая, и осмысление данного явления стоиками в спе-

циальной плоскости – сквозь призму проблемы качеств (в учении о смешении) представляется знаменательным.

Вместе с тем, указанные процессы радикального преобразования греческого мира и формирования новой идеологии, в которой превалировала идея культурно-мировоззренческого синтеза, вели к преобладанию религиозного момента, выражавшегося в специфических формах. Вся территория восточной общины, каковой и являлись многочисленные храмовые объединения, считалась собственностью божества – святилища, воплощавшего единство общины [236. С. 16]. Не случайно к данному времени относится и попытка религиозного единения путем слияния местных культов (Церер – Деметры и Коры с восточными верованиями, почитавшими богов Исиду, Осириса, Митру). Сосуществовали религиозный синкретизм как основная черта официальной религии и своеобразие местных культов. Именно в этих новых культурно-исторических условиях возникла и затем широко распространилась идея *Логоса* как связующего звена между богом и миром. Понятие *логос*, которому стоики придали в большей степени рационалистическое, чем религиозно-мифологическое содержание, позже получило мистический оттенок и сыграло свою роль в оформлении монотеистической христианской идеологии (у Тертуллиана) [67. P. 552]. Логос выступает в интерпретации Тертуллиана источником жизни, и этот образ еще слишком напоминает мифический образ Зевса, бога стоической идеологии.

Позже, в герметических культах, значимым становится образ космоса, причем существенно, что в позднеантичной традиции «слово "все" (τὸ πᾶν) – эквивалент слову "космос"» [13. С. 56]. Эпитет «всеобщий» находит широкое применение. Так, в герметическом корпусе упомнается «всеобщее тело», «всеобщая душа», «идеальная или всеобщая форма» (Диалог с Асклепием. VIII 3) [13. С. 87]. Наряду с этим, телесности чувственновоспринимаемого космоса противопоставляется бестелесность космоса умопостигаемого, утверждается, что «место бестелесно», бестелесен и бог (Диалог с Асклепием. II 4 a, IV 1 b) [13. С. 67, 63]. Наконец, всеобщее соотносится с бестелесным (это выразится в образе Гермеса Трисмегиста как общего бога): «бестелесное есть всеоб-

щий ум из всеобщего, объемлющий в себе самого себя, свободный от телесного искажения» [13. С. 55]. Таким образом, мировоззренческий синтез поздней античности несет на себе отпечаток синкретической эллинистической идеологии, таит в себе черты эллинистической философии.

Эллинистическая эпоха, как, впрочем, и архаическая, всегда сравнивалась с эпохой классики, служащей со времен Возрождения эталоном «образцовой» эры, монументально незыблемой в своей устойчивости. На самом деле эпоха греческой классики «сложнее и драматичнее, чем кажется на первый взгляд» [270. С. 30]. Более того, великие потрясения греческого мира, связанные с формированием государственности и, главное, с крушением родового строя, столь красноречиво описанные тем же Гесиодом, свидетельствуют о крайней неустойчивости этого мира, проявившейся особенно в VIII–VI вв. до н. э. События греческой истории обнаруживают тот любопытный факт, что вообще греческая культура была подвержена трансформациям, ведь уже в IV в. до н. э. началось крушение самого полиса, то есть еще только обретенной государственности. Исторический эксперимент длился несколько веков, и пятый век был лишь тем кратковременным рубежом, который отделял грядущую из неизвестности эллинистическую эпоху от архаики. Существенная сторона мировосприятия классической эпохи – это все еще архаический миф, вокруг которого выстраивались все ценности античной культуры. Хотя действительно следует принимать во внимание различие путей развития мифологического восприятия мира на греческом западе и востоке. Так, как отмечает А. В. Семушкин, в ионийской философии «мифология и религия подвергаются последовательной художественно-рационалистической секуляризации» [270. С. 75]. Другая ситуация – на греческом западе, ибо «мировоззренческая перспектива здесь принципиально иная: в космосе мысль ищет начал, несводимых к физической реальности и не выводимых из нее» [270. С. 75]. Эллинизм соединит эти две тенденции, но особенно востребованной станет антропологическая направленность мировоззренческих установок запада греческого мира, наиболее четко сформулированных Эмпедоклом. Парадоксальность ситуации заключается в том, что разовьют эти идеи представители греческого

востока, прежде всего, региона Малой Азии, где в свое время начиналась ионийская философия.

До конца IV в. до н. э. во всех областях искусства мифологические темы занимали ведущее положение. Это не могло не отразиться на философии. Чувственно-конкретный характер восприятия мира проявлялся в нерасчлененности категорий, служащих для его описания. Результатом стало внутреннее единство философской глубины и живой чувственной образности. Тем не менее, это единство – лишь кажущееся: нас поражает в Платоне не столько глубина, сколько ясная полнота воплощения замысла, завершенность и целостность образа. Эпоха эллинизма ознаменовалась окончательным преодолением условного искусства эпохи архаики с его образами чувственно-конкретной мифологии, отмеченными геометрической схематизацией. Это был настоящий прорыв к человеческой индивидуальности – уже не полисного человека, но человека новой социальной реальности. Главное – духовная жизнь эпохи была отмечена незаурядным творческим потенциалом, выразившимся в появлении новых видов изобразительного искусства (например, камеи – форма, развившаяся впоследствии в искусство римского портрета). Для эллинизма характерны психологически акцентированные образы. Ярким примером такого психологически заостренного мировосприятия служит знаменитая Камея Гонзага. Вспомним о Пергамском алтаре с его фризом, вызывающим, по словам И. С. Тургенева, холод восторга, о Лаокооне, о Нике Самофракийской, о Фарнезском быке и подобных блестящих произведениях искусства. К сожалению, не сохранились уникальные живописные произведения, а есть лишь литературные воспоминания, содержащие восторженные отзывы о картинах художников Апеллеса, Филоксена, Никия и др. Важное отличие в изобразительном подходе скульптора Лисиппа от скульпторов классического периода (например, Праксителя) заключалось в том, что люди изображались не какие они есть, а какими кажутся, как их видит глаз художника. Очевидно, понимание такого именно видения предполагалось и со стороны зрителя. При этом достигался высочайший реализм, а действительность представала не сама по себе, не как отдельный объект, а как зримая сторонним наблюдателем, превращавшимся

в соучастника этого процесса лицезрения. Суть существовавших в эту эпоху художественных представлений передает мнение Полибия, согласно которому в живописи главное произвести впечатление действительных живых существ (XII 25 h, 2–3).

Значимы доминирующие черты, характерные для памятников эллинистического искусства: динамизм (отмечается роль жестикуляции, часты жесты, изображающие душевный порыв, акцентировано выражение лиц, разнообразие чувств и характеров), импрессионизм (акцент на зрительном впечатлении), внутренняя целостность изображения (фигуры Лисиппа буквально живут в окружающей их среде), синестезия (эффект звучания изображения), тональность (передача оттенков тона в живописном призведении), и особо подчеркну стремление скульпторов к передаче пространства и даже воздушной среды. Бросается в глаза грандиозность замыслов, нашедших отображение в памятниках архитектуры, в исполинских скульптурных изображениях (Колосс Родосский). Те же черты демонстрирует нам и философия; наиболее ярко они выявляются в стоической философии с ее энциклопедической программой, реализованной Посидонием, хотя могут быть обнаружены и в эпикуреизме. В стоицизме, впервые создавшем философию как систему, либо актуализируются совершенно новые, либо значительно модернизируются старые понятия пространства (хора) и пространственной среды (пневма), целого, системы, случайности (тихэ), разума (логос), смысла (лектон), общих понятий, интуиции (пролепсис), выбора, оценки, ответственности, свободы. Философское понятие случайности, например, становится коррелятом устойчивой тенденции, которая проявляется, с одной стороны, в растущей популярности богини по имени Тиха, доминирующей в религиозном сознании эллинистического человека и, с другой стороны, во все большей распространенности образа этой богини в различных видах искусства. В самом искусстве – этом чувствительном барометре эпохи – мировосприятию стоиков более всего соответствовал образ богини Ники Самофракийской, изваянной скульптором в III в. до н.э. в виде летящей фигуры, полной внутреннего напряжения в бурном движении вперед, преодолевающей сопротивление встречного вихря. Это Победа, сметающая все на своем пути. Эмоциональная напряженность и страстность, скры-

вающиеся за обобщенностью образа и пришедшие на смену нерушимой гармонии и покою, – вот черты нового искусства и новой философии. В этом образе, хотя он и может восприниматься как олицетворение природной силы, поскольку сама фигура богини напоминает вихрь, проступала, говоря словами Ф. Ницше, «глубина человеческого, а не вселенского». Зрительный образ соотнесен с образом слуховым, музыкальным. Историческая реальность рождала ситуацию, когда не только социальная проблематика внедрялась в «тело» философии, но и новаторские идеи в искусстве оказывались в поле зрения последней. История греческого искусства – это долгий путь от архаики ко все большему выражению индивидуальности. Человек, замкнутый в структуре мифа, не проявлен со стороны его внутреннего Я, и слова Курта Хюбнера о древних греках следует отнести именно к архаическим грекам: «Грек всемерно превращает себя в такой наглядный предмет, в котором внутреннее и внешнее представляют нераздельное единство» [327. С. 110]. Действительно, это так, но только до тех пор, пока он не вырастает, обогащаясь исторически, и не расширяет границ своей рецепции. Об этом расширении и свидетельствует история греческой мысли и греческой культуры в целом. Когда внутреннее Я оказывается проявленным, а случилось это уже в эллинистическую эпоху и дальнейшее оформление получило в римскую, – возникает идеал свободы, впервые философски осмысленный тоже в эллинистическую эпоху и закрепленный в понятиях долга, ответственности, воли. Ярким выражением этого идеала явилось восклицание поэта о Колоссе Родосском – одном из семи чудес света, означенном таким образом в качестве символа свободы: «Светоч свободы неугасимой зажгли» [333. С. 344].

Характеризуя особенности духовного мира раннегреческого полиса, Ж.-П. Вернан отметит в качестве единственной функции греческих идолов, выставляемых отныне в общественных храмах и оказавшихся в «безликом пространстве, которое обращено вовне», – «видимость», «созерцательность» [112. С. 74]. Но это лишь внешнее выражение глубинных свойств греческой культуры. Содержательная сторона ее раскрывается при анализе онтогенетического процесса. Сначала нужно было остановить мгновение, чтобы настроиться на волну созерцания, нужно было сначала увидеть, чтобы потом удивиться. Онтогенез чело-

века есть движение от непосредственного участия в среде к условному выделению из нее. Затем следует новый этап участия в ней, состоящий в целесообразной деятельности по ее изучению и изменению. Созерцательность как «состояние покоя», «неподвижное стояние перед средой» (в терминологии А. А. Ухтомского) есть скачок от состояния движения к такому «отсутствию себя в среде», при котором складываются условия выделения себя как «субъекта наблюдения из наблюдаемой среды». Только так могло произойти выделение предмета, его «открытие» в калейдоскопе изменяющейся среды, в том числе и социокультурной [315. С. 174]. Активность поведения субъекта и степень отображения происходящего тесно связаны друг с другом: ведь «связь между впечатлительностью к внешним событиям и адекватною деятельностью существа посреди этих событий взаимна» [315. С. 173]. Эта гипотеза А. А. Ухтомского подтверждается современными исследованиями в области психологии и лингвопсихологии. Психологи школы А. В. Запорожца, опираясь на данные детской психологии, доказывают, что формы осознания человеком окружающей его действительности начинаются с активного взаимодействия с окружающим миром, причем речь идет именно об ориентировочных действиях и движениях относительно окружающих предметов и лиц. Как отмечает сам А. В. Запорожец, «без участия движения наши ощущения и восприятия не обладали бы качеством предметности». Велика роль движения и в формировании перцептивного образа предмета [155. С. 54 и сл., 132].

Отсюда это непреложное у досократиков – «истина должна быть видимой». В этом же ряду сосуществуют две идеи. Во-первых, идея истины (ἀλήθεια) Платона как того сокрытого, с которого следует сбросить покрывало, чтобы его увидеть, придет позже. Во-вторых, идея пространства, мыслимого и как особая (в образе «долины правды») область незримого, потустороннего, отграниченного от данного мира, и как «область генезиса – пространство, в которое погружен чувственный мир (χώρα)», мир сосуществования теней [311. С. 369]. В мировоззрении Платона преодолевается первобытный страх перед «диким антимиром некультуры» (выражение Й. Ван Лейвен-Турновцовой) [202. С. 136]. Тогда и возникает образ пространства, перестающего быть опасно пустым в силу его неосвоенности человеком,

пространства уже не как эмпирии, а как того «умного места», которое превратится усилиями Платона в сферу интеллигибельного.

Итак, отмеченное сочетание деятельного поведения субъекта в среде и его созерцательности не есть свойство из области исключительно сравнительной физиологии и психологии, оно проявляется и на уровне культурно-историческом. Поэтому приверженность греков идее наглядности как выражению созерцательности в процессе деятельного, культурно-познавательного освоения мира, отмечавшаяся не только в искусстве, но и в науке, прежде всего – геометрии, а также в философии, по-видимому, не исчезала никогда, но по-разному проявлялась в разные эпохи. Наиболее динамичные эпохи вызывали к жизни потребность обостренного «видения»: среди всеобщего движения событий, идей и понятий бросить более пристальный взгляд на окружающее значило уловить в нем новое. В этом новом «открытии» предмета доминировал концепт *пространственных отношений*, являвшийся выражением идеи «направленности», присутствие которой обнаруживается уже в учениях досократиков. Они использовали оппозицию «верх–низ». Элементы пространственной организации сопровождают развитие всех комплексных культурных групп со времен неолитической революции и продолжают доминировать в практике и символике культурного процесса. Этапы этого процесса подтверждаются археологическими данными европейского ареала. В Средиземноморье «традиция круглых и овальных домов заменяется в протогреческой и античной греческой цивилизации мегароном, а также другими видами прямоугольных зданий» [202. С. 134–135]. Таким образом, существуют глубокие исторические корни культурной логики представлений о пространстве.

В конечном счете, открытием эллинистического искусства было перспективное изображение, конечно в его особой эллинистической форме. Главная точка зрения, свойственная изображениям высокой классики, теряет свою значимость, уступая место их множеству. Для эллинистического художника и зрителя важны ракурсы и повороты тела, очерчивающие все оттенки движения. Таковы изображения скульптора Лисиппа, стремящегося, например, в рельефе «Саркофаг Александра» передать сам переход движений и состояний тел.

1.2 ЛОГОС В ФУНКЦИИ ТЕКСТА И ЛИТЕРАТУРНЫЕ НОВАЦИИ

Характерной особенностью эпохи, отличавшейся ускоренными темпами социализации и возрастанием полноты ощущений отдельной личности, стала идея всеобщности. Усвоение этой идеи происходило в разных сферах жизни эллинистического общества. Как это могло отразиться на особенностях языка? Начиная с IV в. до н.э. характерными для политического лексикона становятся термины κοινὴ εἰρήνη (всеобщий мир), κοινοβουλίον (общее собрание), *αἱ κοιναὶ πολιτεῖαι* (общегосударственные дела), κοινολογία (совместная беседа, совещание), κοινοπραγία (совместные действия) и κοινή (διάλεκτος) (общая речь). Существовала прямая зависимость между языковым единством греков и формами языка, выполнявшими функцию общегреческих: «греческая социально-политическая и культурная жизнь предъявляла повышенные требования к образованию общеупотребительных форм греческого языка» [278. С. 11]. На роль двуязычия эллинистической «ойкумены», которое оказалось плодотворным для развития языковой мысли и научного образования понятий, указывает Х.-Г. Гадамер [119. С. 502].

Значительные перемены в интеллектуальной сфере отражены в терминах, активно используемых стоиками, как например, κοινὴ ἔννοια (общее понятие), κοινός λόγος (общий логос, общее суждение), ἡ κοινὴ ποιότης (общее свойство). Хотя некоторые выражения, например, «общий логос» или «общее чувство» можно встретить уже у Аристотеля [358. С. 399]. Новые тенденции привели к выдвижению на первый план не «номоса», названного М.К. Петровым «остановленной в письменности речью», а «логоса», ставшего выразителем всеобщности, – символа мира общения, перешедшего границы полиса. Не случайно «интерес к речи-логосу, к форме и содержанию логоса в значительной степени сместился к форме...» [237. С. 55]. Справедливо и мнение о том, что впервые Гераклит заподозрил, что логос «выполняет роль интегратора мира», а Аристотель, предложивший вариант истолкования бытия в категориях деятельности, связал их с «синтаксическими структурами древнегреческого флективного языка» [237. С. 181], но что еще более

важно, определения мысли получают предметную форму [237. С. 184].[1] Отсюда и идея того, что философию необходимо определять по связи с логосом. Причем речь идет именно о письменной эллинской речи: «Логос для философии как источник структур теоретического сжатия появляется и начинает существовать именно в этой опредмеченной письменностью форме» [237. С. 187]. Все же следует отметить, что момент зарождения письменности в результате изобретения алфавита (период VIII в. до н. э.) и момент создания устойчивой письменной традиции по консервации и трансляции приобретенных навыков, осуществленного в эллинистическую эпоху – два качественно разных уровня опредмечивания логоса. Именно в этот последний период речь была «остановлена», что выразилось в многократном возвращении к тому, что было написано ранее, с тем чтобы перечитывать традицию, изучать и комментировать ее. То есть изменились сами функции логоса. Логос обретал характер *всеобщности*, если даже оценивать всеобщность по вектору грамотности, однако здесь имел место не только временной, но и пространственно-территориальный аспект: логос подвергался трансформации вместе с модернизацией самого уклада жизни, который уже не вписывался в рамки полиса и все более соответствовал новому идеалу «совместности».

Что же позволяет называть logos примером характерного слова-символа, укорененного в пространстве древнегреческого языка и ставшего традиционным символом греческой культуры? *Logos* времен досократиков трансформировался и обрел совсем другой облик. Наметился путь его выхода за пределы чисто натурфилософского понимания благодаря попыткам стоиков создать модель живого, очеловеченного космоса. Вместе с тем для стоиков, желавших примирить античный дух рационализма с мифопоэтическим воображением, о чем свидетельствуют их герменевтические опыты с аллегорическим истолкованием мифов, понятие судьбы стоит в одном ряду со словом-логосом, и, в самом деле, «стоическая судьба – Огненное Слово узаконивает стихийность космоса» [206. С. 178]. Широкий семантический диапазон этого слова способствовал разнообразию его культурных смыслов. Причем *logos* как словесный знак и, одновременно, объемный символ с самого начала был призван передать разные оттенки мысли, скрывая в себе потенциал мифологическо-

го образа, понятий и символов. Об этом свидетельствуют многочисленные производные слова-термины, которым суждено было сыграть весомую роль в греческой культуре. Среди них, например, parakatalogē как особая форма звукоизвлечения в греческом театре, выражавшая чередование типов речевого потока и создававшая особую атмосферу драматизма в художественном пространстве греческого театра.

Однообразие жизни времен полиса классической эпохи, как вполне сформировавшегося, устойчивого политического организма не могло радикальным образом повлиять на язык, не вело к выявлению различий, да и сама мысль об анализе языка (философском и грамматическом) не могла возникнуть в тех условиях, она появилась только в эпоху эллинизма. Философская мысль периода полиса вращалась вокруг *имени*. Разнообразие окружающего мира должно быть существенным для того, чтобы вызвать интенсификацию развития мысли, проявляющуюся в языке. Культурные контакты на обширной территории империи Александра требовали широты применения письменного языка. Отсюда и, казалось бы, противоречивые явления: с одной стороны, тенденция к консервации классического аттического диалекта и предостережения против нововведений в языке, а с другой, бурное появление неологизмов, страсть к комментированию древних текстов.

Возникновение новых философских терминов вполне вписывалось в общую тенденцию развития древнегреческого языка (koine) как «общей речи» в указанный период, а именно: становится характерным появление новых словообразовательных типов, изменение значений слов, хотя в целом литературные формы (письменное koine) основывались на нормах аттического диалекта классической эпохи, что можно видеть на примерах труда историка Полибия (II век до н. э.) или философа-стоика Эпиктета (I–II вв. н. э.). Вместе с тем, «особенно интенсивным становится в koine словосложение, давшее множество слов в языке Нового Завета и более позднем» [279. С. 315]. Широкое использование самого слова *κοινός* весьма характерно для эллинистической эпохи. М. Н. Славятинская, отмечающая важность изучения κοινός для решения актуальной и ныне задачи моделирования функциональной системы древнегреческого языка,

упоминает о том, что античными грамматиками «прилагательное κοινός употреблялось в двух значениях: "общий" (с выдвижением на первый план функции) и "смешанный" (с выдвижением на первый план формы)» [279. С. 11].

Неологизмы прорываются в разных формах: И. М. Нахов отмечает «устрашающую диковинность» сатиры киника Керкида, которая связана с «дерзкими и неповторимыми неологизмами» [228. С. 32]. Здесь же – «лаконичная многозначительность», которую так отстаивали и стоики. Сам характер эллинистического социума и его пребывание в пограничье – на грани культурных миров, а также полная утрата в связи с процессами демифологизации Логосом его старинного смысла – все это привело, например, к появлению нового концепта *lekton* (смысл).

Изменение социального и культурного поля отразилось на расширении поля сознания. Сначала изменился сам характер речи – на смену устной, свойственной полисному периоду, пришло преобладание письменной речи, что проявилось не только в возникновении новых литературных жанров, но и в новой тенденции к хранению и записи информации (роль библиотек в Александрии Египетской и при храме Сераписа). Был создан первый систематический и одновременно алфавитный каталог. Стремлением запечатлеть в тексте, сохранить для потомков изречения ранних мудрецов продиктована и идея Деметрия Фалерского их записать. Безусловно, начало этой эволюции культуры положила еще та значительная революция, которая произошла, по-видимому, в середине V1 в. до н. э., когда появилась проза – вполне самостоятельный вид фиксации и передачи информации. Суть новшества заключалась в том, что «появляются тексты, чья функциональность оказывается перманентным явлением – независимо от их воспроизведения» [338. С. 36]. Примечателен тот факт, что усилия эллинистических ученых-грамматиков отличались стремлением к универсализму (создание универсальных грамматик). Эта тенденция к лингвистическому синтезу соответствовала исследованиям стоиков в области зарождавшейся тогда философии языка.

Термин *διάγραμμα* (изображение, список) выразил в эпоху эллинизма общее требование исторического момента – графического

обозначения речи и знаменовал появление такой, имеющей философский смысл, реальности как «текст» (здесь – лингвистическое понятие). Тогда же началась работа грамматиков с текстами, актуальным стало их комментирование. В связи со сказанным, следует упомянуть о том, что Х. Г. Гадамер затрагивает важную и до сих пор не проясненную проблему словесного или речевого бытия философии [119. С. 209–211]. Поэтому обращает на себя внимание факт произошедшего в эллинистическую эпоху изменения самого соотношения между речью устной и речью письменной. Следует говорить именно об их соотношении. А. И. Доватур по этому поводу писал о классической эпохе (времени собеседований), противопоставляя ее эллинизму как времени книжной культуры: «книга и чтение еще не заняли в культурном обиходе того места, какое они завоевали впоследствии» [144. С. 140]. Поэтому даже Платон – сторонник примата беседы над книгой [Там же. С. 143]. В то же время Аристотель – уже представитель книжной культуры и писаного слова. Здесь мы встречаем наиболее яркое доказательство факта столкновения двух разных культур. Поэтому понятно и более точное объяснение названия учеников Аристотеля – перипатетиков, которые получили его от слова περίπατος – крытая галерея, где они не беседовали с учителем, а *записывали* его лекции [301. С. 52].

Вследствие указанных тенденций «перестраивалось и образование». Со времен ранней греческой философии, устная и письменная речь сосуществовали, но смещались акценты. Так, в эпоху досократиков «несмотря на существование письменности, именно устное сказание и предание были формой массового распространения образования» [256. С. 42]. Но уже в IV в. до н. э. положение изменилось. В новой культурной ситуации эпохи информационного взрыва востребованной оказалась именно письменная речь. Был открыт текст, и это вызвало к жизни такое явление, как истолкование. Конечно, практика аллегорического истолкования преимущественно священных текстов известна еще с VI в. до н. э. Она была свойственна пифагорейцам и приверженцам орфизма. Можно назвать имена Феагена из Регия и Ферекида из Сироса. Не случайно Ферекид, творец оригинального аллегорического метода – свидетельства зарождающегося абстрактного мышления, свое сочинение написал прозаическим

языком, что не просто свидетельствовало об уходе от стихотворной формы эпоса, но и создавало возможность для языковых новаций, для зарождения понятийного аппарата философского дискурса. Язык Ферекида свидетельствовал об использовании особого иносказательного метода, долженствующего якобы вскрыть неявный смысл текстов, но на самом деле приводившего к сокрытию явного их смысла. Некоторые авторы полагают, что причиной распространения аллегоризма было стремление противостоять новому знанию, представленному рационализмом, открывая сакральный смысл древних идей, выраженных в преданиях (Ю. А. Шичалин). А. В. Семушкин отмечает: «Мы вправе сказать больше: в сочинении Ферекида процесс *зарождения* философии определенно преобладает над процессом *вырождения* мифологии» [271. С. 117]. Данная точка зрения представляется наиболее логичной, ибо аллегорический метод VI века до н. э. только еще зарождался в недрах мифотворчества и не мог не нести на себе отпечатков последнего. Аллегорический язык того времени – это смесь являвшегося еще только в эмбриональной форме философского языка, тоскующего по адекватным ему понятиям и выражениям и языка мифопоэтического, языка уже во многом тогда утраченного смысла. В эллинистическую же эпоху – в условиях длительного бытования письменного языка, прозаической речи – интерес стал представлять текст как таковой. Здесь следует отметить два первостепенных момента. Во-первых, смысл многих текстов в действительности уже был забыт в IV веке, и требовалась не защита вполне понятных посвященным членам общины текстов, с помощью порой замаскированных высказываний, а именно их интерпретация, раскрытие всеми доступными к тому моменту средствами [338. С. 14]. Во-вторых, наличие множества литературных жанров и авторов способствовало созданию особой интеллектуально-литературной (светской по своему свойству) среды, нуждавшейся в чтении ради самого чтения, что помогало погружению читателя в свой индивидуальный мир, создавая иллюзию сопереживания, и воспитывало вкус. Рождалась эпоха, для которой характерен такой феномен, как «литература для литературы». Складывается эллинистическая традиция комментирования литературных текстов, сохранявшаяся до поздней античности, причем это

касалось и новых авторов, таких, например, как Менандр. Одновременно расширяется комментирование литературных текстов классической эпохи, содержащих мифологическое предание, и собственно философских текстов. Последняя задача диктовалась неизбежностью критического анализа как обыденных слов, так и самих философских терминов, отличавшихся многозначностью. Для стоиков, специально интересовавшихся ранней философской мыслью, особенно аллегорическим методом, практиковавшимся досократиками (тем же Анаксагором), аллегория становится научной проблемой.

Факт широкого распространения в эллинистическую эпоху аллегорий подтверждается и практикой «характерного для киников аллегорического толкования мифов» [227. С. 378]. Поэтому тогда же и зарождается герменевтика – прообраз той философской герменевтики, которая существует ныне. Переломным в этом смысле был именно IV век. Х.-Г. Гадамер пишет: «Вытеснение чтением устного изложения, наблюдаемое в последнее время, не представляется совершенной новостью, стоит только вспомнить отход Аристотеля от театра». И далее: «Всякое чтение с пониманием – это всегда разновидность исполнения и интерпретации. Значимый аспект и его понимание тесно связаны с физиологически языковым аспектом... пониманию всегда сопутствует внутренняя речь» [119. С. 210]. Далее Гадамер говорит о связанном с чтением текста, возобновляющемся восприятии и его своеобразии. В данном пассаже затронуты как раз моменты, актуальные и для стоиков, всерьез рассматривавших философские проблемы языка (смысла и значения высказываний), а также вопросы анализа текстов и терминологии. Именно в этот период и наметился поворот в самом философском дискурсе, нацеленном на коммуникативный аспект. Общее у Ферекида и стоиков выразилось в интересе к этимологии, причем все они грешили языковым произволом: Ферекид занимался исправлением произношения имен (например, введением пяти имен Зевса, что, возможно, повлияло и на Клеанфа, почитавшего эпическую старину и называвшего Зевса многоименным), стоики также экспериментировали с этимологией имени все того же Зевса. То, что серьезно отличает позднюю (стоическую) аллегорическую традицию от раннегреческой, так это ее стремление к точности выражений. Таким образом, традиция актуа-

лизации письменной речи тесно связана и со спецификой философствования: стоики впервые разрабатывают философскую проблематику языка, его прагматических контекстов; как известно, философия языка и сейчас является актуальнейшей проблемой. В центре внимания оказывается семантика. Смысл любого понятия может быть развернут с учетом культурного коннотативного компонента, который раскрывается в тексте: «Культурный компонент смысла слова для носителей конкретного языка непосредственно выявляется в текстах, в которых... сопоставляются социально-исторические срезы эпох, сложившиеся стереотипы мышления» [336. С. 31]. Здесь наше внимание должна привлечь история идей, выявление тех из них, которые стали актуальными в рассматриваемую эпоху. Вместе с тем понятие как лексическую единицу необходимо рассматривать в контексте языковых условий его существования, поскольку «лексическая единица всегда существует одновременно в контексте класса, в контексте текстовой последовательности и в содержательном "обстановочном" контексте речевой ситуации» [336. С. 143–144]. Поэтому так важен для исследования семантики философских понятий анализ литературных текстов эллинистической эпохи.

Исследователи отмечают такую характерную особенность эллинистической культуры как ее партикуляризм, что «привело к заимствованиям фразеологий, терминов, примеров речений, а в конечном итоге – концепций. Видимо, сама эпоха требовала многоликого языка от "мудрствующих"» [268. С. 102]. Но следует отметить еще один важный момент. В рамках эллинистической культуры выявляется «текст» как культурное понятие, взятое в отношении к его функции. Если рассматривать проблему в терминах типологической теории Ю.М. Лотмана, то необходимо отметить, что письменный текст, становясь «текстом» в качестве явления культуры, играет определенную социальную роль, проявляя «способность обслуживать определенные потребности создающего текст коллектива» [248. С. 64]. Изменения в способе фиксации знания (примат письменной речи, выразившийся в появлении новых жанров, щепетильное отношение к хранению и трансляции текстов, формализм, проявившийся в приверженности к знаку, графическому оформлению текста) свидетельствуют о социальной значимости идеи фиксации письменной речи для данной (эллинистической)

системы культуры. Факт особой значимости письменного текста как выражения той системы ценностей, которая была характерна для отмечаемой эпохи, запечатлен в эллинистической поэзии. Правда, в стихотворении Арата «Совершенная красота» как раз эта-то социальная значимость текста – здесь используется авторский прием, воспроизводящий антитезу «памятника письменности» (даже запечатленный в камне недолговечен и потому не имеет смысла) и «свидетельства очевидца-автора» (транслятора правдоподобного знания),– как бы подвергается сомнению: «Вписано, только к чему? Что остается в письме?» – вопрошает поэт [333. С. 236]. Здесь разграничение проходит по линии «ценное» – «не имеющее ценности», что само по себе является выражением новых ценностных установок, обретающих смысл на уровне выявления другой – гносеологически значимой – антитезы «истины» – «неистинности», причем выразителем «истины» становится поэт, личность которого выступает обобщенным символом индивидуальности. В этом проявляется и новая функциональность: система культуры оказывается не полностью реализованной, если не указан автор текста. Таким образом, фиксируется факт значимости письменного текста не просто как знака, казалось бы, запечатленного на века (даже и в камне), а как знака особого рода: живого слова поэта – современника событий и гаранта истинности. Можно говорить о том, что присутствие автора в книге «лишь заочно, лишь бестелесно» [72. С. 200]. Все же, по-видимому, здесь еще не выражена в ее полноте та абстракция письменного знака, которая свойственна христианской книжности. Рождается новое понимание ритма и жеста, неотъемлемых элементов культуры устного слова – они как бы утрачивают характер телесности, как и эллинистический текст. И чем дальше эллинистические авторы уходили от канонов классической греческой литературы, тем менее важным становился диктат звучащего слова – для ранних стоиков он еще существовал. В функции фиксатора выступает поэтическая речь. Вместе с тем ниспровергается авторитет текста в его понятном для современников значении. Вводится новый текстовой принцип – поэтической речи, придающий дополнительный смысл такому явлению, как письменный текст, выявляется многоуровневый характер самого явления текстуальности. Культура письменной речи выявила самоценность текста. Так происходила переоценка ценно-

стей. Таков смысл «эллинистического текста» как явления культуры, такова специфика ее динамизма.

Логика движения греческой культуры от обряда к вымыслу подтверждается на примере литературы. Именно вымысел является характерной чертой комедий Менандра и «Аргонавтик» Аполлония Родосского и, наконец, многочисленных утопий, авторами которых были не только писатели, но и профессионалы-философы. Распространялась практика не просто пересказа мифологических сюжетов, но их «обыгрывание», они перекраивались на новый лад с целью приспособления к задачам нового жанра. Но вымысел теперь (в отличие от времени Эврипида) имел свою специфику. Почему новое описание, сформировавшееся в лоне эллинистической культуры, не «живет» вне «языка мифа»? Прежде всего, потому, что сам миф (как *logos*) нуждался теперь в объяснении. Аналогия с гомеровским эпосом выявляет смысл новой тенденции. Если для Гомера архаичные и потому непонятные мифологические образы требовали понятийного разъяснения (парафразы), то новый рационализм, которым пропитана эллинистическая ученая поэзия, а тем более это относится к философским спекуляциям (прежде всего, в лице стоиков и неоплатоников), наоборот, нуждался в образном представлении, мифологическом объяснении. Миф приходит на помощь логической конструкции. На смену истолкованию предания, которое в классическую эпоху бытования культуры устной речи было ориентировано на защиту сакрального содержания текстов, пришла новая тенденция. С распространением культуры письменной речи с ее акцентом на рациональность встала задача толкования и объяснения текста с целью раскрытия его истинного смысла. Так на смену мифам пришла аллегория. Распространение аллегории именно с этого момента набирает темпы, причем регистрируются два параллельных процесса: движение от обряда к вымыслу в художественной литературе и драматургическом искусстве совмещено с движением от мифологии к аллегорическому методу и символизации в философии, не лишаясь при этом «образного» начала. Так философия все время оказывается в сфере притяжения литературы и искусства, в то время как наука держится обособленно, двигаясь, все дальше по пути формализации. Поэтому совершенно верно, что «логос, являясь как

элемент языка частью греческой культуры, был наиболее выразительным элементом» [181. С. 100].

Яркий пример многоликой (смысловой) жизни Логоса, не лишенного образного начала, продолжавшейся уже после заката античного мира, дает такой образец культуры византийской эпохи как «Похвальное слово Константину» Евсевия Кесарийского – первого церковного историка, автора «проекта» символа веры. По мере развертывания метафор в данном тексте представлен образ Logos'а, выступающего то в виде музыкального инструмента, извлекающего из незримой сущности тел гармоничное созвучие, то в роли возницы (персонифицированный образ), оседлавшего всецелый (sympas) космос [Eus. H. Eccl., XI 14]. Logos здесь становится персонажем аллегории. В приведенных пассажах наглядно перекликаются гераклитовские, а также пифагорейско-стоические мотивы, связанные с понятием *logos* и насыщенные отличающимися пестротой мифологическими образами. Античная философская спекуляция рождала свои образы-понятия. Со временем они превращались в новые мифологические смыслообразы. Logos, стало быть, был для системы античной культуры как ментальной, так и мифопоэтической константой. Все же *logos* можно назвать концептом античной культуры, ориентированной преимущественно на рациональное начало, которое настойчиво противодействовало не только иррационализму мифа, но и родственным духовным движениям, в лоне той же философии (Платон, неоплатоники и неопифагорейцы). В то же время Logos античный и Logos христианский – это два разных Logos'а. В христианской культуре открылся иной план мысли, поэтому уже посреднический смысл имеет Logos Филона Александрийского, стоящего у истоков понимания Logos'а как символа Христа. Интеллектуализирующая функция понятия *logos* все более совмещалась с функцией мистифицирующей в западной богословской традиции.

Формы мысли, формирующиеся в конце IV в. до н. э., могут быть поняты лишь с учетом специфики той литературной традиции, которая складывается в это время. Налицо романтические тенденции, отражавшие приметы новой духовной атмосферы. Романтизм эллинистической эпохи проявился, прежде всего, в том, что в III веке до н. э. пальма первенства была отдана поэзии. Идиллии Феокри-

та, гимны и эпиграммы Каллимаха, «Аргонавтики» Аполлония Родосского, сочинения Арата, Ликофрона и Никандра Колофонского пользовались необыкновенной популярностью: «Эти сочинения переписывали, комментировали, подражали им в течение всей поздней античности и вплоть до эпохи Возрождения. Французский филолог XVI века Ж. Скалигер, разделив всю античную греческую поэзию на 4 периода, эллинистическую сопоставил с цветущей осенью, ничем не уступающей лету» [333. С. 22]. Обнаружение в Египте папирусных текстов и их прочтение (Ф. Кеньон, Б.П. Гренфелл, А.С. Хант, У.М. Флиндерс-Петри) доказало существование в эллинистическую эпоху научных трудов, посвященных проблемам словесного художественного творчества, достоверности текстов, эстетике, что свидетельствовало о зарождении литературной критики. Сам по себе этот факт свидетельствует об актуализации проблемы понимания. Прежде всего, «это были попытки приблизиться к пониманию художественного мира мышления греков времен архаики и классики» [333. С. 23]. Вместе с тем, выявлялось преобладающее значение оценочных критериев, а само повышение роли эстетической оценки было связано с появлением новой формы литературы – беллетристической.

Эпоха отмечена появлением такого культурного феномена, как сообщество александрийских поэтов – любителей старинной письменности. Для александрийской поэзии характерно появление новых тем: любовной, темы «маленького человека». Немаловажны и такие черты, как фиксация деталей, внимание к мимолетным настроениям, схватывание момента. Распространен и прием перенесения персонажа в сферу мифа с целью передачи его субъективного чувства, что свидетельствовало о расширении понятия пространства художественного произведения.

Поэтому рассуждения стоиков вполне соответствовали актуальному мироощущению эпохи, а их внимание к миру мышления предшественников объясняется тем, что в условиях века потрясений происходила переоценка ценностей, рушилась вера в разумность действительности, в богов, в нерушимость полисных идеалов. Вместе с тем, рос интерес к внутреннему миру человека, к острому переживанию «индивидуальности». И в этой сфере для литераторов стал

характерен интерес к традиции и более того – «свободное владение традицией» [333. С. 30]. Ценностный аспект характерен для литературы конца V века до н. э., времени радикальных перемен в общественной мысли в Греции. Теперь, в конце IV–III в. до н. э. ценностные ориентиры все более смещались к проблемам отдельного человека, его взаимоотношениям с другими людьми, с семьей: «В мыслях и чувствах будь чист... по отношенью к друзьям», – провозглашает эллинистический поэт, и далее: «если зло я замыслю на друга, падет на меня же».[2] Интерес к личности оборачивался литературными открытиями: характеры персонажей наделялись элементами психологизма. Эта особенность объясняет и тот факт, что психологический аспект актуализируется философами не только в рамках теории познания, но и вне нее и, в дальнейшем, уже в период Средней Стои обретает самостоятельное значение. Одно из центральных мест в поэзии занимает тема жизни: «Устал я от жизни!», – восклицает Асклепиад Самосский [333. С. 190]. Поэт Кратет из Фив идеалом называет жизнь простую, но свободную: «чтоб я не был бы чьим-то рабом» [333. С. 234]. Жизнь, пришедшая к человеку от бога, природы и блага, поэт Архелай Херсонесский, который в книге «О чудесах» отмечает «сущность природы самой плодоносящей, живой», относит к разряду чудесных природных явлений [333. С. 235]. Поэт Посидипп из Пеллы (нач. III в. до н. э.) жизни посвятил стихотворение. Поэт Леонид из Тарента, развивая тему жизни, пишет элегию «Жизнь и смерть», в ней звучит проблема человека, рассматриваемая через мотив хрупкости человеческого существования, которое обретает смысл лишь в отношении к вечности: «Скупо отмерена жизнь... Тонкий какой стебелек века земного у нас» [333. С. 253]. Стоицизм разовьет мотив вечной жизни природы, звучавший в поэзии, и создаст образ природы-творца, художника, по существу возведя самое слово «жизнь» в аксиологическое понятие.

Характерный для исследуемой эпохи факт смены стилистической функции лексики, в частности на лексику научную, о чем свидетельствовало появление «ученой» поэзии, означает не только развитие самой стилистической системы. Он свидетельствовал о том, что научные и философские проблемы были востребованы обществом. Кроме того, это означало, что стилистический аспект проявляется на семан-

тическом уровне. Выявляются следующие особенности александрийской ученой поэзии: «стремление ко всеобщему, универсальному охвату знаний..., интеллектуальное начало становится определяющим», при этом «мифология утрачивает онтологическую основу и идейно-художественную тенденциозность эпохи классики», а «универсальный подход к знаниям впервые позволил на новом уровне подойти к созданию произведений энциклопедического характера», к тому же наблюдается «новая расстановка акцентов во взаимоотношениях рационального и эмоционального» и, наконец, «особая интеллектуализация чувств», которая стала возможной при «резком изменении масштабности мировосприятия» [153. С. 202–203].

Это изменение масштаба осмысления действительности воплотилось во внимании к астральной символике, в интересе к выявлению связи, якобы существующей между судьбами людей и небесными светилами. Среди других выдающихся поэтов эпохи выделяется имя Арата Солийского (III в. до н. э.), автора поэмы «Явления» (само слово «явление» означает «доступное зрению»), написанной на основе труда математика Евдокса «Зеркало», или «Зримое». Уже у Анаксагора отмечен двойственный характер «явления» – это не только то, что видим мы, но также и то, что видит нас, не открываясь нам вполне. Древнее высказывание «Явление – это взор неочевидного» (Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα) приводит и комментирует Х. Диллер [368. С. 41–42]. Этот момент, подчеркивавшийся уже древними авторами и содержавший гносеологический аспект, мог получить у Арата новый подтекст, дополняющий чисто эстетическое чувство, рождаемое созерцанием звездного неба, морально-практическим: звездное небо может быть дружественным человеку, учит его предвидению событий и оказывает помощь в повседневной жизни (стихи 5–13, 408–410 и др.). Поэтому даже если Арат не испытывал особого пристрастия к астрологии, это «не мешало прочитывать его поэму в астрологическом, в частности стоическом, контексте» [93. С. 31].

Существенным фактом является избирательный подход Арата к древним мифам. Его интересует не столько жизнь богов, сколько жизнь людей, оставленных один на один с действительностью. К. А. Богданов, анализируя трактовку Аратом мифа о Деве-

Справедливости, отмечает, что показателен сам выбор Аратом мифов, ибо его внимание обращено к «рассказу, касающемуся, строго говоря, не столько космологической, сколько этической проблематики» [93. С. 25]. Таким образом, появляется новый стилистический критерий, в основе которого – социально-этическая оценка мифологических образов и вырастающих из них понятий. Это обстоятельство, наряду с самим по себе фактом появления «ученой» поэзии, весьма характерно: научно-философский интерес начинает превалировать над мифологическим. Но над всем возобладала универсальная всеобщность образов.

Важным обстоятельством является совмещение в поэме Арата различных точек зрения, причем не только персонажи поэмы меняются, но и сам автор как бы затерян среди них. Безусловно, здесь присутствует открытие не только особой поэтической, но и столь оригинально преподносимой этической дидактики. Создаваемое впечатление непосредственного участия всех – и героев и слушателей – в действиях поэмы, отмеченное еще (Псевдо) Лонгином, напоминает стоическую идею общности, совместного участия всех, кто существует в мироздании. В обнаружении такого всеобщего взгляда все существующее выступает в синоптическом аспекте.

Текст поэмы Арата передает общественное настроение эпохи, на которое настроен камертон специфически стоического мироощущения, поэтому не случайно: «Настроение, пронизывающее аратовскую поэму, созвучно стоицизму в том отношении, в каком оно лишено навязчивого психологизма и, как мы сказали бы сегодня, не эгоцентрично» [93. С. 26]. Отметим также оптимистический характер повествования Арата, верящего в возможность познания еще неизвестных небесных явлений (пока не поименованных «οὐκ ὀνομάστα»), а также предсказания благоприятных обстоятельств.

Арат, безусловно, может быть назван оригинальным автором и новатором в области поэзии. Язык поэмы – точный, выверенный и, вместе с тем, изящный (λεπτοί) был отмечен в античную эпоху как греческими, так и римскими авторами, среди которых – Каллимах и Цицерон. Арата цитировал апостол Павел, а правитель Египта Птолемей II Филадельф посвятил ему четверостишие: «Скипетр отточенных слов держит один лишь Арат» [333. С. 35]. Выражение

«leptologoi» (отточенные слова, тонкие рассуждения – греч. прилагательное λέπη, от глагола λέπω – очищать, истончать) в высшей степени примечательно, ибо употреблялось и самими стоиками. Поэт Каллимах также призывал к краткости и точности выражений.

Но самое главное то, что Арат, поклонник философии стоиков, прибегал к особому литературному методу – акростиху – намеренно, чтобы подчеркнуть приверженность к новациям и, заставив читателя удивляться, задумываться, призвать его тем самым к пониманию. Здесь – ориентация не на диалог, как устную речь, а на мысленный разговор с читателем, осуществляемый посредством чтения, в конечном счете, – установка на сопереживание, понимание, раскрытие внутреннего мира. Использование акростиха, предназначенного для зрительного восприятия и выражавшегося в изображении слова λέπη, на наш взгляд не было случайностью. Эллинистическим поэтам была свойственна практика расположения строчек стихов в виде различных фигур, например, фигур животных. В этом можно видеть не только дань приоритету формы над содержанием (в решении лингвистической проблемы о том, что важнее – форма или содержание, рассматривавшейся в эпоху эллинизма). Для эллинистического автора был выразителен сам графический образ. Ведь то, что является взору, вовсе не очевидно. Внешний вид изображения должен был привлечь и к скрытому содержанию. Еще один аспект данного внимания к форме связан со стремлением к всеобщему охвату различных областей знания, к поиску универсального метода описания. Это наиболее ярко проявилось в творчестве Каллимаха, особенно в его «Таблицах», где он «поставил своей задачей пересмотреть, привести в стройную систему и регистрировать все произведения греческой литературы и греческой науки – другими словами, выразить осязательно, при помощи наглядной формулы всю силу научной и литературной производительности греческой нации» [139. С. 222].

Примечательно, что сам язык и стиль поэмы Арата, являющие новизну и напряженность форм, соответствуют динамической картине космоса. Автор создает как бы словесное (и притом очень наглядное) подобие звездного неба, находящегося в движении. Поэма буквально насыщена глаголами и, прежде всего, глаголами движения:

звезды всюду «кружатся», «несутся», «скитаются», созвездие «вьется», «спешит». Все эти глаголы служат для изображения не перемещения с места на место (факты, интересующие в связи с проблемой движения и места Аристотеля), а разного рода активных процессов в пространстве. Категория пространства здесь имеет принципиальное значение, ибо, используя выражение Бранко Тошовича, «архисема» этих глаголов есть движение в пространстве [306. С. 163]. Вместе с тем глаголы выступают в качестве специальных грамматических средств для выражения событийности. Текст Арата – это не описание ситуации, а изображение развивающегося события, то есть такой картины, при которой «описываемая ситуация разворачивается к исчерпывающему событию» [233. С. 23]. Отмечает Арат и блуждающие звезды, касаясь тем самым спорной для его эпохи проблемы неравномерного движения небесных тел. Наглядная демонстрация небесных явлений, предпринятая Аратом, на наш взгляд, служила не только дидактическим целям, как иногда полагают, отмечая, безусловно, справедливо тот факт, что «наглядность самого звездного неба Арату важнее, чем умозрительные рассуждения астрономов» [93. С. 19]. Поэма не просто представила в обобщенном виде опыт предшествующих поколений, связанный с астрономическими и метеорологическими наблюдениями. Она создавала уникальный контекст философствования, ориентированного не только на наглядность самого изображаемого, но на его осмысление с помощью нового угла зрения, ориентированного на пространственный образ и обращенного в перспективу: «Путь той звезды пролегает почти по вершине небесной и, обгоняя ее, он уходит на западе в море» [5. С. 84]. Создаются образы звезд с неясными очертаниями, почти иллюзорные: «Их ширина неясна и границы размыты меж ними» [5. С. 89]. Арат использует термин *ὁ χῶρος* для обозначения пространства, отмечая, что созвездие Плеяд занимает не слишком много пространства от целого [5. С. 155]. Небо в изображении Арата – целый мир, вся вселенная, как будто не имеющая видимых пределов, притом мир живой в его подвижности. Кроме того, это новое зрение, свойственное мыслителю эллинистической эпохи, уловило и зафиксировало особенное свойство мира – его телесность (в пику Платону, противопоставившему в «Федре» умозрению души, воззрившейся на небо, бренное тело) [18. Платон. Федр. 246 b-c]. Это

выразилось в подчеркивании «зримости» небосвода: звезды «являются запечатленными (букв. в высшей степени уплотненными») в образах» (οἱ μὲν καθαροῖς ἐναρηρότες εἰδώλοισι φαίνονται) [5. С. 162]. То была особая глава в истории античного рационализма, когда культивирование идеи пространственного образа оказало влияние на формирование новой идеологии – идеологии интегрального восприятия, получившей отражение и в литературе. Очень точно данный образ мыслей передает высказывание А. А. Ухтомского: «Видение – это уже целый интегральный образ, взятый в более или менее глубоком хронотопе, в проекте будущего» [316. С. 279]. Вопрос о приоритетах во влиянии традиций Арата или стоиков является открытым [459. S. 93–100]. И все же можно говорить скорее о взаимовлиянии, о тесном переплетении мировоззрения и его трансляции. Влияние на Арата представлений различных философских школ очевидно. Феноменалистическая позиция Арата вполне отвечала духу времени и была созвучна мировоззрению не только скептиков. Характер поэмы Арата отнюдь не назидательный. Будучи собранием советов, текст поэмы алгоритмически четок. Он напоминает правило логического вывода стоиков, ставивших задачу создания системы для разработки правильного разума, а также правил поведения для жизни в согласии с природой. Сочинение Арата является ярким свидетельством тесного переплетения в эллинистическую эпоху литературной и философской традиций. Например, с методологической точки зрения роль стоической концепции возрастает в такой степени, что в поэме Арата стоицизм даже «становится одним из важнейших элементов весьма изощренной поэтики» [258. С. 38]. Анализ процесса семантической эволюции слов, превратившихся впоследствии в философски значимые термины, предполагает различение их значений, развитие которых, по-видимому, всегда «обусловлено функционированием их в определенных стилистических сферах» [188. С. 124]. Характерны и изменения жанрового характера. Это особенно касается истории, которую уже Исократ называл общим наследством. Начиная с энциклопедиста новой эпохи Эфора (405–330 гг. до н. э.) морально-этический план историографии начинает превалировать. Получает развитие «морализирующее начало в истории, превращение ее в этико-дидактическую дисциплину – эти тенденции типичны для всей эллинистической историографии»

[266. С. 82]. О соединении философской рефлексии и литературной традиции можно говорить и применительно к римской эпохе, когда «стоические мотивы проникают в литературу» [146. С. 204]. Так, образ Вселенной в «Георгиках» Вергилия всецело стоический. В конце III в. до н. э. возникает новый жанр – философская биография [292. С. 64]. Специфически эллинистическим жанром становится и хорография (от слова χώρα – страна, область, край) – литература этнографического свойства, вызванная к жизни амбициями эллинистических монархов по обустройству новых государств. Такой хорограф, как Мегасфен, стремился к научному описанию индийских реалий, а Гекатей Абдерский – к «цельному описанию Индии» [104. С. 90].

Еще одним существенным новшеством мировосприятия эллинистической эпохи, которое обретет зримые очертания уже в римский период, стало представление о возможности переплетения жанров. Ценны в этом отношении наблюдения С. С. Аверинцева, отметившего, что в Греции существовало «представление о жанрах как тождественных себе самим и непроницаемых друг для друга сущностях» [70. С. 5]. Дело в том, что «существование жанров мыслится по аналогии с существованием тел, в частности живых тел, которые могут быть в "родственных отношениях", но не могут быть взаимно проницаемы друг для друга» [70. С. 4]. С. С. Аверинцев далее отмечает: «В особенности противопоставление так называемых литературных родов – эпоса, лирики и драмы, было бегло намеченное в свое время у Аристотеля, представало как противопоставление онтологических категорий» [70. С. 5]. Эллинистическая литература в этом отношении резко противостоит классической: в гимне Каллимаха «К Артемиде» «собственно эпические эпизоды нелогично соединяются с лирическими, гимн конструируется как бы из совершенно разрозненных мотивов, эпизодов и сцен» [153. С. 199–200]. Для Каллимаха главное «не показать объект, а в предельно сжатой, динамичной форме собрать по возможности все сведения о нем» [153. С. 204]. Каллимах отвергает монументальную неподвижность, безжизненность эпоса, так же как ваятель Лисипп отвергает монументальную скульптуру эпохи классики, добиваясь динамизма и целостности новых образов. Так, в указанном гимне поэт «фиксирует внимание сразу на нескольких мотивах, на нескольких сюжетах, подчиняя их ... описанию атри-

бутов, функций и храмов богини Артемиды», как будто его цель – «перечислить атрибуты Артемиды и прославить ее под разными именами» [153. С. 200]. Это чрезвычайно важное новшество литературной традиции будет иметь свое выражение и в стоицизме, акцентирующем внимание на многоименности и многофункциональности Зевса. При таком понимании объект предстает как функционально насыщенное целое.

Особое место среди жанров в эллинистическую эпоху занимает аттическая комедия: «Средняя» (404–322 г. до н. э.) и «Новая» (322–II в. н. э.), границу между которыми следует признать лишь условно, столь она неопределенна. Вместе с тем и «Среднюю» комедию можно назвать новой: ведь обеим присущи общие черты. Прежде всего это отсутствие – но лишь на внешний взгляд – интереса к общественным проблемам. Действительно, внимание авторов комедии заострено на индивидуальности. Но, с другой стороны, часты сетования персонажей на общественно-политическую неустойчивость и царящую в государстве несправедливость. Важно то, что сетованиями на житейские перипетии и ссылками на роль Случая в этом мире драматурги новой аттической комедии не ограничиваются. Так, великий комедиограф Менандр для противодействия жизненным трудностям предлагает даже программу действий, включающую активное противодействие пороку, обуздание страстей (призывы в духе стоиков) и взаимопомощь (мотив, навеянный эллинистической эпохой). Ярок один из фрагментов у Менандра, раскрывающих различие между несчастьем и несправедливостью: «первое происходит по воле Случая, второе – по собственному выбору» (фр. 122) [301. С. 179]. Здесь нрав человека вступает в соперничество со случаем, и это сугубо эллинистический сюжет. Создается иллюзия того, что сама жизнь становится не только объектом художественного описания, но и субъектом реальности, соавтором произведения. Потому так точны слова филолога Аристофана Византийского «Менандр и жизнь, кто из вас кого воспроизвел?».

Новизна новой комедии выразилась параллельно в двух сферах – художественной и этической. Наиболее отчетливо здесь звучит мысль о самоценности человека, главным становится мотив человечности, проявляющейся на бытовом уровне. Не случайна здесь

и палитра характеров, передача оттенков нравов. Главное, что следует подчеркнуть – и на это обстоятельство указывает В. Н. Ярхо – новаторство Менандра проявилось именно в том жанре, в котором «были необычайно сильны традиции и стереотипы художественного мышления» [347. С. 170]. Таким образом, в менандровой комедии происходил своего рода слом формы, поскольку античная система жанров с классических времен отличалась традиционностью формы. Ярким примером трансформации художественного мышления явилась мифологическая травести, – жанр, «чаще всего связанный с пародией на трагедию» [347. С. 170]. Это были веяния римского времени, ибо новые реалии литературного обихода, связанные с пересечением жанров, окончательно сформируются уже на римской почве. Тогда «явятся поэты, совмещающие практику в жанрах эпопеи, трагедии и комедии, например, Невий и Энний, а еще позднее Овидий. Во времена Аристотеля такого не было» [70. С. 5]. И быть не могло в условиях жесткого соблюдения правил, требующих следования традиции в вопросах формы. Только в эллинистическую эпоху могло зародиться обсуждение проблемы: что важнее в произведении форма или содержание?

В эту эпоху развитие некоторых жанров принимало такие формы, что их можно было бы выделить в качестве особых факторов античной культуры. Такова эллинистическая мелика как ценный «источник для истории идеологического развития и культуры эллинистической Греции в целом» [347. С. 198]. В. Н. Ярхо относит к таким произведениям литературный документ раннего эллинизма, – сохранившийся у Стобея гимн Тихе, который свидетельствует о «вступлении в греческий пантеон нового божества..., наделенного совершенно неожиданными функциями» [347. С. 185]. Так, Тиха дает оценку всем людским делам, а ее культ становится чрезвычайно популярным в IV веке. Но главное: «обращает на себя внимание другое – наделение Тихи качествами, которые до тех пор принадлежали исключительно Зевсу, как началу всего (ἀρχὸς ἁπάντων), держащему в руках конец (τέλος) всех человеческих дел» [347. С. 186]. Здесь речь идет о передаче функций верховного божества «олицетворенному Случаю». Это свидетельствует не столько о «снижении уровня традиционных верований», как отметил В. Н. Ярхо, сколько, полагаем,

о кардинальном обновлении общественного сознания, поскольку отличающийся непредсказуемостью случай возводится в ранг высшего божества, все функции которого сориентированы на исполнение всеобщего блага. Новое мировоззрение предполагало новое понимание судьбы (необходимости), которую ранее олицетворял Зевс. Еще одним памятником мелики, выявляющим новые черты общественного сознания, получившие развитие в стоицизме, является гимн Пану (IV–III вв. до н. э.), в котором заметна тенденция превращения его – таково, например, мнение О. Керна – во «всеобщее божество» [347. С. 189]. Образ Пана как олицетворение универсума возводят к стоикам, хотя по справедливому замечанию В. Н. Ярхо, Хрисиппом, различающим понятия *все* и *целое*, образ Пана не привлекается. Зато этот образ воспроизводит вслед за Аполлодором из Афин римский философ-стоик времен Нерона Корнут, а затем – автор орфического гимна № 11 II в. н. э. В обоих произведениях образ Пана существует «как бы в двух измерениях», во-первых, он – покровитель пастбищ», во-вторых, как многоименный бог, «он сам – всеобъемлющий космос» [347. С. 189]. Эти два измерения свидетельствуют о сосуществовании двух мировоззренческих позиций, вторая из которых постепенно становится превалирующей. Существует еще эпидаврский гимн Пану, представляющий интерес наивной этимологизацией имени бога. В нем этимология имени Пана «служит средством объяснить превращение местного, аркадского демона в общегреческого (всеэллинского) бога» [347. С. 189]. Эту склонность к этимологизации, свойственную грекам с древних времен, и отождествление Пана с «всеобщим богом» можно считать общей тенденцией эллинистической эпохи, сущность которой заключается в идее всеобщего и которая обусловлена новым пониманием пространства.

Распространялся и оригинальный жанр мимов как малой формы для греческого театра, в котором все более возобладал момент зрелищности. Данный жанр отличался фантасмагорическим смешением множества разнообразных, часто противоположных и, казалось бы, несовместимых жанров и приемов, например, импровизации (архимим). Для мима характерен мотив «мнимой смерти» (мимическая смерть), что подчеркивало идею художественного вымысла и, одновременно, иллюзорности мира.

В эллинистическую эпоху смещаются акценты в понимании мифологической традиции. Модификация самой действительности вела и к обновлению сознания. Не только временные, но и пространственные рамки мифа казались все более иллюзорными и литературные новшества не могли этого не учитывать. От литераторов требовали достоверности, которую диктовал сам, изменившийся до неузнаваемости, прежде всего, в плане расширения границ эллинистический мир, Так, поэт, философ и историк, автор сатировской драмы «Менедем» и поэмы «Александра» (первая пол. III века?) пытался осмыслить современные события, используя огромный исторический и этнографический материал. Мир преобразился. Осознание приобщения к общему миру, границы которого столь стремительно расширились, требовало новых форм постижения этого мира. В литературе первостепенную роль наряду с личностью персонажа стала играть природа. Пейзаж нес определенную функциональную нагрузку в произведениях эпохи, отражая и функциональность проявлений самого мира, и новый – пространственный взгляд на мир. Именно эту особенность складывающегося мировоззрения и отразила мелика, прежде всего, представленный в ней образ Пана. *Случай*, являющийся своеобразным персонажем в комедии Менандра «Дискол», материализуется в образе Пана, обретающего телесный облик, что является литературной параллелью к философскому осмыслению феномена телесности стоиками.

В комедиях Менандра состязание природы и случая (~~фюсис~~ и тюхэ) превращается чуть ли не в основную фабулу. Их противоположность изначально предопределена разной онтологией, – мифопоэтическая сущность случая не позволяет ему сойтись, сродниться с природой в этом поединке. Но и одержать победу случай до конца не может: столь неустойчива сама его природа. Эта неопределенность бытия, которую так глубоко и рельефно изображает бытовая новоаттическая комедия в лице Менандра, оказалась и в поле зрения эллинистических философов. Игра телесных и бестелесных форм в идейном плане ярко характеризует эпоху, стремившуюся и в высокохудожественных образах литературы и изобразительного искусства – с одной стороны, и в философских концепциях – с другой выразить свое глубокое понимание тайны телесной и бестелесной сторон действительности, образа и мысли.

То же самое можно сказать и о новом литературном варианте образа Зевса. Мир благодаря художественному вымыслу обрел географическую, историческую и телесную определенность. Ученый и поэт-новатор Каллимах (285 г. до н. э.) повествует о том, что порядок от века установлен в мире Зевсом, который был рожден, чтобы сделать мир космосом, то есть упорядоченным. Но рассказчик «сомневается, какого именно Зевса воспевать. Раньше любой праздник исключал такие сомнения: праздник всегда соответствовал определенной географической ипостаси данного божества. Например, Зевс Олимпийский или Зевс Додонский, или Зевс Пеласгийский имели свои праздники» [333. С. 52]. Теперь ипостасей у Зевса много – столько, сколько мест его почитания, и для современников Каллимаха существовала неопределенность в определении понятия «места», что и отразил в своем творчестве Каллимах. «Место» (*τόπος*) как географическое понятие сохраняется, но его одного уже недостаточно для того, чтобы описать действительность. Как замечает Ю. А. Асоян, «миф пространственно привязан к своему локусу – месту... божество и локус неотторжимы друг от друга» [80. С. 5]. Но мысль теперь вырвалась из тесных объятий мифа. Рождалось новое – обобщенное – понимание «места», объемлемого понятием *пространство* (*χώρα*). Ценным свидетельством такого опространствливания места представляется трактат Гиппократа «О воздухе, водах и местностях», где Гиппократ наряду со словом τόπος использует слово *χώρα* (пространство), и они очень близки по смыслу. Все же отличие просматривается, хотя грань здесь и тонка: «топос – локален, хора может включать несколько топосов места» [80. С. 9].

Новый, эллинистический мир представал как реально целостный и конкретно-зримый. К его описанию подходит образ интенсивного мира Гёте, о котором говорит М. Бахтин, ибо время в таком мире выступает как локализованное в пространстве [88. С. 233]. Но это был особый мир. Локальные события могли перерастать заданные границы, могли перемещаться во времени и пространстве, утрачивая облик реальности. Поэтому и появление специфически эллинистического литературного жанра утопии не было случайностью. События этого мира могли совершаться везде и нигде. Проблема утопии, как и сами особенности формирования этого жанра, имеет теоретико-

познавательный аспект, поскольку связана с решением вопроса о пространственно-временной локализации объекта, отнесенного в будущее. Это проецирование событий в будущее предполагает соединение понятий «желаемое пространство» и «желаемое время», поэтому: «Всякая попытка догматически противопоставлять временные и пространственные аспекты утопического сознания не только противоречит элементарным законам человеческой психики, но и несовместима с разделяемым большинством исследователей фундаментальным принципом – "где бы утопист не помещал конструируемое им общество – в прошлом, настоящем и будущем, оно в любом случае представляет собой попытку заглянуть в будущее (сознавал это сам утопист или нет)"» [135. С. 272]. Эллинистическая утопия, в создании которой участвовали и сами стоики, представляет интерес с точки зрения исследования переходных форм мышления, развивавшегося от мифа к логосу. При этом существенно, что «хотя классические утопические доктрины и следуют мифологическим схемам мышления, но в их построениях все большую роль играют реалистические черты анализа наличной действительности» [196. С. 86].

Для эллинистической утопии характерна такая черта, как преодоление древнего мифа, но на самом деле речь идет о рождении нового своеобразного мифа – утопии, который складывался уже не только по схемам мифолого-художественного мышления, но и включал элементы реальной действительности, получая логическое обоснование. Поэтому он оказывается в границах специфически историко-философского интереса. Конечно, следует не забывать, что этот эллинистический миф подчинялся закону «исторической инверсии» [86]. Поскольку исследование касается проблемы преодоления традиционных форм культуры, то историю эллинизма и эллинистической философии следует рассматривать с учетом такого феномена, как «осевое время». Первое, значимое слово о роли осевого времени в преодолении традиционной культуры сказал К. Ясперс. Открытие этого феномена еще требует его осмысления для постижения основных координат движения философской культуры в контексте всей истории духовной культуры человечества. Но уже теперь очевидно, что речь должна идти об осмыслении именно уникальности самого фактора преодоления: «То, что это преодоление уникально, единственно

в своем роде и не укладывается в монотонный ряд эмпирических фактов, говорит не в пользу его случайности, а, скорее, в пользу его сверх закономерности: в пограничной зоне осевого времени невидимым образом проектируется и зарождается новый ряд культурно-исторических событий, объединяемый духом «осевого» первородства и постигаемый нами в качестве закономерного и телеологически направленного» [272. С. 5]. Само время обеспечило прорыв в сферу рационального, и новая историческая реальность, открывающая эру рационализма, требовала ее философского осмысления. С возникновением эры «рационализма» формы мифологического мировосприятия не утрачивались полностью. Поэтому к интерпретации учения Стои следует подходить с осторожностью. Достаточно упомянуть образ огненного коня Зевса, да и самого вседержителя. Сохранялись еще старые мифологемы и появлялись новые, но они складывались в рамках по преимуществу рационального осмысления действительности. Спекулятивная мысль, позаимствовав многое у мифопоэтического творчества предшественников, прокладывала свой путь. Уже милетцы осваивали те формы мышления, аналога которым не было в мифе. Коренной поворот в сфере мысли – здесь следует согласиться с мнением Ж.-П. Вернана – связан именно с тем обстоятельством, что «милетцы размещают миропорядок в пространстве» [112. С. 145].

В эллинистическом мире все сконцентрировано во времени и пространстве, представляя собой хронотоп. Это еще было во многом циклическое (в его идиллической форме), мифологически (в античном смысле) окрашенное время. Новое реальное пространство-время рождало как новое художественное видение, так и философское осмысление самих понятий «*пространство*» и «*время*». Таким образом, специфика развития античной литературы, ее жанровых особенностей, отражая динамику общественных представлений (определенных типов общественного сознания), проявлялась и в модификации философствования, в самом осознании возможности, как другой литературы, так и другой философской рефлексии. Идея не просто взаимовлияния, а взаимопроникновения, как особого проявления связи всего со всем, связи функционального характера, станет основополагающей в натурфилософской концепции Стои.

1. 3. ДОМИНИРУЮЩИЕ ИДЕИ В НАУКЕ И В ФИЛОСОФИИ. УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Сейчас мы уже можем говорить об уникальности науки эпохи эллинизма вследствие того влияния, которое она оказала на последующие эпохи, ибо «достижения величайших греческих ученых эллинистической эпохи явились той базой, на которой выросла наука Нового времени» [255. С. 6]. Причем, все наиболее значительные достижения греческих математиков были осуществлены в короткий срок от 350 до 200 г. до н. э., от Эвклида до Аполлония [295. С. 66–67]. Именно в изложении Эвклида и Архимеда до нас дошли сведения о творчестве их предшественников, например, Эвдокса Книдского.

Архит Тарентский (428–365 гг. до н. э.), сочинения которого могли повлиять на мировоззрение стоиков, дал доказательство существования бесконечности и определял точку как предел линии. Эвдокс Книдский (390–337 гг. до н. э.), разработал метод исчерпывания – своеобразную трактовку иррациональной величины и теорию отношений – все эти исследования могли определить направление развития греческой аксиоматики в целом.

Стоики Клеанф и Хрисипп были современниками Архимеда (287–212 гг. до н. э.), математика и механика, изобретшего цифровую систему и нечто похожее на интегралы. Вероятнее всего исследования Архимеда в области механики развивались параллельно с формированием дискурса Стои. Причем наряду с математическим аспектом этих исследований стоиков интересовал также и физический. Во всяком случае, сообщение о том, что понятие центра тяжести было сформулировано Посидонием и им же написан труд «Физические рассуждения», не следует игнорировать. Проблема движения планет была одной из главных астрономических тем в античную эпоху. Сам Евдокс посвятил ей специальный труд «О скоростях». Современник стоиков Аполлоний Пергский (265–170 гг. до н. э.), занимавшийся коническими сечениями, интересовался проблемой точности вычисления.[3] Внимание к коническим формам говорило о появлении проективного мышления, предполагавшего новый взгляд на пространство. Вместе

с тем сама идея создания теории общих свойств конических сечений подготавливала условия для появления нового поля исследований.

Все указанные успехи математики свидетельствуют о том, что ученые в тот период времени были заинтересованы в нахождении точного метода исследований и проверки его истинности. Поэтому в эпоху Клеанфа и Хрисиппа вполне осмысленно ставился вопрос о доказательстве, введенном еще Фалесом. Так, впервые отношение объемов конуса и пирамиды к цилиндру и призме нашел Демокрит, но во времена Архимеда к этому его открытию относились отрицательно, так как Демокрит использовал неочевидные предпосылки, которые нельзя принять без доказательства. Научное доказательство указанного отношения впервые дал в IV в. до н. э. Евдокс, и именно это доказательство «признали» в эпоху Архимеда, назвав его строгим. Д. Д. Мордухай-Болтовской отмечал, что некоторые евклидовы определения могут быть сформулированы как аксиомы и не являются только лишь определениями – описаниями, столь характерными для его сочинений [222].

Школа стоиков, так же как и школа перипатетиков, формировалась под влиянием эллинистической науки. В. Виндельбанд, говоря, что «Стоя еще не потеряла научный интерес», и «хотя тесно связаны в учениях Зенона и Хрисиппа элементы древней науки, но связь эта не необходима», правильно указал на уменьшение интереса к натурфилософии [114. С. 263].

Особое внимание стоики уделяли точным наукам.[4] Они развили провозглашенный впервые Зеноном Элейским тезис о принципиальном различии между телом и пространством. Они также достигли понимания того обстоятельства, что геометрическая протяженность является абстракцией. Занимаясь поисками материальной первоосновы мира, стоики не могли не отреагировать на атомистическую концепцию. Создав учение о континууме как динамическом, бесконечном процессе, они выступили против позиции эпикурейцев, заявив: «мировая субстанция бесконечно делима» [410. P. 28].

Хрисипп интересовался анализом аксиом, на которых основана евклидова геометрия, о чем свидетельствует фрагмент комментариев Прокла на 1-ю книгу «Начал» Евклида [60. P. 395]. «Нача-

ла» Евклида уже имели четкую структуру. Эта особенность наряду с другими позволила Д. Д. Мордухай-Болтовскому назвать «Начала» не учебником по геометрии, а своеобразным введением в философию или космологию [224. Ф. 821. Д. 32. Л. 6].[5] Такое переплетение математических и философских исследований не случайно. Задачи разработки теории математических понятий и доказательств, а также аксиоматического построения науки не могли не стимулировать исследований проблем логики, неотделимых на этой ступени от общего развития философии.

Возникает новое понимание пространства. В математике Евклида пространство выступает как абстрактная модель мира и уже не является чувственным образом вместилища вещей. Но Евклидова геометрия не только «отражала наглядные пространственные свойства нашего мира с достаточной для науки точностью вплоть до начала XX века» [118. С. 48]. Особенностью и вместе с тем значением геометрии этого типа явилось то, что она впервые предоставила генерализованную геометрическую модель пространственных отношений. При этом «чисто математическое сходство есть у проективного и геометрического пространства» [118. С. 49]. Кроме того, труд Эвклида свидетельствует о том, что формировался концепт *системы* в рамках понятия целого, поскольку происходил процесс формулирования общих правил для решения однотипных задач целого класса.

Традиционное построение геометрии было интуитивным.[6] Евклид признавал доказанным существование только тех объектов, которые могут быть построены. Главной задачей великого математика было убедить – в том смысле, в каком Платон в «Парменида» говорит о зрительном эксперименте в отношении прямой линии. Основным требованием, предъявляемым к точности исследования, была общепризнанность. В эпоху Древней Стои это требование уже не удовлетворяло исследователей. Новое требование было связано не с общепризнанностью, а с очевидностью, а это уже новое понимание, смысл которого в полной мере стал ясен только с появлением математики XVII в. При таком отношении к доказательству единственным способом убеждения становился формально-логический вывод положений из ранее признанных истин.

Таким образом, геометрическое доказательство, ранее связывавшееся учеными с построением, эволюционировало затем в сторону чисто логического (формального) понимания геометрических объектов. Признаки такой формализации науки мы находим уже в учении Демокрита, в котором появилось новое логическое понятие пустоты, интерпретируемой как возможность построения тела.

В эпоху ранних стоиков эта тенденция к формализации науки и, прежде всего, математики усилилась, создала условия для логических исследований. Результатом названной тенденции явились попытки стоиков сделать законы формальной логики Аристотеля, узость которой осознавали сами стоики, предметом специального исследования. Но существовала и обратная связь, развитие геометрических представлений происходило в рамках философского осмысления действительности. Задача данного исследования – определить тот вклад, который внесли стоики в это общее движение науки в сторону формализации. В открытиях ученых заметен и универсалистский подход. Эти тенденции – универсализации и формализации охватили и образовательную сферу.

Мнение В. Йегера о том, что греческое образование «основано на понятиях парадигмы и мимесиса», проистекает из анализа не только мифологической традиции, которая, между прочим, провоцировала и другие типы ментальности, связанные как с подражанием образцам, так и с не менее настойчивой тенденцией порвать с ними, видоизменить их (мифы о превращении богов и героев). Утверждение В. Йегера основано на исследовании, главным образом, пайдейи классической эпохи, причем ориентированной на платоническую традицию [163. С. 244]. Безусловно, начиная с Платона, задачей философов становится теоретическое обоснование пайдейи, вместе с тем, и сами философские концепции строятся с учетом образовательных стратегий. Такое взаимовлияние и даже взаимообусловленность станут характерной чертой всей истории образования. Очень точно эту заостренность философской проблематики на вопросах образования зафиксировал Аристотель, будучи автором определения философии как «мышления о мышлении», сориентированного на мысль, разум (nous) как на образ, обозначил не только основную философскую проблему надвигавшегося эллинизма, но и проблему

образования вообще. Так, ссылаясь на разноголосицу мнений, существовавшую в IV веке, относительно направления образования, он приводит две противоположные точки зрения: одну, приветствующую развитие интеллекта, и другую, высоко оценивающую развитие нравственных качеств, резюмируя при этом: «Не пришли также ни к какому соглашению и насчет того, что же ведет к добродетели?» [11. Политика VIII I. 3–4]. Осознание проблем является едва ли не самым важным моментом в эволюции образования. Парадигматический подход к образованию не вписывался в новую, стремительно меняющуюся реальность, раскрывающуюся навстречу рождению нового мира и человека. Характерными признаками парадигматического подхода, практиковавшегося афинской школой, были подобие и устойчивость. При этом образование классической эпохи было нацелено не на личность, а на общественные группы, олицетворением которых был полис.

Сам институт воспитания, выражаясь словами М.К. Петрова, «институт трансляции гражданственности» [237. С. 174], получает форму *всеобщности*. Исследователь истории античной педагогики Г.Е. Жураковский отмечал следующее: «новые условия жизни эпохи эллинизма оказали могущественное влияние на общий характер образованности эпохи, в частности на эволюцию дела воспитания и обучения» [151. С. 274]. Еще одним существенным моментом, характеризующим суть перемен, происходящих как в жизни эллинистического общества, так и в сферах образования и философии, была полная переоценка ценностей. Трансформируются представления о человеке и его образовании, ориентированном на экзистенциальный аспект. Каков образ эллинистического человека? Это, прежде всего, человек, живущий в реальном, сложном мире и стоящий перед необходимостью осуществления выбора. Таким образом, в эллинистическую эпоху меняется сама направленность образования, – оно базируется на выборе человека, который всегда ответственен, ибо должен совершить правильный (благой) поступок. Теорию нравственности стоиков можно назвать «эуергетикой» (греч. εὐεργός), поскольку стоический мудрец – созидатель добра. Не случайно эллинистические философы-стоики выработали понятие долга, изобретя и соответствующий термин (kathekon), что

свидетельствует об осмыслении проблемы деятельного пребывания человека в мире. Педагогические идеи стоиков находятся в одной плоскости с их философской концепцией. Уже в учении Панэция просматриваются черты выявления самостоятельного значения личности. Эти тенденции отразились и на философском учении Посидония. Новому образовательному подходу свойственно внимание к личностному фактору. Роль стоиков во введении этого новшества велика. Именно Посидоний создал науку о характерах (этологию), впервые употребив этот термин. Он разработал классификацию страстей, разделив их на душевные и телесные, а также связал их с особенностями характеров людей и с методами детского воспитания. Труд Посидония «Увещание» можно назвать философской антропологией. Квинтилиан в духе стоиков призывал в учебных заведениях «учить чувствовать и сочувствовать другим» [17. С. 450]. Эллинистическо-римские образовательные стратегии выстраивались с учетом развития творческого начала в учащемся. Акцент ставился в большей степени на ученика, чем на учителя. Тот же Квинтилиан восклицал: «Не станем стеснять его (ученика) способностей, пусть изобретает и пусть любуется своим изобретением, хотя бы то было не совсем правильно и не в должных границах» [151. С. 472]. Этот постулат о возможности выхода за пределы норм в образовательном пространстве соответствовал практике живого философского творчества, что символизировало отход от парадигматического идеала. Эллинистически-римский подход к образованию состоит в свободном выборе путей образования, поэтому образовательная парадигма здесь на самом деле представляет собою не выражение идеи подобия, а проект (греч. προήκω – выдвигаться вперед, предшествовать). Не случайно идеал мудреца стоиков – человек, идущий впереди, предшественник (prokopon), которому свойственно поступать пролептически (греч. *πρόληψις* – предвосхищение, предвидение) и проайретически (греч. προαίρεσις – свободный выбор, план). Если Платон ставил вопрос о границах образования, ориентированного на уподобление образцу, то в концепции стоиков предполагалось существование бесконечного образовательного пространства, границы которого, как и сами знания, неуклонно расширяются и которое ориентировано на личностное начало. Не случайно Посидония

не беспокоило существование множества философских школ и концепций. Особенностью образования, вполне объяснимой спецификой эпохи, было участие в нем женщин и, особенно, их приобщение к философии. Среди этих женщин – Афинаида, дочь афинского софиста Леонтия, и Феодора, слушательница схолархов академии Исидора и Дамаския.

Эллинистическая эпоха внесла коррективы в практику афинской школы. Большее значение стали придавать теоретическим занятиям. И здесь огромное значение придавалось библиотекам. Так, эфебы имели свою библиотеку, размещавшуюся в Птолемеоне, что указывает на тесную связь, существовавшую между гимнасиями и эфебией и обеспечивавшую преемственность всей образовательной системы. Образование в эпоху эллинизма становится именно системой. Педагогика, отличавшаяся многообразием образовательных форм не только школьного, но и высшего образования, оказала существенное влияние на всю последующую образовательную традицию Европы. Особенно значимо было распространение философских школ, что свидетельствовало о новом уровне образования. Так как наиважнейшей задачей, продиктованной потребностями времени, стало решение проблем взаимоотношения человека и мира, человека и общества, то необходимо было занять определенную позицию к старым системам ценностей и осуществить попытку создания новой системы. Осведомленность в области философии становится locus communis эллинистическо-римской эпохи. «Грамматику, – писал крупнейший оратор, философ и педагог М. Квинтилиан, – надобно быть сведущим в философии» [151. С. 123]. Более того, преподавание математических и естественных наук вверяется философам, и даже профессионалы астрономы и математики подчеркивали, что они философы. Например, Клеомед (I–V вв. до н. э.), автор «Элементарной теории», читал курс космологии, который представлял собой раздел стоической физики. Сам же педагог считал себя не астрономом, а философом стоиком [72. С. 308].

Таково было проявление общей универсалистской тенденции эпохи. Она определяла и общее направление философских проектов. Актуальные идеи и проблемы формулировались в условиях новой идеологической атмосферы и были ориентированы на научные до-

стижения. Кроме научных предпосылок развитию стоицизма способствовали достижения философов – их предшественников, среди которых следует особо назвать ионийцев Эмпедокла, Гераклита, элеатов Парменида и Зенона, Сократа, Платона, Аристотеля и мегарцев. Проблема заимствований в истории философии важна, но не всегда существует однозначное решение. Так, спорен вопрос о влиянии на стоика Зенона мыслителей Кратеса, Стилпона и Ксенократа.[7]

Особую актуальность получила разработка свежих философских идей, значимых именно в этот период. Для мировоззрения киников характерны: космополитизм, аскетическая мораль, интерес к рациональной природе человека, признание первостепенных наук, имеющих отношение к человеческому поведению. Эти черты можно найти в учении стоиков. Особенно идеи о возможности совершенствовать разумное начало в человеке путем упражнений. Не меньший интерес представляет приверженность киников к точности словесных выражений: не случаен призыв «Писем Анахарсиса»: «Обращайте внимание на смысл слов» [228. С. 211].[8] Творчество поэта-киника Керкида (290–220 гг. до н. э.), являвшегося современником Клеанфа и Хрисиппа и приверженного к умеренному направлению киническо философии, свидетельствовало «о переломе сознания эллинистического человека» [Там же].

Очертим контуры некоторых идей предшественников, которые должны были оказать воздействие на учение Стои. Отмечая такую черту эллинистической идеологии, как философский синкретизм, Р. В. Светлов справедливо пишет о том, что он был «вызван стремлением избавиться от "частности"» [268. С. 103]. Действительно, тенденции универсализма наиболее ярко должны были проявиться именно в философских воззрениях. При этом не избежать было архаизации идей: «Стоицизм осмысливал свое первоначало через символические ряды, происходившие от Анаксимена и Диогена Аполлонийского, с одной стороны ("воздух-пневма"), и Гераклита, – с другой ("Логос, Огонь-пневма")» [268. С. 103].

Новые взгляды на пространство высказывали уже ионийцы. Избегая крайностей, с одной стороны – концепции Ф. Корнфорда, сводящейся к признанию мировоззрения милетцев лишь рационализацией древнего мифа, но все-таки тем же мифом, с другой –

идеи полной победы рационализма (рационализм как новая форма мифа), отметим, что ионийцы в целом лишь постепенно вживались в мир новых образов. Некоторые образы, радикальным образом отличавшиеся от древних мифических, продуцировали новые формы мысли, связанные с проблемой ориентации в пространстве, что выразилось в вопросе о местонахождении земли в космосе. Поэтому согласимся с мнением Ж.-П. Вернана, утверждающего, что самим помещением Анаксимандром космоса в математизированном пространстве «устраняется унаследованный от мифа образ иерархического мира, где "верх" и "низ" в их абсолютной противоположности обозначают различные космические уровни божественных сил» [112. 221 С. 146]. Существенным свойством этого нового образа пространства было isotes (равенство), или isonomia (равновесие). Речь идет о равенстве различных частей космоса. Существенно для мифологической картины мира выделение пространственных направлений, которые, по словам Ж.-П. Вернана, «выражают скорее не геометрические свойства, а различия в функциях, значимости и ранге» [112. С. 140]. Главными функциями действующего космогонического агента – бога выступают подвиг и, как итог его, власть над миром. Милетские философы «очень глубоко видоизменили образ вселенной, придав ему пространственные формы и, следуя по преимуществу пространственной модели, упорядочив его» [112. С. 132]. Стало быть, идея порядка связана в представлении ранних греческих философов с идеей пространства, еще не заключенной в рамки понятия. Вместе с тем изменилась сама система ориентации: пространство стали представлять в виде «карты-обозрения». Представления о пространственном расположении – достаточно древние, хотя и касались лишь сферы земли. Так, в мифологическом сюжете о бракосочетании Зевса сообщается о его подарке Хтонии, которая обратилась в Гею – зримую богиню – после того, как получила в подарок покрывало с очертаниями земных местностей. Это покрывало знаменовало выход Хтонии в новое пространство бытия, на новый уровень существования. Таким трансформациям внутри мифологических форм мышления соответствовало становление нового понятия «всеобъемлющего»

* Подосинов А. В. Пространственные представления в архаических культурах Евразии. Автореферат докт. дисс. М., 1997. С. 40.

бытия, которое могло быть только беспредельным, то есть пространственно означенным («apeiron» Анаксимандра). Таким образом, суть открытия Анаксимандра не столько в том, что не существует ничего, что было бы arche по отношению к самому apeiron'у (который вечен и сам всем управляет) [112. С. 140]. Пафос рассуждений милетца в том, что apeiron – всеобъемлющий (periechein), обретший характер протяженности принцип бытия. Апейрон очень уж напоминает образ Зевса. Зевс, которому, по всеобщему признанию древних поэтов и теологов, принадлежала безраздельная власть, о чем свидетельствует Аристотель [6. Аристотель. Метафизика 1091 b 5], постепенно превращался в имманентный (вечный и бесконечный) принцип мира. Вместе с тем, история греческой мысли показала, что не существовало прямолинейного ее развития. Так, Аристотель, рационализм которого общепризнан, высказывая идею «естественного места», вводит иерархический принцип, демонстрируя не что иное, как повторение мифа, но в рационалистической форме.

В отличие от милетцев, другие досократики проявили интерес к внутреннему миру человека, к его духовной сущности и отношению к миру. Так, уже Гераклит и Парменид закономерно подошли к постановке вопроса о природе познания. При этом они не оставляли в стороне вопрос о природе бытия. Придавая большое значение субъективному моменту восприятия внешнего мира, они обозначили проблему о путях и методах познания действительной сущности явлений мира, о достоверности его. Однако Парменид, утверждая существование не переходимого различия между миром явлений и миром сущности, ибо полагал, что множественность лишь обман чувств, относил речь (процесс именования) к миру явлений, постигаемому лишь неистинным мнением. Демокрит пришел к выводу о возможности истинного познания; но, поставив ряд гносеологических вопросов, не развил гносеологию как особую теорию. Уже учение Парменида было логизировано, поскольку даже небытие существует в качестве мысли о небытии. Зенон Элейский был убежден, что единственно пригодный путь для познания бытия – логический. Значение подобного подхода велико, и суть его состояла в том, что «Зенон, отстаивая строгую определенность и логическую последовательность в рассуждении, защищает саму возможность

логического мышления» [185. С. 80]. Так была поднята проблема логических оснований натурфилософии ионийцев, сориентированной на идею развития, но сомнение в самой объективности чувственно-физического космоса делало концепцию элейцев уязвимой. Реакция на их крайний логицизм не замедлила последовать уже на раннем этапе развития философии и была осуществлена Эмпедоклом. Объектом философской рефлексии тогда же стало и понятие «бытие».

Важную роль в формировании идей стоиков сыграли представления софистов, противопоставлявших логические понятия «сущему». Прежде всего, это относится к понятию «ложь», связанному с проблемой бытия и небытия. Кроме того, софисты, полагавшие, что понятие «знание» не тождественно чувственному восприятию, одновременно принимали положение о том, что знание объективной истины возможно. Но они не разъясняли, что такое это знание, как оно достигается. Для каждого истинно то, что ему представляется, но что является очевидным для одного, не очевидно для другого. Софисты выявили парадокс: получается, что общая истина достижима, несмотря на то, что существует множественность восприятия действительности.

Глубокие исследования вопросов гносеологии Платоном, рассмотрение проблем абстракции, осознание понятия «идеального», а также постановка вопроса о методе познания чрезвычайно важны с точки зрения обращения к ним стоиков. В этом же ряду вопрос о существе знания. Платон считал, что знание добродетели основывается на правильном мнении, являющемся постижением – промежуточным звеном между чувственностью и знанием. Вместе с тем, процесс сближения чувственности и знания представлялся им с помощью мифологических образов. Именно Платон подчеркивал роль воображения, что впоследствии развили стоики.

Фигура Аристотеля стоит в преддверии эллинизма. Характеризуя философию Аристотеля в культурно-историческом контексте, П. П. Гайденко отмечает: «уже специфически эллинистической является возникшая у него тенденция к выделению отдельных направлений науки», но вместе с тем, «наука, как ее понимает Аристотель, призвана постигнуть мир в его целостности, не абстрагируясь при этом от всего разнообразия его проявлений» [121. С. 279]. Эта интенция мысли на целостность станет существенной для Стои.

Теория познания Аристотеля по существу являлась теорией науки, а предметом научного познания он считал знание о бытии. Само знание – бытие особого рода. Аристотель отметил основные черты научного знания, и как главную из них, – его доказательность. Он полагал, что суждение, если оно обосновано, как достоверное знание не может быть опровергнуто. Поэтому всякое научное знание требует доказательства. Доказательство, согласно ему, возможно только в отношении к всеобщему, оно не применимо к чувственным вещам [9. Вторая аналитика I 25. 8 ба]. На разработку теории познания стоиками, несомненно, должна была оказать влияние высокая оценка Аристотелем математического идеала формализации знания. Аристотель рассматривал логику в качестве инструмента философии. Несмотря на мощное влияние аристотелевской традиции, наметились новые пути в развитии логической теории, что и продемонстрировали стоики.

Для поиска нравственно-всеобщего теперь открывались широкие возможности. Расширение социума благоприятствовало углубленному изучению проблемы общечеловеческих ценностей, новым открытиям в области этики. Поэтому справедливо замечание о том, что «Возрастание роли этической проблематики не следует выводить всецело из этики предшественников: здесь причина вовсе не в этической традиции, идущей от Сократа, а в том, что по мере преодоления мифа, связанности личности с довлеющими над ней нормами родовой морали, возрастала степень самостоятельности, свободы выбора» [161. С. 228].

Особую актуальность в эллинистическую эпоху получила разработка свежих философских идей, когда явственно обозначилась проблема новой ипостаси философии. Ни одна из наук, получивших к этому времени статус τέχναι (частных научных дисциплин), не способна была решить насущные проблемы, среди каковых были: что есть человек, какова его природа и как ему жить? По-прежнему свою актуальность не утратили и кардинальные проблемы натурфилософии. Задачи такого объема могли быть решены только при использовании соответствующих подходов. Поэтому новые философские проекты теперь сосредоточены на разработке новой методологии, поскольку «старая метатеория с помощью новых наук была беспощадно отброшена» [384. S. 42].

В эллинистическую эпоху сформировалась необходимая для развития научного знания среда, питавшая атмосферу творчества. Философская мысль, оказавшись в пространстве эллинистическо-римской культуры, и будучи генетически связана с предшествующей философской традицией, пребывала в состоянии продуктивного диалога с ней, поэтому стоицизм можно назвать детищем этого культурно-исторического диалога.

Изменение в эллинистическую эпоху общей парадигмы гуманитарного знания – речь идет о кардинальной смене системно-структурной (онтологической) парадигмы на антропоцентрическую и, вместе с тем, функциональную парадигму – высветило фундаментальный характер таких культурно значимых феноменов как образ, концепт, понятие. В теоретическом плане, особенно в условиях нового видения субъектно-объектного отношения, решения требовала проблема создания обновленного философского языка для описания реальности, что вело, прежде всего, к необходимости вникнуть в суть самого языка как уникального феномена. Рождалась новая, «философская» риторика, к созданию которой стоики имели прямое отношение. Интенсивно происходило освоение культурных символов эллинизма посредством категорий и форм древнегреческого языка, получивших развитие, как в художественных, так и в философских текстах. Обсуждение же темы идеальных образов и осмысление своеобразия способов их передачи как с помощью слов, так и посредством различных художественных средств с неизбежностью должно было вызвать к жизни новую «импрессионистскую» оптику и новую метафизику. При этом статичное описание неминуемо обретало динамическую доминанту. Поэтому столь полезен параллельный анализ слов-имен, как языковых феноменов и имен-понятий, как феноменов философии.

ГЛАВА 2. ФИЗИКА СТОИ КАК ОСОБАЯ ФОРМА АНТИЧНОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ

2.1. ПРОБЛЕМА НАЧАЛ В СООТНОШЕНИИ С ПОНЯТИЯМИ «ПРИРОДА» И «ПНЕВМА»

Что общего в представлениях стоиков о мире с их предшественниками – раннегреческими фисиологами, и как и в чем именно старые парадигмы обретают новые черты? Внешне картина мира, как ее представляли стоики, вполне укладывается в рамки традиционной и отвечает духу всего античного миросозерцания, с его первенством начала эстетического. Провозглашая тезис о телесности всего, стоики подчеркивали великолепие мира, создавая образ природы-художницы [31. P. 292. Fr. 1.61]. Возникает парадигма мирового творческого начала (τὸ δημιουργῆσαν), которое чем-то напоминает творческую природу (φύσις δημιουργοῦσα) человека [SVF II 599].* Поэтому душа как источник творческого начала в человеке есть связующая нить, соединяющая человека с миром. По аналогии с душой, располагающейся в теле человека и имеющей господствующую часть, мировая душа как господствующая часть божества занимает особое место в мире – его центр.[9] При этом божество θεός неотделимо от мира (природы) φύσις'а.[10] Поэтому не случайно в концепции стоиков «мир рассматривается как бы в двух ракурсах – физическом и теологическом» [94. С. 274]. Действительно, здесь представлен особый угол зрения. В центре концепции стоиков образ огня; но что такое этот огонь? Как субстрат он телесен, но в качестве принципа обновления мира обретает иные свойства. Нередко «огонь» Гераклита отождествляют с «огнем» стоиков – это результат того, что «в позднеантичное время на Гераклита смотрели глазами стоиков» [255. С. 191].

Вопрос об оригинальности стоической идеи отождествления Логоса с вселенной – дискуссионен. Так, А. Лебедев приводит доказательство для метафорического понимания гераклитовского Логоса не как «структуры» или «закона» мира, а как «самого универсума» –

* Здесь и далее приводятся ссылки на издание Арнима в соответствии с принятой системой сокращений.

толкования достоического, засвидетельствованного уже у Платона [198. С. 67]. Но акцент на образ огня в учении стоиков о мировом пожаре как на активном формообразующем принципе требует отказаться от одностороннего – структурного понимания стоического универсума. Здесь речь идет о системном принципе, поскольку он выступает демаркацией периодов мира. Образ огня свойственен всей стоической традиции. Отметим представление Клеанфа об огненной сущности мира, проявляющейся по-разному в неодушевленных телах и живых существах [29. Фр. 11. 15. 40]. Заслуживает внимания мнение Ф. Сольмсена о том, что это идея именно Клеанфа, а Цицерон воспринял ее через Посидония [450. P. 265].

Идее центрального огня, напоминающего образ срединного жертвенного огня (πῦρ ἐν μέσωι) у пифагорейцев [Dox. Graec. 336] сопутствует идея ритмичности пространственно организованного космоса, поскольку центр мира назван перворитмом (τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν) [DK 44 B7]. Мы узнаем знакомый мифологический образ огня, но на первый план выходит его рациональная природа как мирообразующего принципа и руководящего начала, поскольку огонь назван Логосом. Не следует также забывать, что для стоиков Логос не только выражение стихии Бытия, но и «стихии мысли», если следовать выражению М. Хайдеггера [324. С. 193].

В значительной степени историк эллинистической философии имеет дело с интерпретацией образов и мифологизированных понятий, а не чистых понятий. Вместе с тем сама по себе идея Логоса явилась наиболее действенным средством против мифопоэтической традиции. Эта идея в большей степени греческая, хотя можно обнаружить и восточные элементы в стоическом учении о содружестве логоса и пневмы. Поэтому в научном споре об истоках Логоса стоиков, более прав Дж. Моро, который в «характерной ассимиляции λόγος'а и πνεῦμ'ы» отказывается видеть «транскрипцию индуистских спекуляций, использующих идентичные термины "atman" "brahman"», поскольку стоическая теория логоса «перенимает наследие платонизма», оставаясь тем самым верной греческому рационализму [421. P. 188]. Это-то как раз и интересно, что стоики, отнюдь не чуждые восточной традиции, все же явились проводниками греческой и, используя идеи и понятия восточных школ, ме-

тодически выстраивали рационалистическую конструкцию новой греческой ментальности.

Проблемным в концепции Стои является понятие начал, демонстрирующих присутствие в мире пассивного и активного принципов. Между тем, непротиворечивая интерпретация учения стоиков о началах необходима. Пассивный принцип (Зеноново понятие бескачественной или первичной материи, лишенной формы) обозначался термином πρώτη ὕλη. Идеи стоиков о бескачественной материи не оригинальны. Они напоминают представления Эмпедокла, стремившегося сохранить идею становящегося космоса, об элементах мира. Он, как полагает А.В. Семушкин, считал, что «в фундаменте бытия лежит субстанциально-бескачественная природа достихийных элементов» [270. С. 99]. Кроме того, понятие первичной материи Зенона напоминает платоновское понятие «χώρα», имеющее значение вместилища начала. У него те же характеристики: вечность, отсутствие качеств, в нем присутствует оттенок значения материи как небытия. При этом стоики следовали за Анаксименом, который, как отмечал, П. Таннери, «первый, безусловно, признавал единство материи» [299. С. 158]. Все указывает на то, что стоики стремились отказаться от идеи субстанции – «слепой материи», не отказываясь от принципа материальности мира как качественного своеобразия. Тем более, что, как пишет Д. Хам, «мы ничего точно не можем сказать о том, как стоики пришли к мысли о применении термина *οὐσία* (субстанция) исключительно к материи» [389. С. 40]. Специфически стоический подход заключался в признании материальности как действующего, так и страдательного начал, ибо пневму, логос и бога Зенон отождествлял с материей [SVF I. 87].[11] Повидимому, смысл этого отождествления – в отказе от поиска дополнительных причин движения [42. VII. 150; 31. P. 313. Fr. 20]. Поэтому если стоики понимали начала в качестве принципов организации сущего, то не в аристотелевском духе, а в эмпедокловом – «как центры деятельных сил, а не физические стихии» [270. С. 96].

Первоматерия не являет собой субстанциальную и неизменную первостихию. Имеется в виду взаимодействие с активным, родственным по природе принципом. Стоики искали не нечто устойчивое, а скорее причину постоянных изменений. Поэтому не являются

противоречивыми свидетельства традиции, подчеркивающие тоническое (τόνος), создающее вибрацию свойство материи: «Начиная с Фалеса и Пифагора ... также и стоики считали всю материю сплошь превращаемой, подвижной, перемещающейся, вечно мечущейся, текучей» [31. P. 307].

Хотя идея начал в истории античной философии не нова, но у стоиков она отличается оригинальностью. Вместо первенствующих «начал» в физике ионийцев, в концепции Стои получают развитие понятия «*телесное*» и «*бестелесное*». Ряд исследователей (А. Грэзер, М. Форшнер, Дж. Христенсен, А. А. Столяров) полагают, что «начала», так же как и категории, следует считать относящимися к разряду «бестелесного». Это «функциональные понятия, которым не соответствует никакая реальность» [293. С. 104]. Из данного положения следует вывод: «В стоическом космосе реально существует только одно, единое начало: огненный бог-логос и он же – космос, который, стало быть, сам для себя является денотатом» [293. С. 104]. Вышеупомянутые исследователи исходят из того факта, что не существует никакого реального денотата понятию «начало». Другие ученые, среди которых Э. Брейе, М. Поленц, Э. Целлер, придерживаются того взгляда, согласно которому «начала» представляют собой тела. Столь противоречивые мнения обусловлены двусмысленностью текстов (в ряде рукописей слову «начала» сопутствует слово «тела»). Кроме того, одно высказывание Посидония некоторые понимают как подтверждение представлений стоиков о бестелесности начал. Так Посидоний подчеркивал, что λογος (деятельное начало – τὸ ποιοῦν) и субстрат (страдающее начало – τὸ πάσχον) могут быть отделены только мысленно (ἐπινοία μόνον). Отсюда следовал вывод, что они суть не более чем бестелесные конструкции ума [59. Fr. 92]. Мы полагаем, что точка зрения Посидония лишь подтверждает мнение, согласно которому сами начала – нечто телесное в их единстве. В чем же смысл различения начал? Возможно, мы имеем дело с двумя периодами в развитии концепции – идея бестелесности начал, как отмечает А. А. Столяров, появилась только у Посидония [293. С. 104]. Все же есть основания полагать, что существует более глубокий смысл данного различения. Безусловно, стоики наследовали и Аристотелю в вопросе о началах, но в чем именно? Аристотель подчеркивал такую характерную особенность действующего

начала как «лишенность», причем далекую от сущности [7. Физика I. IX. 192 a]. Кроме того, он говорит о пневме как действующем начале, подчеркивая ее нематериальность. Здесь мы наблюдаем проявление устойчивой парадигмы античного философского дискурса, характерного также и для стоиков. Вместе с тем, есть и особенности. Не отступая от идеи единого материального принципа, свойственного обоим началам, стоики вводят понятия «телесный» и «бестелесный», чтобы различить их в функциональном отношении (в развитие идеи Аристотеля о том, что материя не может быть действующим началом). Отметим, на наш взгляд, главное: в концепции стоиков можно обнаружить нечто похожее на тенденцию, проявившуюся некогда у Эмпедокла, – учение о космосе формировалось у него «в русле ценностно окрашенных представлений» [270. С. 96]. В самом деле, протест против субстанциального подхода к проблеме мироздания объективно вел к отходу от последовательно проводимого монистического принципа: у Эмпедокла это выразилось в «дуально-иерархическом принципе», который (что очень важно!) предполагает смену онтологического статуса все тех же известных стихий – огня, воздуха, земли и воды. При этом огню отводилась особая роль: стихия огня – верхняя (деятельно-активная, духоподобная). Суть «превращения» стихий в учении Эмпедокла очень точно подмечена А. В. Семушкиным: «Их природа не субстанциальна, а функциональна» [270. С. 97]. Этот же «функциональный» аспект, все объясняющий, мы можем предполагать и в концепции стоиков, тем более, что у них наблюдается последовательное стремление к монизму, хотя вряд ли можно говорить о том, что стоики, отходя от платоновского разрыва между материей и формой, радикально преодолевали их дуализм, как считает В. Гольдшмидт [385. P. 18]. Скорее в концепции Стои, постулирующей активный и пассивный моменты, фиксируется такое качественное своеобразие самобытной природы, как двойственный ее характер. Здесь то же, что и у Аристотеля, общая интенция философствования которого выявляет «двойственность самой природы, обладающей активным и пассивным началом», но: «здесь нет дуализма» [257. С. 433].

Проблема начал может быть интерпретирована через анализ понятия «*природа*». Как содержательно соотносятся принцип единства и указание на двойственность природы? Уже в самом понятии при-

роды и в специфике его трансляции у стоиков выявляется оригинальность подхода. Понятие природы у стоиков является главным фактором единства мира (на разных его уровнях) и связующим элементом самого учения, соединяя различные его части. Отмечается, что существующее различие в определениях *природы* обусловлено многоаспектностью рассмотрения. Выявляется функциональный подход к объяснению природы. Так, двойственность природы обусловлена функциональным различием. Первая функция описывается просто термином ἕξις (структура, состояние), вторая – ἕξις ἐξ εαυτῆς κινουμένη (структура, движущаяся из самой себя). Гришин характеризует эту функцию как «причину развития» [130. С. 23]. Полагаем, что это функция, обусловленная порождающей способностью пневмы, одновременно являющейся и причиной развития. Таким образом, собственно функций две – конституирующая и порождающая. Первая относится к структуре и отвечает статическому принципу, вторая же, имея отношение к развитию, – отвечает динамическому. По Оригену, вторая функция присутствует уже на растительном уровне [SVF II 988].

Вместе с тем, понятие «*природа*» связано с понятием «*движение*». Разные виды движений отличаются функционально. Постулируется абсолютная зависимость (жестко проводимый принцип причинной связи) от движений внешних объектов только неодушевленных предметов (уровень ἕξις). Тяжесть у камня есть следствие его структуры, но его движение имеет и внешний стимул. Сообщение Симплиция о трех видах природ выстраивает ряд – структура (ἕξις), природа (*φύσις*), душа (*ψυχή*) [SVF II 499], который соответствует разным уровням бытия: неживая природа (камень), растения, животные, человек. Термин «природа» здесь должен подчеркнуть специфику растительного уровня, уже выходящего за рамки просто ἕξις. Логично предположить, что и делает Инвуд, что высший уровень включает в себя все низшие [391. P. 19]. Гален называет природу также теплой пневмой, поддерживающей и совершенствующей человека [SVF II 1133]. Таким образом, выявляется еще функция – сохранения достигнутого уровня и его совершенствования, – что относится преимущественно к человеку. Эта функция перекликается с *οἰκείωσις* – понятием, выражающим идею приспособления. Кроме того, животное имеет дополнительные свойства – чувство и импульс, а человек – разум.

Еще один аспект рассмотрения *природы* обусловлен диалектикой понятий «*часть*» и «*целое*». Согласно Цицерону, различаются природа всеобщая и собственная (в обычной интерпретации – частная), но Хрисипп утверждал о важности и той и другой. Важно, что речь идет о соотношении этих видов природы. Хрисипп говорит о соотношении частей тела с целым: «πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν» [SVF II 550]. Сложна в семантическом отношении категория σχέσις. Этим термином обозначалось явление соотношения, связи объектов (субъектов, явлений). Термином *σχέσις ποιοῦ* обозначалось соотношение, связанное с качественным своеобразием субъекта (объекта). При явном осознании стоиками сложности уровней природы, у них не было специальных терминов для их обозначения. Для обозначения природы как олицетворения всеобщего они использовали следующие – Зевс, Логос, творческий огонь, провидение.

Д. Хам, проанализировавший представления о началах Платона и Аристотеля как вероятных предшественников стоиков, констатировал невозможность сведения концепции Стои к тому или другому. Скорее можно говорить о синтезе элементов учений обоих философов в учении стоиков, точнее о слиянии космологической и биологической теорий. При этом Д. Хам отрицает простое заимствование и отмечает, что «стоики придали новое направление в корне несопоставимым элементам, таким образом, что они могут служить основой новой космологической системы» [389. С. 48]. Действительно, уже Аристотель (это отмечает Д. Хам) универсализирует концепт движущей причины, вводя в свою концепцию перводвигатель [389. С. 41]. В самом деле, стоики пошли дальше по пути универсализации подобного концепта, могущего символизировать действие наиболее общего принципа (в содержательном смысле телесного) как активной движущей силы, использовав при этом комплексный синтез идей предшественников. При этом они отказались от практики умножения принципов, в отличие от Аристотеля, дополнившего движущую причину еще и конечной.

У стоиков речь идет не о переходе от хаоса и аморфности к структуре, но о смене структурных состояний. Причем при переходе в динамическое состояние «структурное» сменяется функциональным. Неопределенность снимается.[12]

С. Самбурский назвал стоиков за их физику творцами концепции термодинамических процессов в неорганической природе [444. P. 133]. Остановимся подробнее на отдельных моментах этой концепции. Прежде всего, эллинистические философы подчеркивали роль тепла в живом организме: тепло и душа-дыхание (*τὸ πνεῦμα*) взаимосвязаны. Гален сообщает: «... материя, свойственная душе, – это "пневма"» [SVF II. 787]. В то же время пневма пронизывает весь мир, заполняя собой все пространство между телами и сами тела, не оставляя нигде пустоты. Александр Афродизийский, ссылаясь на Хрисиппа, пишет: «Он предполагает, что вся природа объединена пневмой, которая пронизывает ее, и посредством которой мир связан воедино и сцеплен» [SVF II. 473].

Всепроникающая пневма – это связующий активный элемент, цементирующий мироздание, знаменующий его единство. А. А. Россиус, анализирующий поэму Арата с точки зрения того круга идей, который свойственен ему и Клеанфу в связи с «субстратной» функцией Зевса, отмечает, что предыстория этой функции, выражающейся в том, что Зевс по самой своей природе не может быть не названным, обнаруживается у милетцев. Так, по его мнению, «пневма Анаксимена как субстрат у стоиков становится тем качеством космоса, которое объединяет все его части в единое целое» [258. С. 22].

Различие же между органической и неорганической природой зависит от комбинаций пневмы, степени ее присутствия и «поведения» на разных уровнях мира. Ее значение в формировании и развитии мира не просто постулировалось стоиками. Они пытались дать определение ее характерному свойству – силе образования связи (сцепления). В последней они видели знак особой активности пневмы, противопоставляя ее пассивным элементам – воде и земле: «Пневма и огонь связывают воедино и себя и еще все остальное, тогда как воде и земле, для того чтобы соединить их вместе, требуется еще что-то» [SVF II. 440]. Проводится мысль о самодостаточности пневмы, которая благодаря своей соединяющей способности присутствует повсюду. Характерны общие черты стоической концепции и учения древнекитайских философов о «пневме». Иероглиф qi («ци» – «пневма») означал также «эфир», «дыхание»,

«дух», «энергия», «жизненная сила», «нрав», «материя». Понятие «ци», являясь основной категорией китайской философии, выражало идею субстанции, существенными свойствами которой были: спонтанность, континуальность, динамизм, энергетизм, витализм и, наконец, пространственно-временной характер. «Ци» определялось как бескачественное первовещество, свойственное периоду Хаоса, и именовалось также «Великой пустотой» (беспредельностью). Так же как у стоиков, выделяются три смысловых уровня «ци»: космологический (универсальная субстанция), общеантропологический (пневма связана с процессом кровообращения) и психологический (пневма как психический центр, роль которого выполняет сердце «синь» и особая тонкая субстанция (философ Ван Чун (1 в. н. э.) трактовал «ци» как воплощенное в духовном начале утончение). Это понятие оформляется в категорию в IV в. до н. э. (Мэн-цзы) и IV–III вв. до н. э. (Чжуан-цзы), но сохранились упоминания, относящиеся к V и даже VIII векам. Таким образом, это очень древнее понятие, появившееся, возможно, еще до времени досократиков. Традиция свидетельствует, что некий сановник Чжоу (VIII в. до н. э.) объяснял землетрясения нарушением порядка взаимодействия «ци» Неба и Земли. Важно, что в данном объяснении преобладала идея взаимодействия, доминирующая и в стоической концепции. Для представлений IV в. до н. э. характерна трактовка «ци» как единого субстанциального начала, «пронизывающего тьму вещей» [178. С. 431]. Появляется и иррациональный момент в интерпретации «ци»: она «такая "малость", что не имеет ничего внутри [себя] и одновременно такая "огромность", что ничто [не остается] вне [нее]» [178. С. 431]. Эта иррациональная атрибутика, вообще свойственная «дао», напоминает описание пневматической структуры мира у стоиков. Кроме того, «ци» выражало порождающую способность «дао», будучи соединенным с понятием «цзин» (семя, семенная душа), аналогично семенным логосам стоиков. В IV веке «ци» отождествлялось и с душой (трактат Си цы Чжуань). В «Мэн-цзы» момент единения телесного и духовного («мысленного» – «цзин») сосредоточивается на моральном понятии «долга» [178. С. 432]. Таким образом, концепция пневмы была широко распространена на рубеже IV–III вв. до н. э., что подчер-

кивает роль эллинистической эпохи в репродукции и трансляции этой идеи. Возможно, это ареальная и, может быть, даже стержневая идея осевого времени, нашедшая и впоследствии своих адептов, что интересно с точки зрения истории идей в контексте мировой культуры.[13]

Рассуждения стоиков о пневме отличаются тем, что кроме описания ее свойств они называли и две основные функции пневмы. Первая функция – это напряжение, без которого ни сама пневма, ни активные огонь и воздух не обрели бы своей связующей силы. Напряжение (*τόνος*) в учении стоиков превратилось в качественную характеристику глубокой внутренней связи материальных тел и залогом их стабильности. С другой стороны, именно функция напряжения придает динамический характер бытию (термин А. Ф. Лосева «динамический тонизм», употребленный им для описания специфики русской христианской онтологии, прежде всего, в учении Владимира Соловьева, наиболее точно передает суть подобного рода ментальности), а учение стоиков при этом напоминает еще и концепцию физического поля в современной науке. Второй функцией пневмы стоики называли способность придавать всем материальным объектам печать их специфических качеств. Эта функция может быть названа «порождающей».

Что касается нового подхода стоиков к физическим проблемам, то, возможно, они и основывали свои рассуждения на доказательствах атомистов. Но стоики, выступив против идеи неделимых атомов, выдвинули свою концепцию плотного континуума, состоящего из недифференцированной материи, частички которой – атомы – способны к бесконечному делению. Очевидно, что стоики пытались решить по-своему некоторую научную задачу.

Принцип комбинации они заменили принципом синтеза: пневма трансформирует мельчайшие частицы материи в материальные образования-тела с определенными свойствами. При этом важную роль играет соотношение двух активных элементов в смеси и, в конечном итоге, – степень разреженности пневмы: качество же рожденной материи или смеси состоит «в пропорции воздухо-подобной и огненно-подобной сущностей» [SVF II 787]. Понятие *ἡ κρᾶσις* «полное смешивание», «слияние» означало, что

частицы способны проникать друг в друга, сохраняя субстанцию (в понимании стоиков – материальную основу вещей) неизменной. Если Аристотель полагал, что одна капля вина не смешивается с десятью тысячами кувшинов воды, ибо в результате получается не смесь, а просто преобладание одного из элементов, то стоики говорили о способности проникновения капли моря сквозь весь универсум при сохранении качества вещества. Одна субстанция способна занять место другой. Тела не привязаны к определенному месту, они взаимозаменяемы. «Полное смешивание, – писал Хрисипп, – вызывает экспансию мельчайших количеств [вещества] в область более крупных количеств, вплоть до самых пределов субстанции. Любое место, занимаемое каждым из них, занимается ими вместе» [SVF II 473]. Такое вторжение частиц друг в друга – «нет частицы среди них, которая не содержала бы своих частей во всех остальных»– обусловлено свойствами пневмы, прежде всего способностью к особого рода движению – тоническому (*ἡ κίνησις τονική*) [SVF II 477].[14] Таким образом, речь идет о сосуществовании движения и покоя.

С какой же проблемой столкнулись стоики? Прежде чем ответить на этот вопрос, а также на вопрос о том, как они решали эту проблему, отметим, что уже досократики пытались осмыслить некоторые эмпирические факты и выдвинуть на их счет собственные концепции. Так, стихии, согласно учению Эмпедокла, тоже проникают друг в друга: «Они те же самые, но, пробегая друг сквозь друга, они становятся то тем, то иным, оставаясь непрерывно и вечно тождественными себе» [24. Фр. 31 B17].[15] Проблема тождества и сохранения качества в мире, подверженном гибели в мировом пожаре, должна была иметь особое значение (хотя она волновала умы и Анаксагора, и Демокрита) и представляла значительные трудности как для Эмпедокла, так и для стоиков. Проблема сводилась, в конечном счете, к вопросу о *сущности*.

Противоречивые свидетельства доксографов не позволяют с большой точностью воссоздать подлинные мысли стоиков, но вместе с тем эти же противоречия могут оказаться полезными для интерпретации таковых мыслей. Комментаторов очень беспокоил вопрос (и это могло особенно интересовать богословов, заботящихся

о проблеме сохранения сущности) о том, насколько мир остается тем же самым? Таким образом, проблема тождества возникала и на микро-уровне (теория смесей) и на макро-уровне при решении вопроса о том, насколько мир остается тем же самым.

Главное противоречие у стоиков Ориген в сочинении «Против Цельса» как будто усматривал в том, что мир остается тождественным себе, а вот содержание его характеризуется как «неотличимое» [SVF II 626]. Одновременно он утверждал, что миры неотличимы друг от друга не только по сущности, но и по акциденциям [SVF II 628].[16] Александр Афродизийский, тем не менее, сообщает о том, что отличия все же есть, но они касаются лишь внешних привходящих свойств (акциденций) [SVF II 624]. Характерна терминология, которую используют комментаторы стоиков. Симплиций, например, сообщает, что, по крайней мере, Хрисипп утверждал о том, что мир должен возродиться из огня. Восстановление всего (ἀποκατάστασις) предполагает, прежде всего, возрождение его (παλιγγενεσία). Более того, речь в свидетельствах древних комментаторов идет о превращении (фр. 605) и взаимопревращении всех вещей. Так Юстин, передает, что в учении стоиков описывается «превращение всех (вещей) друг в друга» (τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς) [SVF II 614]. По-видимому, аргументы противников заставляли стоиков искать дополнительные объяснения. Так, по сообщению Ипполита, речь у стоиков шла об очищении мира (совсем в духе пифагорейцев). Значимым, на наш взгляд, является сообщение Евсевия о том, что речь идет не о гибели, а о превращении мира [SVF II 601]. Ипполит также сообщает об идее возникновения «другого» мира в результате гибели прежнего [SVF II 598]. Ситуацию несколько проясняет Симплиций, по свидетельству которого стоики исследуют (ζητοῦσιν) вопрос о том, что же на самом деле должно происходить в результате воспламенения – сохранение тождества сущности или изменение. В первом случае «я останусь одним по числу теперь и тогда», во втором – «я буду различен в еще одном, потом еще одном мироустроении» (εἰς ἄλλην καὶ ἄλλην κοσμοποιΐαν διαφοροῦμαι) [SVF II 620]. Причем Симплиций добавляет: «в силу распорядка», то есть естественного хода вещей в мире. Текст Оригена показывает, что стоики говорили о возрождении не того же самого мира (ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ

ὁ αὐτός), то есть тождественного, – так понимал их Ориген, – а «похожего» (термин *ἀπαράλλακτος*). Употребление последнего термина вызывало его недоумение: стоики почему-то предпочитали утверждать, что мир содержит не то же самое, а неотличимое. В чем же здесь дело? Особое внимание, как всегда, следует обращать на терминологическое оформление концепции Стои. Данный термин, на наш взгляд, следует переводить не как «неотличимое», а как «похожее». Стоики намеренно используют особый термин, противопоставляя его «тождественности» (ταὐτότης). Префикс *ἀ-* помимо отрицания, фиксирующего отсутствие признака, обозначаемого морфемой, выступает также и в роли α copulativum (альфа связующая), означая при этом схождение, совместность, что вполне в духе стоического понимания и не нарушает общего мировоззренческого контекста стоических учений. Похожесть содержит момент субъективного восприятия, не лишенный также некоторой неопределенности. Не случайно в тексте Оригена, в котором повествуется о появлении в новом мире вновь Сократа, при прилагательном *ἀπαράλλακτος* употреблено неопределенное местоимение τις «некто», похожий на Сократа [SVF II 626]. Тем самым подчеркивается наличие некоторого отличия. К такой трактовке термина склоняет и фрагмент 624. Приводимые здесь слова Александра Афродизийского неубедительны и представляют собой скорее его интерпретацию, чем буквальную передачу мнения стоиков. Комментатор говорит то о полном тождестве, то об отличии лишь акцидентальных свойств миров. В другом месте текста Оригена прямо указывается на то, что «некоторые [стоики], хотя и чтят догму, утверждают, что очень незначительное изменение (*παραλλαγήν*) все же происходит и в сам период воспламенения, и после него» [SVF II 626]. После этих слов в тексте следует высказывание: «Как полагают, все это подчиняется диалектическим (то есть имеющим характер различения) необходимостям». Наконец, отметим, что префикс *ἀ-* выступает еще и в значении усиления качества – α intensivum (альфа усиливающая), а, следовательно, во фр. 626 речь может идти в каком-то смысле даже о различении (παράλλακτος), но особого свойства. В пользу данного предположения говорит и использование глагола διαφοροῦμαι «я буду различен». Если к тому же принять во внимание весь мировоззренческий контекст Стои, выра-

женный также и во фрагментах, посвященных проблеме тождества миров, и сводящийся к манифестации появления нового качества, ибо очередной мир – новейший мир (νεώτερον) [SVF II 622], то станет ясно, что стоики остерегались мысли о полном тождестве, что вполне соответствовало и их настороженному отношению к понятию «сущность». Для сравнения вспомним М. Аврелия, утверждавшего, что природа обязательно создаст что-нибудь другое, чтобы мир был всегда юным (νεαρὸς ᾖ ὁ κόσμος) [40. Marc. Aur. VII 25].

Проблема, которая затрагивается здесь стоиками, актуальна и поныне, чрезвычайно интересна и столь же сложна. Она касается отношений тождества, которые Ю. С. Степанов назвал «константой мировой культуры». В ходе дискуссий происходит уточнение способов применения понятия «тождественность». В частности, рассматривается вопрос о том, необходимы ли качественные признаки (условия) для того, чтобы некий объект *a* был необходимо тождественен объекту *b*. Так, С. Крипке предлагает разграничить понятия идентичности (как случайного совпадения) и тождества (как жесткой необходимости) в рамках теории идентификации объектов в разных возможных мирах [288. С. 353–355]. Вряд ли можно говорить применительно к концепции стоиков о варианте случайного тождества. Здесь больше подходит модель Хайдеггера, выражающая его идеи о настроенности бытия, имеющей экзистенциальную структуру проекта. Так, он отмечал, что тут-бытие не тождественно себе, а представляет собою собственную возможность, раскрывается как проективное.

Предположим, что стоики рассматривали вопрос о тождестве всех возможных миров с точки зрения своей физической концепции. Вопрос этот приобретает смысл, если иметь в виду диахронический процесс, представлять действительность как динамическую систему. Ю. С. Степанов пишет об этом следующее: «Если же система охватывает динамику, "диахронию", процесс, процедуры (в частности процедуры открытия и доказательства), то тождество – это заключительный этап некоторой предшествующей серии отношений и выражающих их операций. В этом смысле тождество – интереснейший, более того, необходимый объект исследований» [288. С. 42]. Мнение о том, что имена богов являют собой модель отождествления (черта, свойственная культуре вообще), представляется убедительным.

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

и стоиками. Поскольку речь шла о мирах, существующих в одной системе координат (одновременность существования), принимались во внимание лишь акциденции, и можно было говорить об одном мире (определенной совокупности свойств), но если необходимо было учитывать пространственно-временные рамки (разные системы координат), то тогда следовало бы признать наличие разных миров. Согласно стоикам, мир обязательно приемлет в себя «различение» [SVF II 638]. Они явно избегали понятия тождества, предполагающего абсолютизацию сущности.

Проблема тождества, как она рассматривалась стоиками, связана с вопросом об универсалиях. Преломление этих идей через спор реалистов с номиналистами обнаруживается в их обоюдной критике. Средневековыми реалистами существование единичных вещей объяснялось чисто формального характера индивидуализацией единой тождественной субстанции. Как известно, ответ Гильома на критику Абеляра сводился к идее общности индивидов, существующей, якобы, за счет сходства или подобия универсалий, выступающих в качестве сущностей единичных предметов, а не тождественности сущностей. Тождество в этих спорах также заменялось понятиями сходства или подобия.

Понятие «мир» соотносим с понятием «период» (*περίοδος*) в концепции Стои. Он означает включение в себя некоторого объема, его можно представить как вместилище событий и он подчеркивает связь событий с космологическим целым. Космологический характер периода заключается в том, что он воспринимается как закономерность. Период предполагает смену этапов, это не единичный цикл, поэтому он выступает как типологизированный этап некоего процесса. Понятие это описывает не только обобщенный момент времени, но и содержит намек на пространственную протяженность, ибо ὁδός – это «путь». Конец предыдущего этапа содержит ростки нового, ему соответствует идея ожидания нового, создается ситуация предвидения. Понятие и термин «период» можно сравнить с русским словом «пора», семантика которого несет в себе «отпечаток архетипических космологических представлений о времени как пространстве бытия» [346. С. 50]. В концепции Стои представлен тот же архетип, полнота содержания которого

обеспечивается моментом всеобщности, имеющим отношение как ко времени, так и к пространству. Но архетипическое здесь у стоиков имеет свою специфику: оно обретает рационалистические черты, благодаря приписыванию периодам ряда свойств.

Так, Филон Александрийский сообщает об упоминаемых стоиками «периодических переменах», которым подвержен мир [SVF II 620]. Но космические периоды, в понимании стоиков, возобновляются ритмически. Гален упоминает о таком, признаваемом стоиками свойстве космоса, как способность «двигаться в определенном ритме и порядке» [SVF II 638]. Следовательно, речь идет не о том поступательном развитии, которое означает прямолинейный процесс по восходящей линии (точка зрения неприемлемая и для Эмпедокла) и не о движении по кругу, предполагающем воспроизведение того же самого (то есть некой сущности), а предполагается переход на качественно новый уровень (что напоминает движение по спирали). О том, что идеи стоиков противоречили привычным представлениям о последовательности событий, сообщает Филон Александрийский [SVF 619]. Идея волнообразных процессов, представляющих собой основной механизм обновления мира, вообще его функционирования, была главной идеей стоической физики. Ведь стоики говорят о том, что каждый очередной мир лучше и прекраснее предыдущего, ибо он самый новый. Таким образом, *период* в концепции стоиков означает не цикличность как простое возвращение к первоначалу, тождественность, а именно «периодичность» как процесс, знаменующий возникновение нового. Здесь же возникает проблема единого и многого. Филон сопоставляет учения Эмпедокла, Демокрита и стоиков, отмечая, что, по мнению первых, миров много, а, по мнению стоиков, мир – только один [SVF II 619]. Вместе с тем сам факт многократного восстановления мира должен свидетельствовать о признании множественности. Древние мыслители недоумевали – ведь восстановление мира происходит многократно (беспредельно и бесконечно) [SVF II 625]. Более того, должно появиться бесчисленное количество Зевсов [SVF II 632]. По мнению же самих стоиков, в данной концепции нет противоречия. Преобладающей тенденцией мирообразования (в терминах Эмпедокла) выступает стремление к стройности и размеренности

(ритмичности), достигаемой через Любовь как желание восстановления первоначального состояния и Дружбу как согласие между элементами мира [SVF II 622; II 601]. Здесь нет ценностного различения бытия, его раздвоения, как, например, у Эмпедокла. Огонь – олицетворение единства, а мировой порядок, обусловленный дружественным расположением элементов и строящийся по принципу равноправия (ἰσονομία), – воплощение множества [SVF II 616]: все это свидетельства совершенства мира. Мы полагаем, что утверждение стоиков о том, что мир остается тем же самым, равнозначно утверждению о том, что он един. Таким образом, здесь речь идет не о сохранении сущности, как того желали бы многочисленные оппоненты стоиков, и даже не о единственности мира, а лишь о сохранении целого. Не случайно мир возрождается (палингенесия) как «всецелая сущность» (τῆς συμπάσης οὐσίας). Префикс συμ- (συ-, συγ-, συσ-), имеющий значение «совместности» и употребляемый здесь стоиками, чрезвычайно значим. В связи с этим наиболее существенным моментом является объявление впервые стоиками космоса системой (σύστημα: κόσμος ἐστὶ σύστημα [SVF II 529]. Здесь мы вполне согласны с мнением С. Самбурского, предполагающего, что стоики создают не просто образ мировой системы, а формулируют нечто вроде физического закона о замкнутой системе. Действительно, суть такой модели заключается в ее независимости от внешней среды, в непроницаемости для внешних воздействий. В этом пункте можно обнаружить основания для перехода к возможным следствиям для этики стоиков (ведь не что иное, как особую систему представляет собой сам человек). С представлением о мире как о системе связаны идеи о его самодостаточности и взаимопревращении его составляющих.

Мир, как явление из разряда «самодостаточных» (ἐξ αὐτοτελῶν) сущностей, ни в чем не испытывает недостатка (ἀνενδεής). Именно такая семантика сущности мира позволяет говорить об идее мира как «закрытой» системы. Данная интерпретация подтверждается и самим характером античной критики. Так, Александр Афродизийский в сочинении «О душе» критикует понятие стоиков «тоническое движение» и (монистический) принцип «однородности», как приводящий в движение самого себя и не терпящий воздействия про-

тивоположных движений [SVF. II 634]. По стоикам, вещество около времени порождения мира «стягивается в себя само» [SVF II 618]. Именно потому, что мир есть собственная возможность.

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

У стоиков вырабатывается представление о структуре мира: структура (ἕξις) отождествляется стоиками с умом мира, то есть, как наиболее продуктивное свойство выделяется интеллект [SVF II 634]. В этом стоики, казалось, недалеко ушли от Эмпедокла, связывающего с умом тончайшую часть эфира, но в рамках спекулятивных построений они систематически проводят саму идею структуры мира как физического понятия. Кроме того, постулируется мысль о том, что разум (будучи явлением структурного порядка) – имеет характер всеобщего признака. Хрисиппом была написана книга «О структурах, связующих элементы». Структура отмечается в качестве причины образования качества [SVF II 449]. В психологии Стои термин ἕξις обозначает состояние (души): ее разумность или неразумность» [SVF II 173].

А. А. Столяров справедливо переводит ἕξις как «структура», отмечая трехуровневое «пульсирование» пневмы, проявляющее: 1) единство структуры, 2) стабильность миропорядка, 3) единство

наличного в данный момент космоса [26. С. 244]. Добавим только немаловажный, на наш взгляд, момент: это «пульсирование» происходит в рамках «целого», выдавая системный характер происходящего в мире. У Галена мы встречаем идею отождествления тонического движения с видом энергии [SVF II 450]. Здесь же речь идет о «пути "вверх-вниз"». Причем, это рецепция не только гераклитовских мотивов, как отмечает А. А. Столяров (DK B 30; B 60) [26. С. 244], то же выражение мы встречаем у Эмпедокла [270]. Образ ориентированного в пространстве пути «вверх-вниз», по-видимому, был промежуточным мифологизированным понятием, чрезвычайно значимым для ранних греческих философов, как образ, характеризующий правильность, законосообразность (в модели Гераклита, например, неизменность самого строя мира в образе вечного огня), существующую в мире. Любое отклонение от этого пути полагалось невозможным. Хотя М. Хайдеггер, представляя дело так, что греки это «сие-стояние (Da-Stehen), в себе самом направленное ввысь, само вхождение в стояние (Stand) и пребывание в этом состоянии (Stand) понимают как бытие», ссылается на Аристотеля, на самом деле он воспроизводит миропонимание многих греческих философов–досократиков и вторящих им стоиков [325. С. 140]. Впрочем, даже у стоиков такое понимание – уже рудимент. Безгранично расширяющееся пространство позволяет двигаться в любом направлении, допускает отклонения от прямого пути. Идея такого отклонения получила неожиданное развитие в стоической грамматике, ибо вопрос о наименовании падежей в связи с их функциональным значением (склонением) – открытие стоиков. Другое проявление данной идеи в эпоху эллинизма наблюдалось в этике. Это мысль Эпикура об отклонении атома от прямого пути и обоснование этим возможности свободы выбора.

Все же складывается впечатление, что стоики отрицали движение вверх-вниз, в котором укоренялась бы противоположность ценностей, – обстоятельство, столь значимое в концепции Эмпедокла. Вместо этого они вводили понятие движения «внутрь» и «наружу», что более подходило к описанию мира, функционирующего как единая система при сохранении ее структурной целостности. Здесь мы сталкиваемся с важной вехой в истории мысли, а именно с отходом

от представлений о верхе и низе и появлением более сложного представления о пространстве и движении. В наше время проблемой поиска концептуальных основ мышления такого рода занимаются лингвисты, которых интересует «переход от представлений о верхе и низе и т. п. – к идеям трехмерного пространства и измерениям в этом пространстве с его конкретными координатами».[17] В спорном вопросе о формировании концептов мы склонны согласиться с мнением Е. С. Кубряковой о том, что с исторической точки зрения первичен, скорее всего, концепт «места».

По существу стоики развивают идею двух миров, рассматривая вселенную в двух аспектах. Один мир имеет циклическую историю – это пульсирующий по принципу расширения-сжатия мир. Он «закрыт» и однороден. Критику такой модели представил Александр Афродисийский, которого «раздражал» провозглашавшийся стоиками монистический принцип «однородности» как приводящий в движение самого себя и не терпящий воздействия противоположных движений [SVF II 634]. В данном пункте напрашивается аналогия с современными физическими представлениями, согласно которым вакуумное состояние вещества Вселенной первоначально отличалось однородностью даже в момент возникновения отрицательного давления, идентичного состоянию натяжения, и вплоть до возникновения в последующем флуктуаций, когда «возникают случайным образом в разные моменты времени пузыри раздувающихся вселенных» [231. С. 888]. При отсутствии ответа на вопрос о том, что было до расширяющейся картины мира, по мнению английского астронома А. Эддингтона, возникает ситуация, которую можно описать словами «не эстетически оборванная картина мира» [231. С. 892]. Можно предположить, что упорно предлагаемые античные циклические модели мира, так же как и «пульсирующая» модель стоиков, просто-напросто отвечали общим эстетическим вкусам античных мыслителей.

Другой мир развивается во времени. Это мир открытый, подверженный обновлению. Таким образом, когда стоики рассуждают о принципах, действующих в мире, о механизме его существования, они выдвигают модель пульсирующего, циклически (замкнуто и вне времени) развивающегося мира. Когда же анализируют его

свойства, выделяя структурный аспект, фиксирующий момент качественного обновления, демонстрируют модель «открытого» мира, развивающегося поступательно во времени и пространственно разворачивающегося вовне («кнаружи»). Принципом мира у стоиков выступает огонь. И это есть символ открытой системы.[18]

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

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

Тоническое движение частиц (пневмы) напоминает самовибрацию: материя продуцирует из самой себя качественные различия тел; в атомистической же концепции вибрация объявляется результатом повторного столкновения атомов. Древние комментаторы свидетельствуют: «Существуют те, кто, подобно стоикам, говорит, что в телах происходит „тоническое движение», которое движет одновременно внутрь и наружу. Наружное движение создает количество и качество, в то время как внутреннее продуцирует един-

ство и субстанциальность» [SVF II 451]. Так с помощью понятия «движение» стоики решали проблему единого и многого: изменение самой вещи (тела и его качеств) совместимо с сохранением ее сущности (конечно, при таком подходе старинный смысл понятия «*сущность*» рушился, ибо под сущностью стоики подразумевали субстрат, вещество).

Проблема единства мира, которому свойственно тоническое движение *пневмы*, явным образом просматривается в учении о смешении. В связи с рассматриваемой теорией смешения, необходимо отметить неслучайный характер самого факта обращения стоиков к учениям досократиков и особенно Эмпедокла. Идея смешения очень древняя и, помимо прочих источников, по мнению П. Таннери, она могла быть выведена из физики Анаксимандра, но стала актуальной именно для Эмпедокла [299. С. 259]. Дело в том, что эти первые философы решали вопрос о процессе дифференцирования однородного первопринципа (первовещества). Кроме того, как точно подметил Э. Кассирер, «в бесконечном, лишенном определенности первовеществе Анаксимандра впервые получает отчетливое выражение чистая абстракция самого вещества» [174. С. 201]. Обстоятельство, немаловажное для стоиков, осмысливавших абстракцию материи! В рассуждениях досократиков бесконечное ἄπειρον обнаруживало безграничное многообразие качественных различий. Свойства тел полагались выражением абсолютных и неизменных качеств первоматерии. При этом свойства представлялись в виде смесей, структурированных с помощью количественного соотношения и содержащихся в самых малых частицах вещества. Если у ионийцев состав тела целиком обусловлен каким-либо одним веществом (вроде воды), то в физике Анаксагора этот состав определяется всей совокупностью свойств.

В физике Аристотеля, как отметил Э. Кассирер, мы видим тенденцию гипостазирования этих свойств, число которых невелико. Выделение качеств в виде определенных сущностей возводится Аристотелем в особый логический принцип. Свойства, общие для определенного класса вещей, служат и для определения родового понятия. Качество какой-либо вещи абсолютно (по существу представляет собой субстанциальное бытие) и может быть отделено

от нее. Тогда это будет другая вещь, с уже новым свойством. В основе такого понимания лежит представление о чувственно воспринимаемых качествах. Атомисты постепенно уходят от подобного представления в сторону рационального обоснования. Учение пифагорейцев о числах как нельзя более подходило для формализации концепции качественного своеобразия мира. Но атомисты рассуждали о действительном, вещественном мире, и на место числа пришло понятие пространства. Модель атомов, перемещающихся в пустоте, наиболее соответствовала мировосприятию Демокрита и была шагом вперед на пути формирования понятия *пространства*. Пример с каплей вина в воде иллюстрирует разницу подходов Аристотеля и стоиков. Вещества отличаются друг от друга не обособленными, субстанциальными качествами и не тем, какой элемент преобладает в них (то есть чисто количественно), а качественным своеобразием самого вещества, ибо любое изменение есть прежде всего процесс, который в конечном счете и приводит к качественной особости существующего. Будучи континуалистами, стоики пытались разрешить проблему сохранения природы тел в процессе их слияния (*κρᾶσις*) при смешении (*μῖξις*). Точку зрения Хрисиппа излагает Александр Афродисийский, приводя пример с тремя видами смесей [SVF II 471]. Вопрос о критике Александром учения стоиков подробно рассмотрен М. А. Солоповой, которая переводит *κρᾶσις* стоиков как «полное смешение» в отличие от трактовки Александра, не проводящего различий между *κρᾶσις* и *μῖξις*, переводя его термин как «слитное смешение», уточняя при этом, что «Александр не считает возможным принять язык чужой философии» [282. С. 205]. Ясно, что этот разный язык связан с самим характером идей, свойственных той и другой стороне, – стоики были убеждены в возможности взаимной проницаемости тел, Александр же ее отрицал. Возможно, здесь мы имеем дело с первым прецедентом применения гипотетического знания, не свойственного философии классического периода, ибо верно, что «Образ науки, созданный Платоном, исключает гипотетический компонент», но можно говорить о «наличии этого компонента в евклидовой геометрии» [274. С. 92]. Гипотеза А. И. Щетникова о том, что семенной логос есть «программа», которая «отвечает

за то, чтобы полностью слившиеся жидкости сохраняли свою начальную сущность и прежние качества», представляется оригинальной [342. С. 102–111]. Вместе с тем при таком подходе акцент делается на моменте неизменности сущности и остается без внимания еще одна сторона проблемы: ведь в примерах со смесями речь идет о различии в изменениях качеств, о типах этих изменений. Как справедливо пишет сам А. И. Щетников, «решение Аристотеля сдвигает проблему полного слияния из физико-математической области в физико-химическую, поскольку в его основу заложены представления об изменении качеств смешиваемых тел в результате их взаимодействия» [342. С. 102–111. С. 104]. Именно проблема изменения состава тел в результате взаимодействия компонентов интересовала досократиков, и интерес к ней возрос в конце IV в. скорее всего в связи с развитием медицины. В самом деле, научные достижения IV–III вв. до н. э., по-видимому, склоняли мыслителей к такому подходу, не чуждому и стоикам. Следует также отметить, что Аристотель прибегает к понятиям «возможность» и «действительность», что отвечало попыткам рационалистически, философски осмыслить данный круг тем. Следовательно, перед нами попытка комплексного подхода к решению проблемы смешения. На наш взгляд, таков же был подход стоиков. Их модель может быть интерпретирована с помощью образа химической реакции, имеющей отношение к изменению качеств, но это и логически выверенная модель.

В связи с вышесказанным отметим, что, реконструируя учение Хрисиппа о слиянии как одном из видов смешения, невозможно пройти мимо одного древнего источника. Речь идет о комментариях Иоанна Филопона к трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении», конкретно – к тому фрагменту, в котором Аристотель обсуждает проблемы четырех элементов материальных тел и особенно касается понятия «смеси» (впервые на этот отрывок указал С. Самбурский). Перевод фрагмента был осуществлен И. Д. Рожанским, который разъяснил его смысл и отметил историческое значение идей, изложенных в тексте. Так, Филопон, обсуждая тему изменения элементарного состава тел и одновременно их качеств, как будто уклоняется от основного обсуждения вопроса, поставленного

Аристотелем, но, как в результате выясняется, дает неожиданное решение проблемы. Филопон пытается ответить на вопрос о том, почему разнообразные свойства подобочастных тел (свойства меда) при определенном соотношении первичных качеств смеси меняются не в соответствии с изначальным соотношением, а различно. «Однако существует некое предельное соотношение смеси, при котором любое свойство перестает обнаруживаться и ниже этой неделимой точки вся природа свойства сразу же меняется» [255. С. 441].[19] Филопон для объяснения использует арифметическое действие деления на части различных степеней свойств и первичных качеств, введя понятие интервалов свойств и способностей смесей порождать эти свойства. И. Д. Рожанский делает справедливый вывод: «И вот у Филопона мы находим впервые – хотя и в чисто качественной форме – идею функциональной зависимости» [255. С. 440]. При анализе текста Филопона обнаруживаются понятия интервала функции (τὸ πλάτος), ее максимума и критической точки смеси (термин λόγος), означающей исчезновение функции, а также понятие «соотношения» смеси (все тот же термин λόγος) [48. Fr. 169. 32–170.8]. «Значение этого отрывка, – пишет И. Д. Рожанский, – состоит в том, что в нем ставится вопрос о функциональной зависимости ряда физических величин (свойств) от четырех независимых переменных (первичных качеств)... Рассуждения Филопона допускают и чисто математическую интерпретацию» [255. С. 442]. Таким образом, главное, на что обращает внимание Филопон, это характер изменения качеств. Идея Филопона, возможно, опиралась на какие-то научные открытия, догадки, высказывавшиеся предшественниками, а прообраз данных представлений, повидимому, начал формироваться уже в конце IV в. до н. э., проявившись в аристотелевской бинарной оппозиции «возможность-действительность», а затем в стоическом противопоставлении материи и активизирующей силы (логоса – λόγος). Главное здесь – идея взаимодействия (соотношения) и принцип этого взаимодействия. Итоговые результаты состояния свойств, констатируемые Филопоном, различны.

Что касается семенных логосов (*λόγοι σπερμάτικοι*) в понимании стоиков, то они символизируют (устанавливают) функциональное отношение между независимой переменной (сущностью или мате-

рией) и меняющимися качествами (структурами – ἕξις). Они свободно перемещаются в пространстве материальных объектов, как будто изначально заданы в координатах пространства. При этом они напоминают «движущие силы» Филопона и, будучи способны действовать на расстоянии, устанавливают соответствие между первичным состоянием материи и ее качественно измененным состоянием. Семенной разум как некий физический принцип «служит опорой» (содействует) тому, что «порождается природой в предназначенные сроки» [32. VII. 148]. Различие в динамике функций приводит к итоговому результату: от неизменности природы качеств (пример со слиянием – κρᾶσις) к максимальному их изменению (уничтожению в примере с изготовлением лекарств). О геометрических отношениях, существующих между протяженными и непротяженными величинами, как будто рассуждал Хрисипп. Об этом сообщает Плутарх, упоминая со ссылкой на самого Хрисиппа и о некоем промежуточном роде между указанными величинами. Этот пример был приведен в свое время С. Я. Лурье в связи с интерпретацией «алгоритма» математика Теона (II в. н. э.), представителя математического атомизма, занимавшегося проблемой несоизмеримых величин [341. С. 94]. Данное указание напрямую относится к рассматриваемому вопросу и выявляет присутствие идеи функциональной зависимости. А. И. Щетников, предлагая свою гипотезу «программы», ориентированную на математическую интерпретацию проблемы смесей, и приводя это свидетельство Плутарха, справедливо предполагает, что «алгоритм, описываемый Теоном, был предложен еще в III в. до н. э. кем-то из стоиков, вероятнее всего – Хрисиппом» [Там же. С. 84–94]. Но это чисто математическое решение проблемы. Трудно сказать, имели ли ясность в вопросе о смесях сами стоики, а также их критики. На наш взгляд, важны комментарии Плотина, указывающего на противоречия у стоиков. Э. Брейе отмечает, что «Плотин в сущности поддерживает теорию стоиков, но не напрямую, а в форме, соответствующей его собственной теории материи» [361. P. 90]. Речь идет об общем мнении, что смешению некоторых тел препятствуют их собственные качества, а не непроницаемость материи, которая тогда должна обладать неким активным принципом [51. Plotin. Enn. 2. 33]. Но далее Плотин следует собственному

взгляду на материю, и ему претит мнение стоиков о том, что материи присуща величина. Вопрос Плотина: как стоики могут допустить, что семенные логосы производят бытие определенного измерения, если это измерение свойственно материи, как может движущая сила сообщать материи качества, не придавая ей количества, и как могут они допустить реальность качеств, то есть вещи без величины? Ответ может подсказать представление Платона о «хоре», которая, не имея определенного измерения, может принимать любые из них. В понимании Платона именно таков и *образ* [18. Платон. Тимей. 51 a–52 c]. Здесь тоже можно видеть зародыш идеи функции.

Качества в концепции стоиков, будучи производными от материи, сохраняют свое телесное естество. Семенные логосы содержат в себе не только принципы качеств будущего существа, но и сам принцип его роста. Идея функциональности, объясняющая характер (степень) изменения, действия (в этике стоиков истолкованного через понятие деятельности, человеческой активности), здесь противостоит идее сущности как обеспечивающей целостность, прочность бытия. Хотя стоики и не отказываются полностью от понятия сущности, все же в их онтологии существенное место принадлежит идее изменения, процесса (а не подобия), одновременно чуждой представлениям об абсолютной неустойчивости и неразличимости. Именно поэтому они допускают такое состояние вещества (*κρᾶσις*), при котором качества различимы и обладают определенностью. Различимость на уровне качества есть отрицание подобия, проявляемого на количественном уровне.

Возникновение представления о функциональной зависимости не случайно; оно стоит в одном ряду с понятием «кинетической силы» (κινετική δύναμις, лат. impetus), которое ввел Филопон. Он называет эту движущую силу «бестелесной», употребив при ее обозначении (в одинаковом значении) те два понятия-термина, которые у Аристотеля имели противоположные значения, а именно «возможность (δύναμις) и «действительность» (ἐνέργεια), отождествив, таким образом, скрытое качество и актуальное действие.[20] Для стоиков (по крайней мере, отчетливо у Посидония) роль такой «бестелесной силы» – посредника, осуществляющей проективные преобразования телесного мира, выполнял Логос.

Филопон в своих работах нигде не ссылается на стоиков, как, впрочем, и на Симплиция, с которым полемизировал. Вместе с тем он обнаруживает знакомство не только с идеями, но и с понятийно-терминологическим аппаратом стоиков. Таково понятие «бестелесной силы», которое указывает на явно стоическое влияние. Реконструкция хода рассуждений Филопона может способствовать и раскрытию родственных по духу принципов рассуждений стоиков. Бестелесная движущая сила, по мнению Филопона, не нуждается в промежуточной среде – условие, вводимое Аристотелем как обязательное при взаимодействии тел, – но еще лучше действует в пустоте [47. Fr. 5–9. P. 642]. Это разъяснение совершенно ясно показывает, что речь идет о факторе, который одновременно имеет отношение к материальному миру и независим от него (полагается в мысли). Неслучаен и интерес к понятию «бестелесное». В одном фрагменте Филопон пытается разъяснить смысл понятия «телесное», которое он употреблял наряду с понятием «бестелесное», и, соотнося с понятием всеобщего, понимал как категорию (для стоиков «*бестелесное*» – это, прежде всего, смысл высказывания): «Телесное таково: с телом не имеет ничего общего, так как становление тел происходит по отдельности, у общей же категории нет ни рождения, ни существования (*ὑπόστασις*). Общее существует (*ὑφέστηκε*) в одних только демиургических логосах, так что и вещество принадлежит к чему-то телесному, но не к общему...» [48. Fr. 85.9]. Различение, проводимое здесь Филопоном, напоминает дифференциацию стоиками понятий «истина» («тело») и «истинное», которое понималось как «бестелесное». Характерны здесь и существительное *ὑπόστασις*, которое впервые, судя по всему, употребили именно стоики, и глагол *ὑφίστημι*, который они же использовали преимущественно для обозначения статуса *бестелесного*. Другие терминологически значимые параллели представлений Филопона с идеями стоиков мы рассмотрим ниже. Отметим здесь только, что, говоря о *бестелесном*, стоики подчеркивали особый статус его существования: это то, что «как бы существует». Особый статус характерен и для «движущей силы» Филопона, но ведь речь, в конечном счете, идет о физических силах, правда, действующих на расстоянии, поэтому-то так и беспокоила Филопона проблема понятий, выстраивающихся в ряд «тело (веще-

ство) – телесное – бестелесное». Введенное Филопоном физическое понятие кинетической силы бестелесной природы любопытно соотнести с понятием «семенных логосов» Филона Александрийского, которое он, как известно, заимствовал у стоиков и использовал в значении нематериальных сил – посредников между миром и Божеством (здесь также присутствует и выражение идеи соотношения). Все вышесказанное заставляет признать значение физического основания в предлагаемой стоиками трактовке причинности. Поэтому мы не согласны с мнением Ж. Дюо, который утверждает: «Образ Мойры – это толкование мифологической идеи последовательного хода событий, востребованного судьбой. Характерно, что именно здесь, в мифологии, а не в физике Хрисипп искал эти аргументы» [372. P. 260]. Ж. Дюо здесь сам себе противоречит, поскольку в целом признает структурное единство концепции Стои. На наш взгляд, мифологические образы – это неизбежная дань времени.

Таким образом, выявляются два пути развития одной и той же стоической идеи *бестелесного* – путь научной мысли, с одной стороны, и путь христианского вероучения, с другой. Важно то, что сама по себе идея бестелесности стимулировала возникновение идеи функциональной зависимости, а затем и понятия функции. В целом, исторический путь физических идей стоиков крайне интересен. Так, характерно и описание пневмы, даваемое Филоном Александрийским, воспринявшим концепцию движения стоиков как очень сильной физической связи; ею Творец снабдил мир: «Это – пневма, которая возвращается к самой себе, из себя же и исходя. Она возникает в центре субстанции и растягивается кнаружи, к ее краям, и вновь возвращается назад, к тому месту, из которого стартовала» [SVF II 458]. Точно так же движется и Логос, как духовная причина: «Он движется не посредством перемены места, то есть, покидая одно место и занимая другое, но посредством напряженного (тонического) движения» [SVF II 453]. В идее тонического движения как раз и сказался отказ Стои от аристотелевской трактовки движения преимущественно как перемещения.

Пневма – космическая сила, создающая мировую гармонию, и вместе с тем – символ исторического характера мира, пребывающего в динамике. Глубокий мыслитель Средней Стои Посидоний

(135–51 гг. до н. э.) создает учение о симпатии – космической гармонии, обеспечивающей взаимодействие всех частей космоса и не допускающей никакой пустоты: «В космосе нет пустоты, как можно видеть из окружающих явлений, и он является сплошь целостным вследствие единого дыхания и созвучности частей (σύμπνοια καὶ συντονία)» [SVF II 543]. Рассуждая о пневме, Хрисипп последовательно проводил идею «целого». Выше мы уже отмечали, что в древнекитайской философии также существовало понятие мирообразующей пневмы «ци», служившее для обозначения именно целостности мироздания, и хотя не следует здесь проводить прямых аналогий, поскольку у стоиков существовало отчетливое понятие «протяжение», общие черты в указанном смысле фиксируются. Тоническим движением пневмы Посидоний, рассуждающий как истинный физик, объяснил воздействие Луны на Землю и, как следствие этого взаимодействия, приливы, отливы и землетрясения. Главное здесь – идея взаимодействия в рамках целого и стоическая формула «всё во всем» имеет именно этот глубинный смысл.

Таким образом, в отличие от атомистов, считавших единственной формой движения перемещение и столкновение атомов в пустоте, стоики попытались дать собственную интерпретацию движения, впервые подав мысль о природе распространения явлений в протяженной среде. В этом смысле они были наиболее последовательными континуалистами. Аристотель, хотя и рассуждал о явлении звука, нигде не упоминал о том, как это происходит. Стоики предприняли такую попытку. Они использовали ставшую позже классической аналогию с волной воды, утверждая о существовании явлений кругового распространения волн в двумерном пространстве и сферического – в трехмерном («вода распространяется кругами, а воздух – сферообразно») [SVF II 425]. Говоря о роли протяженной среды в деятельности органов слуха и зрения, стоик-астроном Клеомед (I в. н. э.), ссылавшийся на Посидония, писал: «Без скрепляющего напряжения и без все проницающей пневмы мы не могли бы видеть и слышать, ибо чувственной перцепции препятствовало бы пустое пространство»[21] [443. P. 140]. Характерно, что стоики говорили именно о процессе, о протекании событий в протяженной среде. Таковы представления Хрисиппа о природе света и ощущении, ярко

выраженные при описании им процесса волнового движения света к глазам [42. VII 157].

Идея волны интересна еще вот в каком аспекте. Концепция стоиков может быть интерпретирована в терминах ритмологии. Идея мирового цикла – не что иное, как признание ритмической природы сущего. Свойственное стоикам выражение «жить согласно природе» знаменует именно эту причастность человека ритму мирового целого, ибо жизнь живых существ есть вообще воплощение особо тонированной эссенции жизни окружающего мира. Слово ритм (ῥυτμός) употреблялось уже Демокритом в связи с осмыслением понятия «форма» (*σχήμα*). У Аристотеля в «Метафизике» термин *ῥυθμός* тождественен σχῆμα, выступающему в качестве постоянной, уже осуществленной формы, а в «Поэтике» он соотнесен с рядом терминов: ἁρμονία, μέλος, μέτρον, выступая в значении «ритма» речи, «рифмы» [358. S. 800]. Ритм как расположение «подчеркивает оттенок формы чего-то движущегося, особой разновидности протекания процесса» [218. С. 66]. Э. Бенвенист отмечал значимость использования для обозначения именно данного вида формы слова, производного от глагола «ρέω» – течь, поскольку сам этот факт «составляет характерную особенность целого мировоззрения и обусловлен представлением о мире, в котором отдельные конфигурации движущегося определяются как "протекания"» [91. С. 383].

Ритм в понимании до стоиков – это некое возобновление уже пройденного, воплощение тождества, *ритм* знаменует уже протекание целого и не повторение пройденного, а рождение нового.

В XX веке тема ритма стала актуальной в физиологии и приобрела также философское звучание. Крупный физиолог и оригинальный мыслитель Н.Я. Пэрна отмечал: «Словом "ритмичность" мы обозначаем правильные повторения, но что именно лежит в основе этих повторений? Оказывается, что в основе всякого ритма лежит всегда какой-нибудь периодический, или волнообразный, или циклический процесс» [246. С. 16]. Главное в волнообразном процессе это то, что «имеет место не убывание или возрастание, а смена фаз, то есть непрерывная смена качественно разных состояний» [246. С. 15]. Подчеркивается созидательный характер волнового процесса: «Движение поступательное, но не по кругу, а по спирали, то есть –

на новом уровне» [246. С. 15]. Еще более важен момент преемственности, существенный для определения такого явления как система, обретающей смысл в координатах пространства-времени, а именно: «связь состояний развивающейся системы осуществляется на основе преемственности. Ритмообразующей единицей является хронотоп – пространственно-временной комплекс» [279. С. 18].

Очень тонкая и разреженная среда (*пневма* стоиков) послужила прообразом возникшего позже понятия эфира. Так, И. Ньютон, пытаясь дать единое объяснение явлениям света и гравитации, в начале своей научной деятельности прибегнул к данному понятию, различая степень разреженности и плотности эфира внутри и вне материи, а также предложив формулу для скорости распространения волн в упругой среде.

Рассуждения стоиков о пневме и тоносе как динамическом принципе, продуцирующем качественное различие состояний мира, содержали далеко идущие физические следствия, и концепция Стои приобретает особое звучание в контексте истории идей. Не случайно Посидоний был самым древним предшественником И. Ньютона в создании теории приливов и отливов. Посидоний же дал физическое объяснение понятию центра тяжести, отсутствовавшему у Аристотеля и, как известно, уточнявшемуся Архимедом [255. С. 303]. Следует также отметить, что впоследствии И. Кеплер высказал гипотезу о существовании некой силы, излучаемой Солнцем и названной им «движущей душой» («вихрем»). Эта сила наподобие магнитного взаимодействия движет планеты и возникает в особо тонкой эфирной среде. Кроме того, Декарт и Кельвин допускали существование в основе вещества вихревого движения. В античную эпоху идея вихря (*δίνη*) как основного механизма формирования космоса была выдвинута еще греческими натурфилософами, к ней же с добавлением образа «предсуществующего огня» – эфира особо обращается Эмпедокл. Стоики не просто повторяют мифический первообраз вращающегося неба, а, взяв за основу эмпедоклову идею вихря, и соединив рассуждения многих своих предшественников и современников-ученых, создают новую спекулятивную модель мироздания. Но идея вихря должна была обозначить механизм, производящий свойства вещества (в этом ее физический смысл). Поиск

в данном направлении был продиктован очевидным стремлением стоиков обнаружить в структуре мироздания корни жизни и жизненной активности человека, ту подпочву, тот «орган поведения», который предопределяет и вектор поведения человека (в этом ее этико-антропологический смысл). Сам факт живучести данной идеи, ее актуальности также и для науки Нового и Новейшего времени крайне интересен. Главный ее стержень, являющийся фундаментом современной концепции непрерывности, – это концепт функциональности, имеющей динамическую природу. И. Кеплер, призвав к познанию мира с точки зрения его физической сущности (как динамического целого) и дополнив принцип гармонии принципом динамизма, открыл путь к решению проблемы динамического истолкования наблюдаемых планетных движений. Как известно, уже позже И. Ньютон, разрабатывавший теорию движения планет, доказал, что из закона всемирного тяготения вытекают законы И. Кеплера. Особого внимания в связи с представлениями стоиков заслуживают идеи И. Ньютона о создании новых математических методов, основанных на использовании переменных величин (флюэнт) и скоростей их изменения (флюксий). Метод был вызван к жизни исследованиями в области механики и состоял в том, чтобы по заданной функции (флюэнте) найти производную (флюксию) и наоборот.

О философских следствиях того способа мышления, который в эллинистическую эпоху продемонстрировали стоики, рассуждавшие в контексте науки своего времени, шагнувшей вперед со времен Аристотеля, очень точно сказано Э. Кассирером: «Математическая физика Нового времени ... в своих философских первоначалах возвращается от Аристотеля к Платону. Особенно характерен этот поворот для Кеплера. Он нападает со всей энергией на то воззрение, по которому математик умаляется до роли калькулятора и которое желает исключить его из общения философов, лишить его права решать вопросы об общем строении вселенной» [174. С. 180]. Э. Кассирер говорит о роли математической гипотезы, которой свойственны идеализация и обобщение: «Математическая гипотеза устанавливает идеальную связь между фактами; она создает новое единство, которое может быть испытано и проверено лишь мышлением, а не непосредственно ощущением... ставит на место

разрозненных чувственных данных непрерывную связь абстрактных следствий» [Там же].

Критика Плотином концепции материи стоиков направлена лишь против видимого противоречия в их теории: доверия чувствам в теории познания и предположения существования материи как реальности, чувствами не улавливаемой. Стоиков здесь объединяет с Платоном то, что они на место математических законов, управляющих космосом, ставят логические. Аристотель признает существование динамических процессов. Но они у него, во-первых, служат гарантом существования абсолютных субстанций, которые неприемлемы для стоиков, и, во-вторых, выражаются лишь в явлениях с их количественной закономерностью. Понятие ритма у Аристотеля не выступает определяющим в физической концепции. Стоикам же было важно, прибегнув к абстракции материи, дать описание единства мира с точки зрения его глубинных основ, структурной соразмерности и чередования (ритма), качественной закономерности. С этих позиций платонова гипотеза числовой определенности вселенной, роль которой в науке нового времени настойчиво подчеркивается Э. Кассирером, также не устраивала стоиков. Особенность образа мысли стоиков заключалась в том, что они стремились соединить связь абстрактных следствий со свидетельствами чувств. Не приемлема для стоиков была и концепция причинности, предложенная Аристотелем, ибо у него, как справедливо замечает Э. Кассирер, «абстрактным фундаментом физики остается, таким образом, телеология, учение о конечных причинах» [174. С. 179]. Для стоиков невозможно выведение всех эффектов непосредственно из сущности и сведение всего к ней как к цели, ибо в понимании Аристотеля, как пишет Э. Кассирер, «Эмпирически-физические действия тел вытекают в последнем основании из понятия сущности их, из имманентной цели, которая поставлена им их природой и которую они стремятся постепенно исполнить» [Там же].

Имеется еще один важный аспект теории качеств стоиков, который касается понятия *целого*. Сохранился отрывок сочинения Филона, содержащий как будто рассуждения о сущности (первоматерии), которые можно назвать парадоксом «Диона-Теона» [SVF II 397]. До сих пор нет единства мнений зарубежных ученых в отноше-

нии этой проблемы [364]. Если интерпретировать его только в духе идеи субстанции: одна субстанция не может иметь двух индивидуальных качеств, то сохраняется неясность [26. Ч. 1. С. 215]. Вместе с тем понимания, кажется, можно достичь, если сопоставить данный отрывок с фрагментом 313 (SVF II) и истолковывать с точки зрения системного подхода. Ведь по существу стоики используют здесь категории *части* и *целого*, понимаемого ими как особая совокупность. Если привлечь современную терминологию, то такая совокупность предстает как целостность, которая более напоминает интегративную систему, в которой новые свойства принадлежат не отдельным частям, а всей системе. В такую интерпретацию вписывается и учение о смесях – третий вид смеси именно такой, при котором вещества полностью сохраняют свои качества (как органические части системы).

Онтокосмология Стои явилась продолжением того вектора античной мысли, который выражал идею мира как органического целого. Мир, являющий собой высшее совершенство, как единое (самое чистое) [SVF III 1029] тело и произведение искусства, обнаруживает присутствие разумного начала, то есть бога. Стало быть, в концепции стоиков мысль о божественной природе мира как целого соотнесена с идеей прекрасного.

Формализация понятий движения, изменения и качественного своеобразия выразилась в последовательно проводимом принципе функциональности, а именно: интуиция и воображение стоиков отразили универсум как функциональную систему, представляющую собой своеобразный качественно преобразуемый континуум. Таким образом, в концепции стоиков о мире как пневматическом континууме воплотилась идея функции как преобразования, а не отображения или подобия и не чисто количественного, а именно качественного изменения действительности.

2.2. СУБСТАНЦИЯ И ФУНКЦИЯ. УЧЕНИЕ О ПРИЧИНАХ И ГРАНИЦЫ ПРИЧИННОСТИ

Можно предположить, что Хрисипп не менее последовательно, чем Зенон, проводил мысль о материальном единстве мира, не отграничивая резко первоматерию от пневмы как формирующего принципа. Но обращает на себя внимание тот факт, что в его учении больший акцент делается на значение огня и воздуха – элементов пневмы, обладающих соответственно свойствами тепла и холода. При этом субстанциальный характер четырех элементов объясняется Хрисиппом тем, что они способны переходить друг в друга [SVF II 561]. Свойство же теплоты приобретает ведущую роль в стоической картине вечного циклического повторения процесса зарождения и гибели мира в огне, приобретая оттенок природного свойства. Впоследствии, в эпоху Средневековья, это представление об активном начале, заключающемся в пневме, имманентной материи, возродили Ибн Сина (Авиценна) (980–1037 гг.) и Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308 гг.). Как достигается стоиками непротиворечивость мысли о материальном единстве мира при описании его как процесса, выявляющего множественность? Для постижения стоического понимания мира как процесса необходимо предположить, что, по крайней мере, Хрисипп активно вводит в философское описание некий принцип, который мы бы назвали функциональным – и образ огня как нельзя лучше демонстрирует его действие в физическом мире. Свойство огня-тепла служит причиной разнообразных состояний материи. Таким образом, качества и свойства представляют собой некоторые ее изменения. Огонь есть принцип, который позволяет первоматерии проявляться по-разному.

Теория качеств, предложенная стоиками, несмотря на сложность ее интерпретации, вызывает огромный интерес. Возникает вопрос: как могли такие тонкие мыслители, как Хрисипп и Посидоний, разработавшие ряд совершенно новых для античности понятий, и, прежде всего понятий «идеальное» и «абстракция», говорить о телесности качеств?

Данный вопрос можно разъяснить, если комплексно рассмотреть учение стоиков о материи, концепцию континуума и причинности в контексте идеи функциональности, активно ими применяемой,

в соотнесении с историей изучения проблемы в самой античности. Говоря о качествах в связи с материей, стоики подняли древнюю проблему смешения, рассматривающуюся также и Аристотелем в связи с критикой атомистической теории. Теория атомов, которые движутся в пустоте, по существу исключала возможность качественного изменения тел, превращения свойств. Аристотель выступал против теории мельчайших пор, неспособной объяснить взаимодействие мельчайших частиц. При этом мыслитель остерегался утверждать, что качественное изменение происходит непрерывно (ἀλλοιοῦσθαι), ибо это означало бы оспаривать очевидное: «Качественное изменение (ἡ ἀλλοίωσις) [обращается] в свою противоположность», – говорил Стагирит [35. Physik. VIII 3. 253 b 30]. Рассматривая вопрос о качествах, он обратился к категориям возможности и действительности. Аристотель приписывал материи особое свойство – способность принимать форму, подспудно проводя, тем самым, идею функциональности (динамическое представление о функции).

Динамическое представление о функции, связанное с проблемой движения (изменения) и свойственное ионийцам и Эмпедоклу, в античную эпоху было предметом острой борьбы. Оно встречало резкие возражения элейцев, полемизировавших с приверженцами идеи преобразования. Действительно, с точки зрения апологетов статики изменение самой вещи несовместимо с сохранением ее сущности, поэтому (с позиции сохранения сущности) всякое изменение иллюзорно. По мнению Эмпедокла, возникновение сущего невозможно рассматривать в отношении сущности [270. С. 345]. Кроме того, как показал Д. Д. Мордухай-Болтовской, при отображении некоторого объекта *A* посредством объекта *B* возникает вопрос о тождестве *A* и *B* [224. Д. 39].

Впервые историю этого спора и попытку разрешения данного затруднения, связанного с проблемами движения и тождества, предпринятую в античную эпоху Аристотелем, представил Д. Д. Мордухай-Болтовской [224. Д. 39. Л. 35]. Упоминая вкратце о двух подходах к формированию образа мира, существовавших у древнегреческих мыслителей (и связанных, по его мнению, с различным представлением о функциональной зависимости), а также – в обновленной форме в эпоху Средневековья и Ново-

го времени, послуживших основой для возникновения математического понятия функции, Д. Д. Мордухай-Болтовской более подробно рассмотрел вопрос об аристотелевском понимании проблемы движения в связи с категориями возможности и действительности. Аристотель рассуждал о двух плоскостях существования: актуальной (действительной) – для формы и потенциальной (существующей лишь в возможности) – для материи. «Потенциальное» у Аристотеля – это не просто возможность в логическом смысле, не содержащая в себе внутреннего противоречия, а особая плоскость существования, с понятием которой Аристотель связывает определение движения: «Осуществление того, что существует в возможности, есть движение» [6. Метафизика. XII 5.1071 a].[22] Д. Д. Мордухай-Болтовской интерпретирует эти мысли Аристотеля следующим образом: «Если А должно создать А′, затем А′′... A^n – то А′, А′′, ...A^n присуще потенциальное существование. Переменному Х тогда отвечает вся полнота сущности в потенции, а значениям А′, А′′ – то, что получает актуальное существование. Таким образом, две плоскости существования по существу тождественны двум областям – области значений независимого переменного Х, олицетворяющего сущность возможного (А), и области значений зависимого переменного (А′)». Вывод Д. Д. Мордухай-Болтовского – Аристотелю свойственно динамическое представление о функциональной зависимости [224. Д. 39. Л.2]. Действительно, в рассуждениях Аристотеля можно обнаружить идею функциональной зависимости. Но даже если признать «потенциальное» особой плоскостью существования, то необходимо говорить и о плоскости существования вечного двигателя, и тогда функциональный принцип не может быть проведен последовательно. Кроме того, подход Аристотеля – количественный, и в Средние века, когда существовала проблема решения задач об изменении экстенсивных и интенсивных величин, в первом пункте следовали именно за Аристотелем, сводя всякое изменение к изменению количества. Такой формально-логический, количественный, ориентированный на форму, подход оставлял проблему нерешенной и требовал совершенно иного пути рассуждения.[23]

Этот иной путь, но с позиций последовательно проводимой идеи функциональности осуществили стоики. Для того, чтобы понять смысл их рассуждений, необходимо учесть существование двух типов мировосприятия, бытовавших в мифотворческом процессе в Греции: «мифологии пребывающих вещей, охватывающих статику бытия, и мифологии становящихся вещей, охватывающих динамику бытия» [271. С. 57]. Стоикам, безусловно, был близок второй тип мировосприятия. «Материя» в концепции Стои играет роль независимой переменной X, и различия в существовании ее самой приводят к различным видам наличного существования – зависимым переменным (имеется в виду область значений зависимого переменного A', A''... A^n: субстрат, качество, свойство, относительное свойство). Таким образом, существует функциональное отношение между первоматерией и видами ее существования, выступающими в роли категорий в концепции Стои.

Наилучшей иллюстрацией такого *функционального* понимания в рамках физики Стои служит само понятие «*материя*» (ὕλη). Оно у Хрисиппа имеет два смысла: «материя называется (стоиками) двояко: сущностью и материей, в первом случае – в отношении целого, во втором – в отношении частей, применительно к целому – и не увеличивается и не уменьшается, к частям – и увеличивается и уменьшается» [42. VII 150]. Выскажем предположение, что Хрисипп своим учением о первоматерии и пневме заложил основу нового понимания мира, не свойственного его предшественникам – античным философам классической эпохи. У Хрисиппа само традиционное понятие субстанции как неизменной, общей первоосновы всех вещей элиминируется. Он же осмыслил не только понятие «материя», но и понятие «божество». Вообще говоря, мысль об идеальном мире в его противопоставлении миру реальному вполне отчетливо была сформулирована в учении Платона, Хрисипп же впервые заговорил о боге, как об абстрактном понятии. Тоска Платона по другой сфере бытия выражена в идее полноты. Эта полнота достигается самодовлеющим характером идеи блага как Абсолюта. На нем замыкается понятие мира. Как замечает А. Лавджой, «существование всего воспринимающего и темпорального мира, не обладающего в собственном смысле са-

модовлеющим значением, ничего не может добавить к совершенству мира» [195. С. 46].[24]

Стоики же, являясь идеологами мира единственного, посюстороннего, провозгласили его «лучшим из миров», восстав таким образом против платоновской идеи Абсолюта. В эллинистическую эпоху идея самодостаточности (αὐτάρκεια) была применена к миру человека, новой реальности, которая была открыта наряду с миром природы. Решающая роль в этом открытии принадлежала стоикам. Одновременно была сделана попытка путем обнаружения связей, существующих в мире и раскрытия функционального принципа, действующего в нем, противостоять еще доминировавшей тогда идее неизменного мира.

Новый взгляд стоиков вызвал открытое неприятие, а порой и непонимание современников, а также философов эпохи поздней античности. Плотин, в трактатах которого, по мнению А. Грэзера, можно найти элементы учений не только Платона, но и стоиков, развивал идею субстанциальности материи, и критическое отношение к идейным противникам не мешало ему заимствовать у них те или иные элементы учения [387. P. 14]. Вместе с тем критика Плотина дополняет ту картину стоической доктрины, которую можно восстановить по фрагментам. Особое неприятие Плотина вызывает отождествление стоиками материи с *ὑποκείμενον* (субстратом). Судя по всему, стоики избегали использовать в своем учении понятие «сущность». Плотин так прямо и упрекает стоиков в странности считать материю «исполнительницей роли сущности» (καὶ τούτῳ ἀναφέρειν καὶ τὴν οὐσιαν) [51. Fr. 1086. Ca P. 27].[25] Плотина не устраивает в таком мировоззрении непризнание наличия однозначного соответствия всего многообразия, в своих проявлениях сходящегося в едином родовом признаке. Это на самом деле признание тождества некоторого объекта *A*, отображаемого через объект *B*. Такое тождество не содержит момента преобразования, а предполагает лишь копирование образца: способ мысли, свойственный пифагорейцам и Платону.

Понятию «род» в понимании Плотина попросту нет места в концепции Стои [51. Fr. 1083. Ca P. 25]. Стоики, по его мнению, вообще не говорят о родах бытия: «Исчисляя один лишь субстрат,

они не перечисляют сущие [роды бытия], но ищут начала сущих. Существует же различие между тем – говорить ли о началах или же о сущих самих по себе» (Ἔπειτα τὸ ὑποκείμενον ἓν ἀριθμοῦντες οὐ τὰ ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ' ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι. Διαφέρει δὲ ἀρχὰς λέγειν καὶ αὐτά) [51. 1083. Ca P. 25]. Остальные же роды, к вящему огорчению Плотина, стоики относят к свойству-состоянию (πάθη), заводя разговор о категориях. По мнению же Плотина, стоикам надо было бы с πάθη сопоставлять сущность, а не материю в роли субстрата. Характерно, что термин *πάθη* означает «изменение», олицетворяя собою процесс и может переводиться как «явление», «случай», «событие». Замечание Зенона о том, что «сущность вещи заключается в первоматерии», на самом деле призвано подчеркнуть отказ стоиков от одностороннего понимания сущности и от поиска внешней причины [42. VII 150]. Вместе с тем стоики не могли отказаться от неизменной основы меняющихся вещей. Выдвижение ими на первый план материи связано с признанием устойчивости в мире. Этой остающейся постоянной основе вещей Плотин противопоставляет «истинно сущее», которое пребывает вечно. Принцип константности, воплотившийся в стоическом понятии материи и предполагающий изменение функционального характера, означающего устойчивую взаимосвязь, не тождественен статическому принципу субстанциальности, предполагающему лишь отображение, о котором, по сути, говорит Плотин, возрождая взгляды Платона. Следовательно, критика Плотина направлена не просто против материалистического воззрения стоиков на вещи, как полагал М. И. Владиславлев [116. С. 46]. Она обращена, главным образом, против их наступления на традиционную идею субстанциальности, в крайнем ее выражении не допускающую, строго говоря, преобразований. Более по душе Плотину оказалось учение Посидония, ибо, хотя в основных чертах физическое учение стоиков сохранилось, в дальнейшем, в эпоху Средней Стои, некоторые его моменты претерпели существенную эволюцию, в основном под влиянием Платона и, возможно, Пифагора. У Посидония – создателя учения о гармонии сфер настойчивее звучат высказывания не только о божественно-огненной, пневматической сущности мира, но и о всезнающем мировом уме, который все приводит в дви-

жение [59. Кн. IX–X. Фр. 76; 93; 94. 17; Кн. XI Фр. 11. 31]. Не случайно он возродил учение о Роке [156. С. 117].

Таким образом, Посидоний акцентировал момент наличности в мире уже не Логоса (огня), а Логоса как деятельного, нетелесного принципа, что отразилось на изменении статуса бинарной оппозиции пассивного (материального) и активного (интеллигибельного) начала. Именно у Посидония более последовательно проводится мысль о функциональной сущности Логоса и о целесообразности самой природы.

Выскажем убеждение, что в физическом учении стоиков нет простого возврата к наивной диалектике раннегреческих натурфилософов, как принято считать со времен Э. Целлера. Так Л. Блоос, отмечая, что стоическая физика не наука в современном смысле слова, с чем нельзя не согласиться, продолжает: «она есть рациональная спекуляция, которая продолжает традицию, основанную Гесиодом» [355. P. 137]. Исследование показывает, что физика стоиков больше, чем эта традиция. Перед нами оригинальная физическая концепция, ориентированная на те моменты досократической философии, которые более всего соответствовали представлениям стоиков о функциональной природе «начал» мира и его континуальной природе, передаваемой словами «все во всем». Вместе с тем, концепция континуума, созданная Клеанфом и Хрисиппом, и развитая Посидонием содержит динамическое понятие бесконечного процесса, рожденное в лоне идей, имевших продолжение и в науке Нового времени. Идея динамизма мира связана с идеей взаимозависимости всего в мире, которая предполагала внимание к проблеме будущих событий и знания их причин, как полагал уже Хрисипп [SVF II 939].

Вопрос о том, каков смысл понимания стоиками причины, по-прежнему не потерял своей актуальности. Но наряду с этим приобретает весомость и новый вопрос, – каковы границы причины как выражения универсальной необходимости в понимании стоиков? Можно предположить, что именно идея совместного действия причины и следствия, их соотношения в физическом мире и в воспроизведении в мысли была основополагающей в концепции стоиков и представляла с их точки зрения главную проблему с точки зрения сохранения единства концепции. Отказ стоиков от односто-

ронне субстанциально-сущностной трактовки мироздания предполагал новые формы идеи всеобщей связи всего происходящего в мире. Но как понимается ими эта всеобщая связь? Попытаться реконструировать ход рассуждений философов можно, лишь проанализировав целый ряд понятий и терминов, значимых для разных частей учения, выявляя, таким образом, фундаментальные идеи, которыми могли руководствоваться мыслители Стои в учении о причинах.

У стоиков мы встречаем не только определение причин, но и их подробную стратиграфию. Более того, как отмечает М. Фреде, ссылаясь на Диогена, «позднестоические физики под влиянием Посидония признают этиологию как особую часть физики» [380. P. 224–225]. Стоики, так же как и Эпикур, предполагали существование в мире многопричинности, но развивали эту идею систематически, переведя ее в область этики и занимаясь исследованием проблемы сознательных действий человека: «Надо только понимать, – говорил Хрисипп, – что между причинами есть различие и несходство» [SVF II 974]. Цицерон дал следующее обоснование факта введения стоиками этого различения причин: «Хрисипп также, когда отвергал необходимость и утверждал, что ничего не бывает без предшествующих причин, различал виды причин, с тем, чтобы и необходимости избежать, и судьбу сохранить» [Там же]. Для стоической классификации причин характерно их распределение по функциональному принципу: причинный ряд располагается по их (причин) функциональной значимости. Причины делятся на основные, или «совершенные, абсолютные» (*αὐτοτελές*), получившие эпитет συνεκτικοί («связующие», вследствие обеспечения ими единства самой структуры пневмы, или «исчерпывающие», то есть содержащие в себе все следствия причины) и «вспомогательные» («содействующие») – *συνεργόν*. В самом названии вспомогательной причины присутствует момент совместности действия, что вообще характерно для терминологии стоической системы. Совместность действия усматривается и в предположении о возможности соединения нескольких причин – сопричинности (*συναίτια*). Известно, что именно Хрисипп различал два вида причин, и объяснял он это следующим образом: «Ведь из причин, говорит, одни суть абсолютные и изначальные, а другие – вспомогательные

и ближайшие (непосредственные). Вот почему, когда мы говорим, что все совершается судьбой посредством предшествующих причин, мы не имеем целью понимать это как: вследствие причин абсолютных и изначальных, но как: вследствие причин вспомогательных и ближайших» [Там же].

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

Вспомогательные причины стоики называли также προκαταρκτικοί «непосредственно предшествующими» (вводными, подготовительными), подчеркивая их динамический характер, причастность к непосредственному действию. Активность вспомогательной причины очевидна. Не случайно в примере, приводимом Климентом Александрийским относительно обучающегося субъекта, в качестве вспомогательной причины названа природа самого обучающегося [SVF II 346]. Так, в предложенной стоиками иерархии причин подчеркивались момент автаркии субъекта и возможность проявления свободы. Столь же объективна, по Хрисиппу, и судьба, ибо он из самого факта объективного существования предшествующих причин делал вывод о существовании судьбы. Однако суть различия причин, согласно Хрисиппу, в том, что четко отграничено понятие судьбы от понятия необходимости, которое он связывал лишь с абсолютными причинами,

такими, из которых вытекают все содержащиеся в них следствия, не оставляя места для свободы воли. Тем самым Хрисипп отрицал поглощение необходимости причинностью, а значит, и принцип жесткого детерминизма, по крайней мере, применительно к области сознательных поступков человека.

В контексте учения о причинности можно попытаться ответить на вопрос, зачем стоикам понадобилось наряду с понятием «материя» использовать понятие «тело»? Связующим звеном всего классификационного ряда, отражающего, по-видимому, тот реальный образ причинной цепи, который наличествует в мире, является «судьба». Судьба (εἱμαρμένη, «полученное по жребию», «то, что определено» – причастие прошедшего времени к μείρομαι – получать по жребию) – это в понимании стоиков «определенное сочетание (связь) причин» (συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη) [SVF II 976]. В высшей степени знаменательно, что термин *εἱμαρμένη* в значении всеобщей связи стоики применяли к понятию «*пневма*» [SVF I 176; SVF II; 913]. Поэтому пневма и определяется в качестве «связующей способности» (δύναμις συνεκτική). Эта физическая способность, обусловливающая единство мира, есть первая функция пневмы. Вторая ее функция – порождающая, которая выражается, прежде всего, в ее собственном качественном преобразовании, а также в способности продуцирования свойств. Пневма – душа мира, поэтому именно она причина того, что мир представляет собой живое, одушевленное существо. Так, через функциональную зависимость связываются понятия «*пневма*», «*причина*» и «*судьба*». Образ судьбы как сочетания причин включает в себя и активность субъекта [SVF II 976].

В физическом смысле причинность (через пневму как активный принцип) имеет непосредственное отношение к пространству «телесного» и означает возможность под воздействием этого принципа появления новых свойств первоматерии. Факт рождения нового, того, что отличается другим свойством – вот что важно для стоиков! Знаменитый пример Хрисиппа, демонстрирующего роль ножа как причины последующего эффекта, а именно того, что тело может быть разрезано, прежде всего, ставит на место признака рода признак свойства.

«Как из всех тел, – говорит Марк Аврелий, – слагается мир – совершенное тело, так и из всех причин слагается судьба – совершенная причина» [3. V. 8]. Здесь явлена мысль о том, что в действительном, динамичном мире все происходит благодаря принципу соотношения частей, проявляющемуся через свойства тел. Через такого рода отношение постигаются активное и пассивное начала – пики двоякой способности телесной природы и к совершению действия, и претерпеванию воздействия чего-либо. Стоики создавали онтологию телесности, ориентированную не на первичные сущности, а на взаимодействия тел и на *целостность*. Как говорит Ж. Л. Нанси «места существования бытия отныне суть высказывания тел» [226. С. 122].

Взгляды стоиков любопытно сравнить с представлениями Гоббса. По мысли Гоббса, «активная и пассивная возможности являются частями целостной», так же как и «действующая и материальная причины являются только частями целостной причины и, только будучи связаны между собой, производят какое-нибудь действие» [128. С. 157]. На кардинально иной взгляд на проблему первичных сущностей у Гоббса справедливо указывает М. К. Петров: «Первичные сущности превращаются Гоббсом в тела – носители акциденций. Связь между поведением тела в контактах с другими телами и скрытым свойством однозначна, поэтому, наблюдая контакты вещей, мы имеем полное право судить о скрытых в них свойствах» [238. С. 288].

Но есть еще один уровень понимания стоиками причинности. Полагая все существующее находящимся в отношениях сродства (οἰκείωσις) и в тесном взаимодействии, стоики должны были особое внимание обратить на те структурные формы мышления, которые ближайшим образом связаны с семантикой понятия «всеобщей связи» и призваны отразить существующую в мире взаимосвязь. Здесь проявляется двухипостасный лик Логоса: соотношение Логоса-огня и Логоса-разума. Только учитывая эту особенность подхода стоиков, можно ответить на вопрос о том, каков смысл существовавших у них наряду с понятием причины понятий *σωματικός* (телесное) и *ἀσώματος* (бестелесное)? Вопрос о том, зачем стоикам понадобилось наряду с понятием «материя» использовать и понятие *тело*, лежит в этой же плоскости.

Проблема причинности, как она сформулирована в учении Стои, так или иначе фокусируется на смысле понятий «телесное/бестелесное». Представление стоиков о существовании телесного и бестелесного следует рассматривать в контексте идеи функциональности, которая выражена в учении о мире. По странному замечанию Зенона, телесные причины как будто могут вызывать бестелесные действия: «Причина – тело, а предикат (κατηγόρημα) – то, причиной чего она является». Предикаты, имея некоторое отношение к миру тел, на самом деле не принадлежат уже ему, а относятся к миру акциденций, событий (συμβεβηκότα) [SVF I 89].

Вместе с тем у стоиков четко прослеживается мысль о том, что сама материя – понятие абстрактное. Следовательно, в примере Хрисиппа речь идет не просто о примате материального субстрата в мире, а о качественной особенности этого материального, постижение которого – по логике вещей – возможно лишь при признании существования бестелесного фактора. Абстракцию «материи» можно постичь только мысленно. Тот же Плотин отмечает: «Бытие они [стоики] приписывают материи, то есть тому, что не улавливается чувствами (τὸ μὴ τῇ αἰσθήσει ἁλωτὸν τίθεσθαι ὄν)» [116. С. 48; Enn. II 6. 1089]. В сопоставлении телесного и бестелесного – при акцентировании бестелесности эффектов – у стоиков присутствует намек на наличие в мире изменений, «неустойчивых состояний», и не случайно во фрагментах комментаторов (Стобей) в связи с упоминанием о κατηγόρημα (предикатах) упоминается термин «συμβεβηκότα» (акциденции).

Такое разведение телесного и бестелесного отнюдь не свидетельствует о примате первого над вторым, как иногда считают [293. С. 123]. Тот же Плотин отмечал, что в концепции Стои сглаживается различие между существованием *телесного* и *бестелесного*. На самом деле они, в понимании стоиков, равноправны. Это-то и послужило основой для споров. Как отмечают современные зарубежные авторы, данная онтологическая схема была вполне приемлема для стоиков, в то время как, например, для Оригена «бестелесность» и «реальность» были «несовместимы онтологически» [357. P. 735]. М. Боери, пытаясь уточнить соотношение между бытием и небытием в стоической онтологии и споря с подходом Прокла, который

он называет парадигматическим и лишь затемняющим суть дела, высказывает предположение о том, что обе категории – телесное и бестелесное равноценны в учении стоиков, это понятия, так сказать, одного уровня [357. P. 735]. Он использует термин «дополнительность» при определении статуса этих категорий. «Бестелесные» создают необходимые условия для бытования телесного, но и более того – они сами нуждаются в «телесности», чтобы их бестелесная «как бы реальность» осуществилась, ведь они «имеют статус "нечто" в отличие от абсолютного "ничто"» [Там же. P. 734]. Итак, телесное и бестелесное, по мнению М. Боери, взаимно дополняют друг друга. Но в чем заключается эта дополнительность?

М. Боери рассматривает теорию причинности, отмечая тот факт, что ни Платон, ни Аристотель не проводили различие между двумя терминами, а именно: *αἰτίον* (причина) и *αἰτία* (причинное объяснение)[26], в то время как стоики различали обозначаемые этими терминами понятия. Со ссылкой на Стобея, М. Боери делает вывод: уже Хрисипп понимал *αἰτία* как формулу, возвещающую или разъясняющую причину, то есть «другими словами *αἰτία* – это пропозициональный предмет, который относится к тому, что, строго говоря, и есть причина (*αἰτίον*), – к телу» [357. P. 740; SVF II 336].

Серьезная полемика вокруг рассматриваемой нами проблемы коснулась употребления термина *αἰτία* Хрисиппом. Так, Дж. Мансфельд указывает на бессистемность употребления философом терминов *αἰτίον* и *αἰτία*, поскольку последний использовался им для обозначения судьбы (εἱμαρμένη) [418. P. 157]. Данную непоследовательность можно расценить лишь как следствие неустойчивости терминологического аппарата, еще только создаваемого стоиками и приспосабливаемого к принципиально новому пониманию бытия. Стобей употребляет термин *λόγος*, который можно было бы перевести как «смысл» (причины).[27] Однако, что означает этот «смысл»? Термин многозначен. Аристотель использовал его также и в значении соотношения. В логике стоиков упоминается *λόγος* как «вывод», отображающий идею связи, существующей между элементами выводного высказывания [SVF II 242, 245]. Марк Аврелий также употреблял *λόγος* в значении отношения (при сопоставлении отношения между частями тела и членами общества) [VII 13. 1–2]. Мы полагаем,

что термин *λόγος* здесь выступает в значении «меры», «соразмерности», «соотношения».[28] Поэтому фразу с термином *αἰτία* во фрагменте Стобея: «Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου» мы переводим так: «Причинность же есть мера причины или соотношение того, что [существует] вокруг причины как таковой». Итак, термин *λόγος* вкупе с термином *αἰτία* призван подчеркнуть существующее здесь отношение: но уже не причинное, а, скорее, функциональное. Таково отношение, которое возникает между двумя предметами (например, солнцем и нагреваемым им камнем) [64. Sext. Emp. Pyrrh. HyP. 3.14]. Это отношение описывается предикативным выражением «быть нагретым». Объективно (и в этом проявляется физический смысл) пример иллюстрирует актуализацию проблемы изменения качества тел.[29]

Вместе с тем здесь присутствует и логико-математическое содержание. Так, первый термин – *αἴτιον* – есть причина в собственном смысле слова, которая телесна (например, солнце, нагревающее камень). Второй – *αιτία* – есть выражение причинного отношения и вместе с тем описание существующей между телами функциональной зависимости (бестелесное), вот на этом, втором моменте – функциональности, мы полагаем, и было заострено внимание философов Стои. Здесь уместно привести слова Э. Кассирера, ссылающегося на Д. Юма, об имеющихся у нас «данных» о причине и ее действии: они «заключаются в установлении определенных пространственных и временных отношений, отношений смежности и последовательности» [174. С. 142]. То, что стоики называют *αἰτία*, есть на самом деле не просто высказывание (словесное выражение) о причине (предикат), как полагает М. Боери, а скорее «индикатор» состояния системы отношений, то есть *функция*.

Вместе с тем пример Хрисиппа с ножом мог быть привлечен для иллюстрации действия категории возможности (как того, что может произойти в будущем). Ведь бестелесный эффект (в физическом смысле) – это то, что еще только предстоит в будущих событиях (которые могут никогда и не произойти!) и может быть предметом лишь высказываний (ἀξίωμα, κατηγόρημα). Будущее скрывает перспективу лишь возможных состояний и событий. Здесь стоики продолжают рассуждать в духе Аристотеля, с его категориями воз-

можности и действительности. В логическом смысле бестелесное относится только к сфере абстракции.

Итак, телесное и бестелесное связаны между собой в целостность. Не случайно и выражение «прогуливаться» есть предикат, только если оно описывает реально происходящее действие (он, в самом деле, прогуливается). Получается, что предикат (бестелесное) не существует без реального события (тела). Но суть этой идеи совместности пребывания – в акцентировании качественной стороны действительности, ориентирующейся не на сущностно единое, а на Целое как особое качественное состояние: именно в этом значение оппозиции «телесное/бестелесное» (как частей Целого) – объективно они суть главные категории онтологии Стои. При этом качественно-телесная определенность как залог устойчивости – важный момент вышеуказанной онтологии.

Уточнением смысла не только соприсутствия телесного и бестелесного, но в еще большей степени подчеркивания особой значимости статуса бестелесного в концепции стоиков является введенное ими же понятие логической связки. Здесь и выявляется значение того функционального соответствия, которое актуализируется в дискурсе Стои, ибо, как писал П. А. Флоренский, функциональное соответствие «есть тот предел, к которому стремится связка... Она вяжет то, что само по себе не имеет связи и единства» [320. С. 126]. Хотя связка, продолжает рассуждать П. А. Флоренский, как «знак связи» или «форма предикативности», «ничто под углом чувственных впечатлений», она является тем, что ей приписывает сознание, а именно: это свойство «своеобразной реальности, не здесь находящейся, ... особой, sui generis» [Там же. С. 127]. Но до проявления в сознании момент связи фиксируется в представлении, и, мы полагаем, метафизический смысл связки сохраняется даже при крайней степени символизации, поскольку высказывание всегда есть связь подлежащего и сказуемого, даже если подлежащее только подразумевается, являясь в воображении субъекта. Так Ф. Ф. Фортунатов не без основания полагал, что роль подлежащего в предложении выполняет представление, от которого отправляется процесс суждения. Он отмечал, что «в предложении "Пожар" роль подлежащего выполняет представление пламени, вызванное его видом» [321. С. 178]. Так же можно

понимать и выражение стоиков: «прохаживаться» существует, когда я прохаживаюсь [SVF II 509]. Так стоики поясняли реальность предикатов (сущих только в качестве акциденций). «*Бестелесное*» никогда не может быть причиной действия, ибо оно – отображение сути самого процесса действия, образа, смысл которого в фиксации каузации движения. Получается, что предикат (бестелесное) не существует без реального события (тела). Но смысл здесь не в акцентировании примата телесности или качественной стороны действительности. Здесь выражено нечто иное, а именно идея соответствия. Данный предикат соответствует конкретному представлению, возникающему от реально происходящего. Речь идет именно о том случае, когда существует сама возможность установления взаимно однозначного соответствия. Кроме того, такие приводимые стоиками и описывающие определенные явления выражения? как τέμνεσθαι «разрезаться (быть разрезанным)», καίεσθαι «сжигаться (быть сжигаемым)» описывают не столько результат действия (эффект), сколько функциональное состояние [SVF II 341].[30] Сами же глаголы «разрезать», «построить», «нагреть» суть глаголы приведения в функциональное состояние. Вот эту то функциональность и имели в виду стоики, говоря «*λόγον τοῦ αἰτίου*». Свидетельство Секста Эмпирика, обратившего внимание на двоякое определение причины стоиками: причина либо есть причина поименованного (προσηγοριῶν) действия, например, растапливания (χύσεως), либо – глагольного (κατηγορημάτων) действия, например, растапливаться (χεῖσθαι) – лишнее тому подтверждение [63.Sext. EmP. Pyrrh. HyP. 3. 14].[31] «Поименованное» действие есть символическое выражение стадии представления, когда, если следовать логике П. А. Флоренского, «предикат вытекает из субъекта с чувственной необходимостью» [320. С. 130]. Но, когда на стадии грамматического мышления «апперцептируются» не представления, а понятия, то «речь идет о метафизической необходимости следования предиката за субъектом» [Там же. С. 131]. У стоиков «глагольное действие» символизирует логико-грамматическую стадию, когда предикат явлен с необходимостью. Вместе с тем, в примерах стоиков с предикатами (прогуливаться, быть разрезанным) нет субъектов действия. В них сообщается о процессе, который представлен как действие, исходящее от неопределенного лица. Это свя-

зано с тем, что в страдательных оборотах «действие является скорее признаком состояния, получаемого от действия».[32] Процесс становится состоянием. По-видимому, стоики пытались передать мысль о релятивности связи «движение-покой», выражающейся в антитезе «действие-состояние», которая является рефреном всей их концепции. Использование стоиками безличной конструкции укладывается в рамки всего концептуального универсума Стои и, в данном случае, может означать символизацию отсутствия точного знания о причине. Данное семантическое явление описано лингвистами: «Субъект удален здесь из поля зрения... как неизвестная причина явления, описываемого глаголом... Именно поиск истинной причины явления и признание того факта, что эта причина неизвестна, составляют основу всех безличных предложений» [393. P. 122]. Таким образом, в связи с рассмотрением понятия причинности, стоики приводят такие специфические речевые выражения, которые указывают на осознание ими содержащейся здесь проблемы и одновременно свидетельствуют об усложнении самих форм философской мысли. Стоики уже вполне определенно выразили мысль о том, что универсалии могут выступать предикатами в высказываниях о единичных вещах. В этом смысле они предварили рассуждения Абеляра о состоянии (status) предметов, попадающих в общий класс.

Еще один семантический аспект, попавший в поле зрения современных ученых, затрагивают лаконичные примеры, приводимые стоиками. Г. Х. фон Вригт указывает на разницу между «смыслом» и «референцией». Так, «сообщающая о боли пропозиция может быть названа смыслом определенных поведенческих сигналов; факт наличия боли будет их референтом – той реальностью, на которую они указывают. Отношения между сигналами и их смыслами существенны, между сигналами и референтами – случайны» [87. С. 19]. Помимо темы референции, смысл различения состоит в разграничении физического и ментального пространства. В этом контексте предикаты, упоминаемые стоиками, есть лишь ментальные состояния, передающие смысл поведенческих сигналов. Опять же, выясняется, что причинная зависимость, рассматриваемая здесь, явление не столь однозначное. Вместе с тем становится понятной и классификация стоиками «*бестелесных*» явлений: «смысл» (лектон)

и «пространство» (как ментальное явление) попадают в одну группу. Но стоики настаивали, что предикат имеет место только в случае его соответствия конкретной реальности. Здесь мы прослеживаем мысль стоиков о том, что предикат занимает промежуточное положение между физическим и ментальным миром как связующее звено, поскольку посредством него мы узнаем о телесной вещи. Говоря, что в высказывании «Дион прогуливается» «прогуливается» является предикатом, только если он действительно прогуливается, стоики описывают ситуацию соответствия или даже совпадения мысленных и реальных предикатов. Показывается наличие связи ментального предиката с реальными отношениями и свойствами. Точно так же постулирование телесности качеств подчеркивает их реальность, принадлежность к физическому миру, не ментальному.

Понятия телесного и бестелесного, таким образом, разъясняют и представление стоиков о причинности, которое, на наш взгляд, следует рассматривать расширительно – в контексте идеи функциональности, которая в учении стоиков часто выражена в форме едва ли не главной у них мысли о соответствии (соотношении). Не случайна поэтому и провозглашенная Стоей этическая формула жизни в соответствии с природой *κατὰ φύσιν*. У стоиков отчетливо звучит мысль о том, что моральная необходимость – это результат необходимости в природе, в то время как античная традиция провозглашала, скорее, обратное.

Важно, что понятие причины у стоиков имело еще дополнительную коннотацию – ответственности [380. P. 225]. Это также говорит в пользу единства их учения. Дифференциация причин позволила стоикам связать акт воли (принятие решения) с причинностью (внутренняя причина) и выдвинуть на первый план внутренний (субъективный) фактор: выбор. При этом, выбор субъекта сочетается как с внешними причинами, так и с целями. Понятие цели как один из центральных мировоззренческих концептов относится к сфере человеческой деятельности, и поэтому оказалось в поле зрения стоиков. Полагая все существующее находящимся в отношениях родства и в тесном взаимодействии, стоики должны были особое внимание обратить на связку категорий причины-цели, как те структурные соотношения мышления, которые ближайшим образом связаны

с семантикой понятия «всеобщей связи» и призваны отразить существующую в мире взаимосвязь. Здесь сказались и общеязыковые тенденции: хотя существует фундаментальное различие причины и цели, «частичное совпадение или близость лексического и грамматического выражения причинных и целевых связей является общей закономерностью для языков различных систем» [216. С. 42],[33]

Не есть ли это проявление некой универсальной тенденции? Является ли «пространство» – понятие, приобретшее для дискурса Стои принципиальное значение – общим компонентом отношения «*причина – цель*». Ведь имеется и еще один аспект соотношения причинности и целесообразности в связи с понятием пространства. Так, можно говорить (в плане доказательства поиска стоиками принципа, отвечающего идее всеобщего и дополняющего необходимость и целесообразность) об элементах разработки ими «идеи "горизонтальной" связи через пространство между различными причинными, "вертикальными" цепями», ибо в концепции Стои часть должна соответствовать природе целого [217. С. 61]. О возможности такого понимания свидетельствует принцип симпатии, хотя он и не раскрывается у стоиков в системе четких понятий, могущих свидетельствовать даже о теории отражения.

Поскольку в историческом плане идея пространства претерпевала модификации и, как было отмечено, имела статус основополагающего концепта, отражавшего реалии подвергавшейся трансформациям античной культуры, то представляется необходимым исследовать данное явление греческой мысли концептуально-терминологически и именно так, как оно проявлялось на почве стоицизма. Но, прежде всего, надо выяснить, каковы были истоки представлений стоиков.

2.3. ИДЕЯ И ПОНЯТИЕ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Невозможность решения парадоксов Зенона при использовании статического подхода была очевидна. Еще менее могло способствовать освоению идеи пространства убеждение Парменида в неподвижности и конечности Бытия. Лишь исчисление бесконечно малых величин, которое ввело динамический элемент в математику, позволило продвинуться на пути решения проблемы движения в пространстве. Этот решительный шаг первыми сделали стоики: они достигли понимания понятия предела как для пространственных величин, так и для времени. Не только при решении парадоксов Зенона о движении, но и парадокса Демокрита о смежных параллельных сечениях конуса стоики привели ряд аргументов в пользу бесконечной делимости [SVF II 485–489]. Стоики, по мнению С. Самбурского, выработали концепцию дифференциала: если добавить к некоторому количеству дифференциал, то оно возрастет бесконечно мало [444. P. 154]. Похоже, «пространство» они мыслили как математическую абстракцию, основываясь уже не на созерцании, а на рациональном доказательстве.

Большую теоретическую важность приобретает вопрос об образе пространства в учениях досократиков, к которым апеллировали стоики. Что же такое было пространство в понимании ранних греческих философов, еще во многом зависящих от мифопоэзии? Исследования, появившиеся в последнее время, позволяют обнаружить некоторые общие – характерные и для стоицизма – моменты и тенденции. При этом диахроническое рассмотрение проблемы пространства показывает отсутствие прямолинейного поступательного ее развития и обнаруживает неожиданно актуализацию вполне определенных ее сторон в разные эпохи в зависимости от специфики учений, акцентирующих внимание на разных аспектах действительности – либо генезисном, либо структурно функционирующем. Так, выявляется специфика изображения гомеровского космоса, раскрывающая, по мнению А. В. Семушкина, суть гомеровской онтологии: «в отличие от первых натурфилософских построений она складывается не как космогония, а как космология

по преимуществу, то есть учение о строении и функционировании космоса, но никак не учение о его развитии» [271. С. 72]. В целом же поэмы Гомера являются важным источником для историка философии, поскольку отражают двойственный характер первобытных еще впечатлений относительно мира – статических либо динамических в своей основе. Представления, находимые на страницах поэм Гомера, на наш взгляд, представляют интерес с точки зрения аналогии с идеями стоиков. А. В. Семушкин высказывает оригинальную мысль о том, что в поэмах Гомера мы встречаемся с идеей пространства, долженствующей преодолеть время: «В героической онтологии, – пишет ученый, – оно образует субстанциально-конструктивный элемент мироздания, его смысловой и даже ценностно отмеченный признак» [271. С. 73]. Основным атрибутом космоса в этой космологии признается его телесная активность: «Временное ощущение бытия, предполагающее генезисное становление, подавляется в нем пространственным ощущением актуальной (телесной) осуществленности» [Там же. С. 73]. Время испытывает трансформации, ибо, попадая в космический круг, «принимает образ пространственного существования. Необратимость времени преобразуется пространственной обратимостью... Время оплотневает, превращаясь в ритмику пространственных структур» [Там же. С. 73]. А. В. Семушкин выявляет противоречие: гомеровский космос – свидетельство многокачественности сущего, факт преодоления неопределенности, свойственной аморфному хаосу, что противоречит общему духу гомеровской космологии, ее антигенезисной направленности. Разрешение противоречия заключается в уточнении функциональной нагрузки пространства этой космологии: оно теперь «ответственно» за окачествление мироздания, его эстетический облик. Пространство в гомеровском мире «становится источником жизненной и смысловой активности» [Там же. С. 73]. Отсутствие единодушия среди исследователей, а именно интерпретация гомеровского космоса либо как статичного, либо как динамичного образования, объясняется наличием в поэмах Гомера разнородных элементов, соответствующих противоположным мировоззренческим традициям. Так, хотя мнение Н. Сахарного о том, что в поэмах Гомера «нет ничего застывшего, неподвижного» [267. С. 100] слишком категорично

и односторонне, оно все же отражает присутствие в них динамической составляющей, причем не только эстетического, но и мировоззренческого свойства. Объективно пространственно структурированный космос Гомера не просто демонстрирует попытку очищения от времени, а является выражением стремления вырваться из оков цикличности, но стремления тщетного, поскольку для эпического сознания ощущение полноты и самодостаточности завершенного в себе самом, гармоничного и геометрически правильно построенного мира оказывается непреодолимым. Геометризация мира в сознании эпического грека еще не связывалась с идеей проективного преобразования, основанного на динамическом представлении о сущем: это найдет отклик только у стоиков.

Образ окаменевшего времени – свидетельство актуализации настоящего и, главное, его способности к превращению в пространство как источник жизни – уже в обобщенном (телесно обусловленном, качественно определенном и экзистенциально окрашенном) символе пространства-времени вновь возникнет в стоицизме. Другой момент, фиксируемый при анализе мировоззрения, представленного в гомеровском эпосе,– это связь качественной определенности с местоположением. Олимп в мифологической традиции предстает как «пространственно-световой престол богов», вечное место их пребывания. А. В. Семушкин отмечает еще один существенный момент пространственного миросозерцания, свойственного эпическому сознанию: «С пространством тесно связана функция света в эпической трактовке богов... если боги в своей основе есть пространственные существа, то и обнаружить себя они должны пространственно, то есть в свете, через свет и в качестве света» [271. С. 83]. Восприятие функции света как связанной с функцией пространства уже на рациональном уровне рассматривается стоиками. Возникает образ олимпийцев как «бестелесных "чистых" пространственных фигур» [Там же. С. 83]. Таким образом, исторически прослеживаемое понятие *бестелесное* напрямую связано с пространственным восприятием. Боги-олимпийцы – борцы с Хроносом и его победители – олицетворяют рождение нового, пространственного мира. Представление о сущем, транслируемое в эпосе, топологично: «Вещи в такой картине вселенной обретают значение и качествен-

ную самобытность в соответствии с местом, которое они занимают в структуре космического пространства» [Там же. С. 73]. Отголосок этого представления пространства можно обнаружить в учениях греческих философов, склонных объединять или отождествлять понятия «тело» и «место», например, у Аристотеля. Первоначально понятие «пространство» возникло в качестве понятия чувственно-наглядного и трактовалось как вместилище всех предметов.[34]

История античной философии классического периода не дает примеров рационалистического осмысления пространства как абстрактного понятия, за исключением рассуждений Платона. Замечание Э. Брейе о том, что «имя χώρα Платон и Аристотель употребляли как синоним τόπος» [362. S. 52] требует уточнения. Мысли Платона о пространстве воспроизводит Аристотель. Он повторяет слова Платона о том, что «одно и то же – материя и пространство», ибо «одно и то же – восприемлющее и пространство» (τὸ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἕν καὶ ταὐτόν) [35. Physik. Buch IV. 2. 209 b 15]. Более того, место и пространство Платон также представил тождественными (τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο) [35. Physik. IV. 2. 209 b 15. S. 154–155]. Отметим, что в немецком переводе Х. Зекля соответственно приводятся термины Ort и Raum [35. Physik. S. 154–155]. Таким образом, в понимании Платона и место, и пространство связаны с тем, что их может заполнить, то есть с веществом, телом. Вместе с тем, отождествляя место и пространство, Платон открывает абстрактное понятие пространства, не развивая, по-видимому, дальше своей идеи. Тем не менее, он высказывает оригинальные мысли о вместилище (χώρα) как пространстве, не имеющем определенной величины. Эта величина как бы подвижна, скорее, это образ, позволяющий представить материю, не имеющую конкретного измерения [18. Тимей 11–12]. П. П. Гайденко ссылается на трактовку хоры Ю. Штенцелем, который писал, что «Платон начало наглядности данного созерцанию протяженного развертывания назвал χώρα» [120. С. 175]. При этом «видение пространства у Платона совпадает с видением во сне», даже пространство – это «сам сон как состояние» [Там же. С. 177].*

* По-видимому, это то, что постигается не обычным, а умственным или интуитивным взором.

Поскольку все, кроме Платона, только говорили, что место есть нечто, но не пытались это нечто определить, Аристотель специально останавливается на обсуждении вопроса о сущности места. В ндексе Х. Бонитца приведены термины τόπος и χώρα у Аристотеля и зафиксирована их синонимичность [358. S. 859]. Аристотель, во-первых, доказывает, что место действительно существует, а во-вторых, рассматривает, что оно есть на самом деле. Первое свойство места заключается в том, что оно отделимо от предмета. Материя же и форма – не отделяются (οὐ χωρίζεται). Поэтому место не будет ни материей (ὑλη, нем. Stoff), ни формой (εἶδος, нем. Form), но чем-то иным (ἕτερον). В нем. переводе: «отличным от них» (ein davon Verschiedenes) [34. Metaph. IV. 4210 b 30 S. 162–163]. В таком случае как материя, так и форма (ἡ μορφή, нем. Gestalt) суть часть того же самого, что в нем (этом месте) находится. Как видим, Аристотель отмежевывается от трактовки Платоном понятия «место», что отчетливо видно и из употребления им особого термина для понятия «форма» (μορφή). Аристотель признает, что место есть нечто, просто повторяя слова Платона «εἶναί τι τὸν τόπον» (отметим, что немецкий переводчик здесь, как, впрочем, и русский, допускает вольность, вводя предикат существования: «место есть нечто действительно существующее» (Ort etwas wirklich Vorhandenes ist)) [34. Metaph. IV.2 210 a 15 S. 158–159]. Стало быть, определяя отношение тела (материи) к месту, Аристотель прибегает к помощи понятий части и целого. Второе свойство места, которое отмечает Аристотель, – то, что оно объемлет (περιέχει) предмет. Это как раз то, что не свойственно материи. Вместе с тем если бы материя была чем-то покоящимся и непрерывным, то она могла бы быть названа местом. Ясно, что понятие места у Аристотеля связывается с идеей покоя. В этом пункте он ощущал присутствие серьезной проблемы, ибо совершенно ясно, что «Аристотель в своем стремлении построить "науку физики" особенно остро воспринял то обстоятельство, что покой суть такое завершенно оформленное состояние чувственно воспринимаемого, которое ему не присуще в принципе. Поэтому вопрос о природе неизбежно становится вопросом о движении тел» [276. С. 71]. Вместе с тем, энтелехия как некая внутренняя заданность означает, что любое становление природной вещи есть переход (возвращение) к себе самой. Подобные

рассуждения приводят Аристотеля к мысли о том, что вопрос о месте есть на самом деле вопрос о границе тела. Действительно, понятие покоя логически связано с понятием предела. Тяготеющая к идее статики мысль Аристотеля в вопросе о проблеме места достигает крайней степени совершенства, и, как обычно, его цель – определение. Так, Аристотель дает следующее определение места – «Первая неподвижная граница всеобъемлющего» [34. Metaph. IV. 5. 212 a 20. S. 158–159]. В немецком переводе неоднократно повторяемый в доказательстве Аристотеля смысл понятия «место» передается с помощью слов «непосредственная граница» (unmittelbare Grenze). Более того, теперь, приведя определение, Аристотель использует его для доказательства того, что место существует вместе с предметом (ἔτι ἅμα τῷ πράγματι), ибо «границы [существуют] вместе с ограничиваемым». Для того, чтобы подчеркнуть особое свойство места – быть всегда связанным с телом, Аристотель употребляет слова «касание» (ἀφή) и «сращение» (σύμφυσις): «Поэтому между ними, – пишет он здесь же, – существует соприкосновение (ἀφή), сращение же (σύμφυσις) – всякий раз как оба становятся единым в деятельности». Термин ἀφή Аристотель использовал также в сочинении «О душе» в значении «осязание», называя его самым главным из ощущений. Утверждая, что место не тождественно материи и форме, Аристотель доказывал, что оно не тождественно и протяжению (διάστημα), существование которого он вообще отрицал: «Не существует протяжения, отличного от тел, ни в качестве чего-либо обособленного, ни существующего в действительности» (Х. Зекль переводит: «пространственного протяжения»; этим он очень точно подмечает ту особенность мировосприятия Аристотеля, в котором не оказывается места для понятия «пространство») [34. Metaph. IV. 6. 213 a 30. S. 176–177]. «У Аристотеля нет категории пространства, – пишет А. Н. Чанышев, – у него есть категория места» [330. С. 318]. С этим мнением следует согласиться.

Суть самого спора Аристотеля с элейцем Зеноном в том, что последний отождествлял предмет и его место, Аристотель же полагал, что место – это не граница предмета, а граница объемлющего этот предмет тела. Поэтому место, хоть и связано с движущимся телом, само с ним не перемещается. Этот момент отсутствия совместного перемещения актуализируется Аристотелем в связи с особенным по-

ниманием «протяженности», что в свою очередь связано с отрицанием пустоты. В русском переводе для передачи смысла протяженности, окружающей тело, используется слово «среда», но следует отметить, что термин «среда» у самого Аристотеля отсутствует и он использует выражение «τὸ δι' οὗ» (то, через что). Ясно, что проблема существования места, тел и элементов, из которых они, возможно, состоят, вызвала к рассмотрению и проблему существования пустоты. Но мир Аристотеля-физика, привязывающего любое тело к «покоящемуся» месту и видящего во всем касание, не терпит пустоты. Аристотель делает вывод: самостоятельной, самой по себе пребывающей пустоты не существует [35. Physik. IV. 8. 216 b 20]. Понятие «протяжение» Стагирит связывал только с телами. Тело есть то, что имеет протяжение (διάστασιν) во все стороны, полагал он. Беспредельное же есть безгранично протяженное (ἀπεράντως διεστηκός) [35. Physik. III. 5. 204 b 20]. Критикуя пифагорейцев, которые одновременно делают беспредельное сущностью и делят его на части, Аристотель доказывает, что беспредельное «существует лишь как свойство» (κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον), следовательно, его нельзя называть началом (то есть нельзя причислить к сущности). Сущность и делимость на части – несовместимы [35. Physik. III. 5. 204 a 30]. Природа (ἡ φύσις), по Аристотелю, есть начало (ἀρχή) как движения (κινήσεως), так и покоя (ἠρεμίας). Все же движение есть нечто, свойственное природе (ὅμως δὲ φυσικὸν ἡ κίνησις) [35. Physik. VIII. 3. 253 b 5]. То есть движение – как бы прирожденное свойство самой природы. Можно усмотреть коренное противоречие физики Аристотеля в том, что, признавая за движением наибольшую роль в мире, он в своих доказательствах часто исходит из понятия «покой». Эта непоследовательность мысли послужила причиной как отрицания Аристотелем дальнодействия, так и принципиального неприятия идеи интервала движения, несовместимого с мифологемой «естественного места». Данное обстоятельство (вместе с отрицанием пустоты) стало решающим для понимания Аристотелем реалий пространства и времени. Отсюда становится понятной и его критика учения Эмпедокла об обусловленном временем пространственном интервале движения светового луча [6. О душе. II 7. 418 b].[35] Эта критика умаляет ценность догадки самого Аристотеля, решавшего проблему движения, о воз-

можности в некоторых случаях временного интервала (запаздывания движения промежуточных агентов, сопровождающих движение тела) [7. Физика. VI 5. 250 a 16–17]. П. П. Гайденко отмечает, что «"χώρα" выступала у ранних пифагорейцев не только как "беспредельное", но и как "пустота"», ссылаясь на уточнение Ю. Штенцеля, указавшего на связь χώρα со словом χήρος «опустевший, «осиротевший», «лишенный» [120. С. 175]. Придавая первостепенное значение понятию «сущность» («ни одна из прочих [категорий], кроме сущности, не существует в отдельности») [6. Метаф. Фр. I. 3. 186 a 1 25], Аристотель, развивая динамическую концепцию пространства как объективной реальности, сталкивался с противоречием. Так, он полагал, что нельзя допустить, чтобы беспредельное существовало как бытие в актуальном действии (ὡς ἐνεργείᾳ ὄν). Также невозможно, чтобы беспредельное существовало как бытие в действительности (τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν ἄπειρον) [34. Metaph. III. 5. 204 a 20–25].

Отсутствие в трудах Аристотеля термина для обозначения пространства свидетельствует и о своеобразии понимания самой реалии пространства. В концепции Аристотеля каждое тело привязано к его месту, и в самом этом прикреплении должен раскрываться физический смысл тех связей, которые существуют в мире. Такие связи затрагивают лишь «акциденции», зримые вещи, не проникая вглубь них, и остаются на уровне мер бытия, описываемого количественно. Место у Стагирита – категория количественная. Это – крайние границы, объемлющие тело. Такое понимание не случайно: в системе категорий Аристотеля количество занимает второе место после сущности. В рамках современных представлений о перцепции подобная точка зрения считается закономерной, ибо: «Объекты и предметы, наполняющие пространство, мы воспринимаем одновременно с их внешними свойствами, и в первую очередь – с их размерами, количественными физическими параметрами».[36] Но именно на таком, «предметном» понимании зиждется представление пространства, ориентированное на статическую идею «места» (местопребывания). По мнению Аристотеля, космос в целом заключает в себе ограниченную совокупность всех возможных мест, сам же ни в каком месте не находится, и вопрос о его местопребывании не имеет смысла. Вместе с тем, отмечая такую специфику «места», как «быть свой-

ством», Аристотель делал шаг к новому пониманию пространства. Так, возможно, верно замечание о том, что «по Аристотелю тяжесть есть не только функция количества, но и функция места» [80. С. 14]. Добавим, что, по стоикам, тяжесть – функция пространства. Вместе с тем, сам Аристотель (в духе традиционных представлений) считал, «что двигаться к своему собственному месту значит двигаться к подобному» [О небе. 310 б 10]. Поэтому, как замечает Ю. А. Асоян, у него и «тяжесть есть тяготение к подобному», но новшество заключается в том, что «Стагирит дает традиционному представлению телеологическое обоснование» [80. С. 21].

Перипатетики кардинально пересмотрели его взгляды и высказали новые идеи, ставшие направляющими для науки Нового времени. Как отмечается в исследованиях, посвященных истории науки (С. Самбурский, И. Д. Рожанский), таковые идеи были представлены в концепциях Теофраста (релятивистская) и Стратона (концепция абсолютного пространства – прообраз теории Ньютона). Следует внести уточнение в общее утверждение о том, что «взгляды последующих эллинистических школ, в частности стоиков и неоплатоников, обнаруживают большее или меньшее влияние как той, так и другой концепций» [255. С. 427].

На наш взгляд, иное, чем у Аристотеля представление пространства рождалось в эллинистическую эпоху в лоне разных учений, и стоики могли внести не менее ценный вклад, чем перипатетики. Существенный момент перипатетической критики учения стоиков о пневме как раз связан с различным пониманием движения в пространстве – Александр Афродизийский сомневался, как может пневма «двигаться одновременно в противоположные стороны» (26. II 442, 448). Зенон и Клеанф были современниками Теофраста (ум. ок. 287 гг. до н. э.) и тем более Стратона (ум. ок. 270 гг. до н. э.); учение последнего могло повлиять лишь на более молодого его современника Хрисиппа, а именно на его представление о пространстве как о протяжении, существующем независимо от физических тел. Позже эти идеи выразит с новой силой Иоанн Филопон, что доказывает востребованность данного понимания пространства в эпоху поздней античности. «Эта протяженность, – писал Филопон, – по самому своему смыслу *невещественна* и представляет со-

бой всего лишь *пустые интервалы* тела (ибо в основе своей пустота и место суть одно и то же)».[37]

Как же понимали *пространство* стоики? Это понятие Стои, выражаясь словами Э. Кассирера, «открывает доступ к новой нечувственной действительности». Именно в учении стоиков формируется и новое понятие *места*, напрямую связанное с идеей пространственной локализации. При этом им пришлось отказаться от идеи пространства как простого вместилища тел: для этого – в духе древней традиции – они по-прежнему использовали термин *τόπος* (место). Симпликий в «Комментарии к «Категориям" Аристотеля» отмечает: «Как заявляют стоики, место сосуществует (παρυφίστασθαι) только вместе с телами» [SVF II 507]. Здесь «место» используется для описания статики. Но, кроме того, они полагали, что в основе движения лежит «пространственное перемещение» [SVF II 496].[38] Здесь возникает необходимость динамического описания мира. Пространство стоики обозначали термином *χώρα*, знакомым еще Платону, который *хору* мыслил как несотворенную субстанцию – вместилище телесно воплощенных идей. Притом, что *χώρα* это «физическое» пространство, которое может быть заполнено частично телом, а частично пустотой, пространство стоиков уже мыслится и как система отношений, как определенное место, соотнесенное с другим местом, границы между которыми подвижны (в духе Теофраста). Это уже не место как вместилище тела, рассматриваемое в контексте чувственно-вещного образа мира, а математическая абстракция пространства: именно таково понимание *хоры* и у Хрисиппа, и у Посидония. Понятие пространства связывается в представлении стоиков с образом огня: при воспламенении огонь распространяется и на «беспредельное пространство пустоты» (χώραν ἄπλετον τοῦ κενοῦ) [SVF II 618] – хотя, по некоторым версиям, пустота не беспредельна, а лишь способна вместить (χωρῆσαι) отпущенный на волю мир. Затем огонь снова отступает (освобождает место – ὑποχωρεῖν). Глагол *ὑποχωρεῖν*, употребляемый здесь стоиками, особенно значим именно в данном контексте обсуждения вопроса о пространстве. Говоря о таком природном свойстве, как тяготение (ῥοπή) и роли Земли в его проявлении, стоики использовали понятие внешнего (по отношению к Земле) пространства (ἄνω χῶρα πάσα)

[SVF II 646]. Совершенно отчетлива здесь стоическая мысль о пребывании Земли в пустоте («без подставки и корня» – ἡ ρίζα), чем доказывается явно уже существовавшее у стоиков представление о центре тяжести. Таким образом, они высказывают идею о возможности взаимодействия на расстоянии посредством силы (идея дальнодействия), последовательно демонстрируя приверженность динамическому принципу. Такое понимание могло появиться лишь при наличии идеи пространства. Стоики здесь – предшественники Гиппарха (II в. до н. э.) – его теории «собственной бросившей силы» (прообраз идеи движущей силы «κινετική δύναμις» – импетуса и современного понятия потенциальной энергии). Даже термин для обозначения собственного естественного стремления тела у него стоический – (ῥοπή). В дальнейшем из этих идей вырастет теория кинетической силы Филопона. Земля, по стоикам, – та середина, к которой все стягивается «родственным (οἰκεία) природным тяготением (ῥοπῇ)» (середина здесь не должна пониматься в качестве центра космоса, что отрицается и самими стоиками, а лишь как своего рода космический центр тяжести) [SVF II 646]. Уже здесь, на уровне космогенеза обозначается «сродство» – антропологически значимое свойство, которое, как показывает вся философская система Стои, проявляется повсеместно и играет первостепенную роль в сфере этики. В силу этого «родственного» свойства человек становится уже не созерцателем звездного неба, как то было в эпоху Платона, а участником космических событий, будучи частью целого – пространства мира. Само же понятие беспредельной пустоты стоики вводят для того, чтобы была возможна модель расширяющегося мира, ибо при увеличении объема мирового вещества «не было бы недостатка в поглощающем все в себя пространстве» (μὴ ἀπορῇ τοῦ δεξομένου χωρίου) [SVF II 619]. Эту мысль стоиков небезынтересно сопоставить с точкой зрения Мелисса, выступавшего как против идеи движения, так и пустоты, и полагавшего, что: «бытие неподвижно, ибо ему некуда отходить, так как им наполнено все» [299. Фр. 14. С. 82]. Понимание пустоты стоиками определяется их пониманием соотношения понятий «конечное/бесконечное» и, в конечном счете, как справедливо отметил Э. Брейе, связано с коренной модификацией понятия реальности [362. С. 44].

Аристотель, как, впрочем, и Эпикур, не смогли примирить два момента – стационарный космос и бесконечную, изотропную пустоту. У стоиков же они вполне совмещаются. Древние комментаторы и здесь находили противоречия. Как может пустота быть изотропной, имея центр? Как соединить идею о согласованности всех частей космоса, в котором действуют центростремительные силы, с идеей неподвижности? Аргументы противников исходили из традиционной позиции признания движения по направлению к центру мира. Но такова была точка зрения Аристотеля, придерживавшегося идеи «естественного места», а не стоиков. Кроме того, как отмечает А. Каймпе, Плутарх допускал вольность, изменив первоначальное слово χῶρα на κένον, но эти термины имеют у стоиков разные значения [SVF I 95; I 503; II 404; II 505]. Поэтому полагаться на мнения комментаторов здесь нельзя.

С. Самбурский, пытаясь разрешить затруднения, не дает четкого объяснения [443. P. 110–115]. Позицию стоиков передает идея о том, что бесконечная пустота не может быть причиной движения космоса, и любое движение в пустоте должно иметь причину в самом космосе. Такую реконструкцию мыслей стоиков предлагает А. Каймпе, и мы полагаем, что она наилучшим образом соответствует общей интенции физических представлений философов, ориентированных на телесность космоса и на идею «целостности». Идея *места* у Аристотеля, означающая наличие внутренней связи, сдерживающей тела, заставляла его провести четкую грань между двумя концептами – места и пустоты. Пустота в его концепции оказалась излишня. Стоики признавали возможным движение в пустоте, поскольку этого требовала концепция расширения космоса, подкрепленная идеей всеобщей связи. А. Каймпе отмечает, что «мы не можем найти никаких следов влияния Аристотеля на стоиков в вопросах, касающихся "движения" или "изотропной пустоты", но для них неприемлема была и эпикурейская идея движения атомов в пустоте по направлению "вниз" под действием тяжести» [397. P. 180]. Идеям «абсолютной тяжести» и «абсолютного движения» через пустоту нет места в концепции Стои, поскольку здесь понятия «тяжести» и «направления в космосе» соотнесены с понятием структуры (ἕξις), смысл

которой проясняется в контексте некоего «общего знаменателя» их учения [Там же. P. 180].

Таким общим знаменателем, на наш взгляд, следует назвать *Целое*. Стоики, как справедливо отмечает тот же А. Каймпе, «трактовали концепты *τόπος* и *κένον* как подвиды более общего концепта» [Там же. P. 178]. Для стоиков это «нечто большее», которое «не имеет названия» [SVF II 503, 505]. Но из контекста ясно, что имеется в виду целое, которому вполне соответствует и концепт пространства, того, поглощающего все в себя пространства, которое нередко олицетворяется с *Целым*. Акцент стоиков на структуру важен, поскольку структурность есть признак пространства и в качестве таковой обладает свойствами сосуществования и взаимодействия (в рамках целого), которые являются фундаментальными в концепции Стои. Наличие у мира внутренней структуры означает существование частей, поэтому столь актуальна для стоиков проблема соотношения части и целого, приведение частей к единству. Чем сложнее структура, тем актуальнее проблема единства, ведь, как замечает по этому поводу Э. Кассирер, «сложной структуре еще предстоит слить части в единое целое» [174. С. 92]. Поэтому наиболее остро эта проблема очертится в этике. Понятие «пространство» связано с понятием отношения: во фрагментах 503–505 речь идет о размерах тел, которые понятие «место», по мнению Хрисиппа, никак не разъясняют, а вот понятие *пространство* напрямую связано с размерностью, с отношением «больше» – «меньше» [SVF II 505].

Стоиков интересовал не только вопрос о передвижении в пространстве, но и всякого рода динамические отношения. Создавая собственную концепцию мироздания и размышляя о сущности движения и всякого изменения, Хрисипп ввел понятие «антитипия» (*ἀντίτυπος*), обозначающее сопротивление тел механическому давлению. Такое сопротивление препятствует хаотическому смешению элементов. При этом стоики не прибегали к понятию мельчайших пор, а предполагали возможность взаимопроникновения элементарных частиц, наподобие взаимно сливающихся математических точек, линий и поверхностей. На смену статичной картине мира, бытовавшей в древнегреческой философии вплоть до Платона и выражавшейся в отождествлении физического тела и геометрической

формы, пришло (не без влияния Зенона Элейского, Аристотеля и перипатетиков) учение стоиков, усматривавших принципиальное различие между телом и пространством. Вместе с тем в аристотелизме способом выражения движения служит актуализация формы, и пространство не играет решающей роли. Онтология же Стои предполагает множественность движений, осуществляемых в пространстве: одни движения состоят из других. Это и является причиной взаимных переходов, благодаря которым актуализируется пространственная протяженность. Как отмечает Дж. Христенсен: «согласно стоикам нет никаких жестких границ в физическом мире» [365. P. 29]. Эпикурейский атомизм предполагает абсолютное сопротивление тел и абсолютные границы, которые отвергались стоиками. Явление антитипии Дж. Христенсен определяет как «особый тип энерции», характеризующий хоть и «очень пассивное, но движение» и «допускающий ступени» в физическом мире. Попытка транслирования стоической онтологии в лингвистических терминах привела бы к тому, что, по выражению Дж. Христенсена, «примитивный идеальный язык их философии содержал бы одно сложное высказывание, субъектом которого было бы собственное имя мира, или, скорее, термин, дейктически относящийся к миру, а его предикат своим референтом имел бы сущность, структурирующую мир в пространстве и во времени» [365. P. 13]. Уточним, что эту сущность можно определить как некоторое общее отношение. Такое динамическое отношение как претерпевание воздействия получит особый статус в разделе этики Стои.

Термин χωρίον использовался и до стоиков в качестве математического обозначения понятий плоскости, площади. Словарь Х. Фриска наряду со значениями «местность», «край», «область», «земля», дает значения «хоры» как «пустого, открытого» места [382. С. 1125]. Ю. Штенцель указывает, что слово χώρα означало «поле, ограниченное пограничными камнями, разделенное на части – локусы» [Цит. по Ю. Асояну. С. 9]. Стоики, как видим, употребили его применительно к космогенезу в значении космического пространства. Космогонически значимый образ коня Зевса сам становится олицетворением мирового пространства, ибо, вобрав в себя все вещество, он пытается «захватить насколько можно большее место, испытывая

в таком случае потребность в еще большем пространстве» (μείζονος χώρας) [SVF II 602]. Если образ вращающегося времени, столь любимый ранними греческими философами, соответствует первобытному мифу о Хроносе, пожирающем собственных детей, мифу, призванному описать цикличность мирового процесса, то образ коня Зевса может быть понят как тот же образ Хроноса. Но только это образ, дополненный логически выверенным представлением о пространстве, структурированном на основе динамического принципа – по типу пульсирующей вселенной. Сила притяжения не позволяет миру расширяться до бесконечности. Мир, таким образом, представлен как «время-пространство» (хронотоп): «Время – это дистанция (*διάστημα* – протяженность) движения» [SVF II 621]. Сама эпоха подсказывала идею хронотопа, прототип которой может быть обнаружен у досократиков. Не случайно прослеживается связь текста поэмы Арата «Явления» с сочинениями натурфилософов, прежде всего, Эмпедокла [463. P. 382–390].

Общее логико-математическое выражение динамического характера континуума в связи с представлениями о пространстве мы можем видеть из следующего фрагмента: «В природе не существует никакой крайней части тела, ни первой, ни последней, в которой размер тела достигал бы конечной величины. Но вне пределов любой из частей всегда оказывается еще что-то, что придает телу беспредельность и безграничность» [SVF II 485]. Это рассуждение, каким бы иррациональным оно ни казалось, опровергало аргументы всех тех, кто вел споры относительно того, что такое тело, и является ли поверхность тела частью его «места» – или же она просто определяет границы «места». По существу стоики затронули проблему, разрешаемую в настоящее время в теории множеств с помощью принципиально различных понятий «круг замкнутый» и «круг открытый». Стоики различали понятия «беспредельное» и «безграничное». В учении Стои важную роль играла пустота (*τὸ κένον*), которой нет нигде в мире, но которая находится вне единого космоса, представляющего собой островок в бесконечности: «Вне космоса имеется пространственная бесконечность бестелесной пустоты» [SVF II 543].[39] Стоики полагали, что «существует пустота, в которой вследствие воспламенения развертывается беспредельный космос»

[31. P. 313. Fr. 92]. Зенон утверждал, что: «Внутри всего (τοῦ παντός) нет никакой пустоты, а вне него – всеобщее разнообразие (*παμπολύ*, префикс *παμ-* от *παν* означает «все, целостное») и беспредельность» [SVF I 95]. Это пустое пространство в космологии Стои играло важную роль, ибо в конце каждого космического цикла, когда горячие элементы становятся преобладающими, космос термически расширяется, возрастая в объеме. Как известно, Аристотель и его ученики постулировали конечность космоса и отсутствие пустоты, ибо полагали, что при наличии в мире пустоты материя вывалилась бы наружу и рассеялась.[40] Стоики же утверждали, что этого никогда не случится, ибо материя обладает силой сцепления «неописуемо» большой величины, которая связывает ее воедино и держит все тела вместе. Понятие центростремительного движения, здесь возникающее, призвано «примирить» покой и движение [SVF II 554]. Эта сила приводит мир попеременно то в состояние расширения в пределы пустоты, то сжатия, истребляя мир с помощью огня и создавая его вновь. Напряжение пневмы превратилось в количественную характеристику внутренней связи материальных образований и степени их стабильности: увеличение размера мира не нарушает гармонии вселенной. Таким образом, обсуждение темы единства мира и изменений, ведущих к множественности и не нарушающих динамического равновесия, требовало совместного рассмотрения понятий материи и пространства. Вместе с тем сам факт введения стоиками понятия пустоты подтверждает то преимущественное значение огня как природно-телесного фактора, выступающего символом изменения мира, которое придавали ему творцы стоического учения. Важно отметить, что стоики различали понятия «вселенная» (*целое* – τὸ ὅλον) и «мир» (*космос* – ὁ κόσμος), говоря: «Вселенная нераздельна с пустым и беспредельным, мир же космоса далек от пустоты» [31. P. 167. Fr. 522]. Вселенную, включающую кроме телесного также и бестелесную пустоту, они обозначили с помощью термина *τὸ πᾶν*. Такое разделение понятий можно объяснить стремлением стоиков определить смысл непрерывности и найти терминологию для этого понятия. Здесь проводится разделение понятий «место», понимаемое как органическое целое, и *пространство*, как нечто многоместное и потому больше, чем «целое» – «*все*». Мысли Посидония ка-

жутся парадоксальными: «Масса Земли маленькая, но энергия очень большая...» [45. P. 196. Fr. II]. Здесь пространство, если использовать высказывание В. Подороги, как бы «наблюдает самое себя, устанавливая собственные границы» [240. С. 186].

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

Впоследствии представления стоиков концептуально разовьет Эриугена в учении о месте как логическом определении вещи, что и послужит основой для формирования в рамках христианской традиции идеи творения. Интерес к проблеме пространства, пробудившийся благодаря эллинистическим мыслителям, будет жить еще и в римскую эпоху, что явствует из названий работ Сенеки. Упоминавшийся нами Иоанн Филопон в «Комментариях» к «Физике» Аристотеля (глава «О месте») говорит, что место есть протяженность (διάστημα), которая по самому своему подлинному смыслу бестелесна, здесь же он употребляет термин «χώρα» (пространство), отмечая, что воздух занимает тот же объем, что и пространство, так же как и вода занимает пространство амфоры. [47. Vol. XVII. P. 567 Fr. VII, 29]. Эти и другие многочисленные примеры концептуального употребления термина «χώρα» показывают, что Филопон был убежден в самостоятельном существовании пространства, независимого от тел. Характерно, что существен-

ным свойством пространства называется бестелесность. Как отмечалось выше, бестелесной Филопон считал и движущую силу (impetus). Сама идея импетуса была бы невозможна без нового представления о пространстве.

Мир Аристотеля – это физический мир, метафизически зависящий от «естественного места». Последнее понятие подчеркивает не равноценность частей мира и всего, что в нем находится, и слова Аристотеля о родстве не вписываются в ткань его концепции, они просто дань античной традиции. В физике стоиков нет места мифологеме «естественного места» – области, находящейся, по мнению Аристотеля, у центра космоса. Сила притяжения Земли действует не потому, что она центр мира, а потому, что она – целое и в качестве такового обладает свойством притягивать части. [SVF II 646]. Поэтому стоики настойчивы в идее «физической» однородности мира (*сродства* всего). Для античных мыслителей действие тел друг на друга было аксиомой, но важно, как понималось это воздействие. Тела в мире стоиков находятся в изоляции, так сказать, свободно «дышат», воздействуя друг на друга на расстоянии. Именно осмысление этого понятия «расстояние» (протяженность = пространство) и было новым шагом в понимании мира, который сделали стоики. Это был и шаг навстречу гипотезе о множественности миров, поскольку такая гипотеза могла родиться только при наличии идеи бесконечности. Этот новаторский подход стоиков к проблеме пространства был закономерным итогом развития философской мысли предшественников, что заставляет нас усомниться в том, что стоики просто «искусственно применили (внедрили) метафизику Платона и Аристотеля в системы ионийцев» [94. С. 144].

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

та в учении Стои, и не случайно само определение времени дается стоиками через пространственные характеристики.

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

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

ства, в котором оно наличествует (актуально), бесконечно» [232. С. 227]. Таким образом, концепция стоиков явно не вписывается в традиционный взгляд на общеантичную позицию финитизма. Характер рассуждений И. Ньютона разъясняет смысл обращения стоиков к образу Зевса. Зевс олицетворяет имманентный закон, то есть изначально присущий самой природе порядок ее бытия, прежде всего в качестве повелителя пространства.

Стоическая концепция пространства отличалась существенной новизной по сравнению с теми воззрениями, которые были свойственны античной мысли в целом. Эта новизна проистекала из функциональности самого стоического дискурса, имеющей динамическую природу. Функциональный подход стоиков противостоял интеллектуальной позиции Аристотеля, утверждавшего, что «существует некоторая неподвижная сущность» [6. Метаф. IV 5. 1010 a 35]. Представления стоиков созвучны современности: их отличие от традиционной точки зрения можно проиллюстрировать, ссылаясь на пример И. Пригожина. Ученый отличает геометрическое пространство, представляющее собой инвариант, и наиболее привычное для европейского сознания, от функционального, природа которого все более раскрывается современной наукой.[41]

Интуитивное предчувствие не разъединенности *топоса* и *хроноса* было свойственно мифологическому греческому сознанию издревле. В понимании Парменида этот слитный образ предстоял как вечное настоящее – основная характеристика Бытия, исключающая прошлое уже по определению. Сфера идей Платона ничего не добавила к этой по-прежнему статичной картине мира. В учении Платона, хотя в качестве местопребывания идей и указана некая «долина правды», все же сами они и не делимы на части, обладающие протяженностью, и пребывают вне пространства и времени. Будучи озадачен проблемой «вечной сущности», Платон постулирует существование «настоящего», поскольку: «Подобает только "есть", а "было" и "будет" суть виды возникшего времени». Итак, время, как нечто возникшее, выпадает из общего контекста Бытия как вечности. Оно, вместе с чувственным космосом, может быть лишь со-вечно [18. Платон. Тимей. 37 e]. И только в стоицизме против неизменного и вечно пребывающего в настоящем Бытия

восстал образ Бытия становящегося, и в этом становлении топос и хронос древних играли далеко не второстепенную роль. Стоики впервые использовали понятия пространства и времени и как основных характеристик универсальной взаимосвязи, существующей в мире, и как логически мыслимых структур. Известно, что Аристотель тоже много занимался этим предметом. Сохранились самые различные высказывания философа. «И движение, – писал он, – непрерывно таким же образом, как и время: ведь время или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения» [6. Метаф. XII 6. 1071 b 10]. Сохранилось и другое его высказывание: «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему. Таким образом, время не есть движение само по себе, но является им постольку, поскольку движение заключает в себе число» [7. Физика. IV 11, 219 b 1–10]. Времени отказано в самостоятельном существовании, оно лишь «некоторое свойство движения» (ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως) [36. Physik. VIII. 1. 251 b 25]. И в определении времени через движение у Аристотеля доминирует количественный аспект.

Примером того, что стоики тоже связывали время с движением, служит следующий фрагмент: «... сущность времени – движение» [SVF II 514], или: «время – случайное свойство движения» [31. Fr. 23]. Но рядом с этими определениями стоит другое, свидетельствующее о соотнесенности времени и пространства: «... время – протяженность движения космоса» [31. Fr. 22.7].[42] Вместе с тем, Хрисипп пытался постичь время, как состоящее из конечных квантов, а не из протяженных моментов, ибо настоящее – момент «теперь» – это для стоиков предельно малая, но конечная порция времени, «дифференциал времени». «Но никогда, – пишет С. Самбурский, – ни Аристотель, ни кто-либо другой из древнегреческих мыслителей, кроме стоиков, четко не формулировал вопрос, подчеркивая связь времени и дистанции, проходимой телом, посредством такой физической величины, как скорость» [443. P. 151]. В самом деле, сохранился, по крайней мере, один фрагмент, доказывающей правоту сказанного: «время – это интервал движения, в отношении которого мера быстроты и медлительности всегда может быть подсчитана» [SVF II 509].

Во фрагменте 512 Арнима [SVF II 509] Филон Александрийский сообщает о том, что стоики говорили: «мир – это отец времени». Таким образом, они полагали, что, во-первых, время и мир тесно связаны (чем-то вроде родственных корней, а, следовательно, и природу имеют общую), во-вторых, скорее всего и возникло-то время уже после возникновения мира (по другой версии – одновременно), и в – третьих, время имеет историю, некоторый момент возникновения в прошлом. Такого рода рассуждения о времени напоминают мысли Платона. Но уже древние отмечали, что сами определения времени, даваемые стоиками, отличаются от определений других философов. Так, по Аристотелю время – это мера и число движения, по Спевсиппу – количество движения, стоики же (и это повторяется в разных фрагментах) определяли время с помощью существительного *διάστημα* (лат. intervallum – промежуток, или мера протяженности либо движения, либо движущегося мира). Высказывания о времени встречаются уже у Зенона: «время – это интервал движения, оно и мера и критерий быстроты и медлительности отдельных движений. Все возникает, завершается и существует, сообразуясь со временем» [SVF II 93].

Это определение объяснимо с точки зрения представления стоиков о пространственно-временном континууме как качественном своеобразии мира. Стоики не просто связывали время (*χρόνος*) с любым движением, движением как таковым «ἁπλῶς» [SVF II 510, II 516], но самой его сущностью считали движение [SVF II 513]. Поскольку же сущность по их представлениям меняется, то можно говорить о наличии в концепции идеи становления времени, что подтверждается рядом фрагментов [SVF I 93; II 482, 515]. Аристотель тоже связывал время с движением, но признавал непрерывность движения во времени, а не само время. Непрерывным же время делает непрерывное движение тела, непрерывность которого обусловлено движением тела по кругу [10. О возникн. и уничт. II 10, 337 a 25 сл.]. Таким образом, Аристотель в духе античной традиции признает цикличность времени. В другом месте Аристотель утверждает, что и само время непрерывно подобно движению: «время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения. Таким свойством Аристотель считал число движения по отношению либо к предше-

ствующему, либо к последующему, но он отвергал отождествление времени и движения [7. Физика. IV 11. 219 в 1–10]. И хотя время как феномен накрепко связано с движением, но нигде у Аристотеля четко не звучит мысль о таком свойстве времени, как его течение. Конечно, Аристотель не отвергал течение времени, как Парменид, но о самостоятельном становлении его он тоже определенно не говорил. В отличие от точки зрения Платона, время по Аристотелю – «было всегда», оно не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и «раньше» и после» [6. Метаф. XII 6, 1071 в 5 сл.]. Как явствует из приведенного фрагмента, Аристотель вовсе не отказывается от порядкового отношения «раньше, чем», тем самым, признавая упорядочивающее свойство времени, но здесь есть противоречие, поскольку идею движения по кругу невозможно примирить с этой способностью времени упорядочивать события. Вместе с тем Аристотель признавал универсальность времени.

Но одних определений недостаточно для формирования наших представлений о стоической концепции времени. Некоторые высказывания древних авторов, раскрывающие особенности времени в стоическом понимании, позволяют существенно дополнить вышеупомянутые определения. Во фрагменте сочинения Плутарха «Платоновские вопросы» [SVF II 515] содержится традиционный упрек в адрес стоиков. Речь вновь идет о незаслуженно униженном понятии «сущность». Стоики, дескать, не учли «сущность и значение времени» (τὴν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν). В связи с этим заслуживает внимания и упоминание о привходящем, то есть о том, что относится к случайным признакам, поскольку стоики, по мнению Плутарха, именно посредством акциденций (ἀπό συμβεβηκότος), а не через сущности описывают время. По-видимому, этим последним обстоятельством и следует объяснять смысл существенного отличия, отмечавшегося традицией, определений времени стоиков от определений других мыслителей. Стоики превращались в феноменологов, что, впрочем, сближало их со скептиками и соответствовало общей интеллектуальной атмосфере эллинистической эпохи. Но, помимо того, что их интересовала качественная сторона бытия, они рассуждали и о сущности. Просто речь у них шла о качественно другой сущности, а именно о пространственно-

временном континууме. Секст Эмпирик сообщает, что, согласно стоикам, «время – некоторый предмет, мыслимый как [существующее] само по себе» [20. Против ученых. X 2. 218]. Получается, что время существует как нечто реальное. Вместе с тем Секст Эмпирик поместил «время» стоиков в разряд бестелесных предметов. Ясно, что речь идет о представлении стоиками времени как объективной реальности, существующей помимо сознания субъекта, хотя и такой, которую можно мыслить.

Вышеприведенные определения времени дополняются еще некоторыми характеристиками, имеющими отношение к хронотопу и способными пролить свет на определение стоиками времени как чего-то бестелесного. По сообщению Стобея (фрагмент Арнима 509), все движется и пребывает (εἶναι), сообразуясь со временем (καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον). Эта точка зрения – о соответствии времени всего того, что происходит в мире, сформировалась уже в эпоху Зенона; у Клеанфа мы встречаем вариант данной идеи – мысль о том, что все в мире происходит в строго определенный момент времени, в (надлежащее время) [SVF I 497]. То есть время, некогда возникнув, стало некоторым образцом, парадигмой существования всего сущего. Здесь проводится связь времени с бытием и глагол употребляется «древний», использовавшийся еще Парменидом, поскольку речь идет о том, что существует от века, а это сам мир и время, которые, как сиамские близнецы, неразделимы. Далее Стобей свидетельствует: «Никакое время целиком не проявляется в [настоящем]» (οὐδεὶς ἐνίσταται), поскольку деление всего непрерывного (συνεχόντων) уходит в бесконечность (ἐστί εἰς ἄπειρον)». Поэтому «никакое время не завершено в становлении» (μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι). Итак, время непрерывно, оно бесконечно делимо и не имеет конца (предела) в настоящем. Более того, разговор о настоящем некорректен. Если в представлении стоиков любой момент времени, в том числе и «теперь», бесконечно делим, то согласно Аристотелю он «есть неделимый элемент времени» [SVF II 509; Ср.2. Физика IV 10, 218 a 5; 13 и 222 a10; VI 3, 234 a2]. Эта бесконечная делимость времени обосновывается стоиками также тем, что момент «теперь» принадлежит отчасти прошлому, а отчасти будущему. Создается впечатление, что «настоящего» нет, что противоречит фрагменту

518 того же Плутарха [SVF II 517]. Впрочем, это не значит, что в таком понимании «настоящее полностью исчезает, так как время – это постоянный объект бесконечной делимости. Так, "сейчас", будучи бесконечно делимо, на каждой очередной ступени деления будет стабильно воспроизводить прошедшее, будущее и, очередное "сейчас", которое, в свою очередь будет являться объектом очередного деления» [27. С. 272].

Но вопрос не так прост, и здесь возникают следующие проблемы. Во-первых, это трудности, связанные с делением времени на настоящее, прошлое и будущее. Как согласовать мнение Плутарха о том, что стоики время «теперь» считали частицей будущего и, одновременно, прошедшего, а, судя по фрагменту 509 (Стобей), время не имеет предела даже в настоящем, и свидетельство Диогена Лаэртского, утверждающего, что бесконечны только прошедшее и будущее, а настоящее имеет предел? (Фр. 520). Можно предположить, что у Диогена речь идет о пределе в логическом смысле, ибо настоящее на любой стадии деления вновь сводится к самому себе. «Момент "теперь", – говорит А. Столяров, – существует только в восприятии субъекта, который представляет настоящий момент как некую длительность. Но, хотя время "вообще" бестелесно (как абстракция), процессы и явления, существующие во времени и определяемые через него, телесны. Данность во времени как условие возможности констатирующего восприятия является, таким образом, необходимым условием истины-ложности высказываний: истинное может быть истинным лишь применительно к определенной пространственно-временной ситуации, но не "вообще" (вневременное дано лишь как "общий смысл")» [26. С. 270]. Мы же полагаем, основываясь на сообщении Диогена, что стоики в данном случае имели в виду не что иное, как события. С логической точки зрения события (а не само время) далее не делимы во временном отношении, ибо событие не имеет протяженности во времени, для него нет понятия «раньше» и «позже» и оно актуально в настоящем. Такое объяснение представляется наиболее приемлемым, поскольку само время, по единодушному свидетельству большинства авторов, стоики все же считали бесконечно делимым. Более того, отрывки из трудов Стобея и, особенно, Плутарха свидетельствуют о существовании

у стоиков такого подобия представления о времени, которое можно обозначить с помощью современной терминологии, как представление о бесконечном событийном ряде «метамоментов». Время в своем течении проходит через метамоменты, а именно: в каждый фиксированный момент становления существует только единственное метанастоящее (и в этом онтологическом смысле настоящее имеет предел), в которое включены моменты прошлого и будущего. Такое понимание подтверждается существованием в лексиконе стоиков специальной терминологии. Так, «настоящее время» они определяли как «настоящее длительное» (ἐνεστὼς παρατατικός), именно из-за его свойства распространяться и на прошлое и на будущее [SVF II 165]. Характерно, что термин использовался обычно в грамматике для обозначения прошедшего длительного времени, то есть имперфекта. Так стоики описывали континуальность времени, которому соответствует и все существующее. Содержится здесь и намек на структурность времени: настоящее включает в себя часть прошлого и будущего. Современные лингвисты отмечают, что наибольшей сложностью для дейктической ориентации обозначаемой ситуации относительно момента речи характеризуется настоящее время. И, хотя именно формы настоящего времени служат для обозначения происходящего в момент речи, «границы грамматического настоящего могут, так сказать, выходить из поля зрения и даже вообще исчезать. Поэтому невозможно представить себе существование на временной оси каких-либо "точек", отделяющих "отрезок" настоящего времени от "отрезков" прошедшего и будущего» [177. С. 132]. Отмечается и способность форм настоящего времени обозначать ситуации любой степени обобщенности – факт, который мог привлечь внимание и стоиков. При этом в данных формах фиксируется специфика процессности, а именно: действие представляется в динамике его протекания во времени.[43] Здесь же возникает вопрос о соотношении понятий «время» и «возможность», в связи с проблемой будущих событий. Стоическое определение «возможности» как того, что может произойти, хотя никогда и не произойдет в будущем, Плутарх противопоставляет утверждению Диодора Кроноса, которое соответствует и мнению Аристотеля [SVF II 202; ср. 3. Метаф. IX 4, 1047 в 4 сл.]. Очевидно, что стоики не ставили

возможность в зависимость от оппозиции «истина-ложь», – точка зрения Диодора, а последнюю – применительно к пространственно-временной ситуации. Главное для них – сам факт осуществления возможных событий в будущем, их существование или не существование. Так выражалась идея вариативности будущего.

Второе затруднение связано с вопросом о бестелесности времени. Высказывания античных философов весьма показательны. Прокл, например, в «Комментариях к Тимею Платона» утверждал, что стоики понимали время как «нечто мыслимое», что уподобляло его полному «ничто», на том основании, что оно «лишено силы, бестелесно, не сущее (οὐκ ὄντα), пребывает (ὑφιστάμενα) только в голой мысли» (εν ἐπινοίαις ψίλαις) [SVF II 521]. В связи с полемикой возникает вопрос, как же соотносится время как бестелесное «нечто» с «мысленными конструктами»?[44] Разъяснить вопрос может следующее. Понятие «время» участвует в выработке концепции о действительности сферы «бестелесного» и стремлении стоиков придать этой концепции строгую логическую форму. В контексте рассуждений о времени как о чем-то бестелесном пребывают, как мы полагаем и мысли стоиков о «границах тел» (в контексте их концепции континуума), о возможности перехода через эти границы: «Границы тел существуют *(ὑφεστάναι)* лишь в понятии» [SVF II 488]. По-видимому, Хрисипп пытался обозначить с помощью терминологии особый статус бестелесного бытия. Смысл такого представления стоиков может быть разъяснен с помощью семантического анализа глаголов, используемых ими для обозначения времен. Стоики, по словам Стобея, полагали, что существует (ὑπάρχειν) только настоящее (термин использовал историк Полибий для обозначения текущих дел – τὰ συνεστώτατα), прошедшее же и будущее не существуют (οὐχ ὑπάρχειν), а лишь существовали (ὑφεστηκέναι) и что только «настоящее существует» [SVF II 518]. Два разных глагола (*ὑφίστημι* и *ὑπάρχω*) употреблены здесь для обозначения настоящего и прошлого-будущего [SVF II 519].

Стоики признавали, что и прошлое и будущее объективно существуют, но особым образом: то есть бытие разделено на области, существующие в разных смыслах. Так стоики разрешали противоречие, заключающееся в невозможности определенного ответа на во-

прос о том, существуют ли прошлое и будущее в действительности. Что касается настоящего, то оно «растворяется» в прошлом и будущем и таким образом как бы ускользает. Время, будучи обречено на бесконечное деление, состоит из мельчайших отрезков, о которых нельзя сказать, что они принадлежат настоящему, но лишь абсолютным прошлому или будущему, то есть, или уже не существуют, или еще не существуют. Глагол (*ὑφίστημι*) использовался и для обозначения исчезнувшей реальности вообще. Так, имея в виду умершего человека, стоики говорили: «Дион больше не существует» [SVF II 202 a]. Единственное, что свойственно чему-то сущему в прошлом и могущему исчезнуть в будущем: настоящему моменту, человеку или любому объекту – это их существование или несуществование (*ἀνυπόστατα*) [SVF II 330]. Таким образом, практика использования вышеупомянутых глаголов применительно ко времени показывает, что стоики открыли понятие «*существование*» в связи с разработкой проблемы возможности в контексте адекватности предсказаний будущих событий. Но что же это за смыслы существования настоящего, прошлого и будущего, чем в действительности подкреплено у стоиков предположение о наличии этих смыслов? Стоиков интересовали свойства и отношения объектов, с которыми что-либо происходит, то есть предикаты. Они говорили не просто о прошедшем, будущем или настоящем времени как таковом, а о существовании, то есть о бытии событий прошлого, настоящего и будущего. Факт помещения стоиками времени в разряд «ничто», о чем свидетельствует Прокл, являющийся слишком авторитетным мыслителем, чтобы игнорировать это его утверждение, по-видимому может быть объяснен недостаточностью с точки зрения стоиков определения времени только как чего-то бестелесного и свидетельствует о том, что стоики понимали: разговор о времени означает оперирование некоторыми абстрактными совокупностями. Поэтому время, как имеющее отношение и к чему-то незримо-неосязаемому, незавершенному, и в перспективе лишь возможному, в дискурсах Стои отнесено к особой сфере – «не-сущего». Поэтому не случаен и пример с предикатами, которые существуют (*ὑπάρχειν*) только в качестве акциденций (*συμβεβηκότα*). Этот пример – иллюстрация не только присутствия наличной ситуации, но и самой возможности наблюда-

емости некоторого события, происходящего в реальном пространстве. Исчезновение событий означает утрату существовавших ранее предикатов. Проблема свойства времени, связанного с разделением событий на настоящие, прошлые и будущие, рассматривается в современной логике с учетом теории множеств с атомами и праэлементами [75. С. 14 –17].

Таким образом, при употреблении глагола (*ὑπάρχειν*) речь идет о конкретном существовании, о существовании, проявляющемся в действительности, а не о существовании в возможности, как существовании вообще, в абстрактном смысле. Прошедшее и будущее принадлежат особой плоскости бытия, которая характеризуется как *существование*. Здесь мы как будто сталкиваемся с антиисторической точкой зрения стоиков, смысл которой в том, что исторический процесс не содержит момента информативности. Он уже завершен и не мог совершиться иначе. Он «уже не развернется» [75. С. 14–17]. Историк снимает неопределенность. Стоиков интересовала именно информативность, последняя же всегда соотносится с будущим. Именно поэтому момент «теперь» относится и к будущему. В этом месте проблема времени смыкается с проблемой причинности, что еще раз доказывает постоянное присутствие в системе Стои определенного контекста: обсуждение одного раздела (проблемы) предполагает обращение к другому, что и обеспечивает системность учения, взаимосвязь его частей. Противоречивые свидетельства древних авторов касательно стоических представлений о времени единодушны в одном: высказывания стоиков представляют собой нечто особенное, отличное от речений других философов. Эта непохожесть и обусловила расхождения и противоречия сообщений и интерпретаций. В отличие от Аристотеля, давшего лишь формальные определения времени и попутно упомянувшего о его свойствах вообще, причем только в связи с проблемой движения, стоики больший акцент в контексте всей их концепции поставили на свойства времени и их проявления в конкретной (или возможной) действительности.

Кроме того, высказывания стоиков касались разных аспектов проблемы времени. Так, можно выделить три основных аспекта, свойственных концепции времени. Во-первых, стоики мыслили время как объективную реальность, и в этом смысле, по свидетель-

ству традиции, некоторые из них вменяли ему свойство телесности. Во-вторых, и это наиболее свойственная стоикам точка зрения, время помещалось ими в разряд бестелесных предметов – поскольку это то, что существует в восприятии субъекта. В-третьих, время мыслилось, как ни то и ни другое: то есть то, что имеет призрачное существование, либо когда-то существовало, либо существует только в возможности, будучи мысленной абстракцией того, чего нет в действительности («ничто»); именно этот, третий, аспект и имел в виду Прокл (Фр. 521). Итак, рассуждения ранних стоиков свидетельствуют о работе над логическим обоснованием понятия времени, так что можно говорить о наличии у них стройной концепции времени.

Логический взгляд на время свойственен и Посидонию, но он пытался постичь физический смысл времени. Посидоний развил и конкретизировал концепцию Ранней Стои. Так Арий Дидим сообщает нам о его трактовке времени: «Согласно Посидонию, одно существует в отношении ко всему беспредельному, как все время в его совокупности; другое же – по отношению к чему-либо, как время минувшее и будущее: ведь каждое из них определяется только по отношению к настоящему. Время же определяется вот каким образом: протяженность (*διάστημα*) движения или мерило быстроты и наибольшей медленности...» [59. P. 103. Fr. 98]. Посидоний уточнил «древние» формулировки Стои, признавая не просто беспредельность, но и универсальность времени, отмечая как абсолютный, так и относительный смысл данного понятия. По-видимому, именно у Посидония появляется идея скорости движения, поскольку еще в одном из фрагментов он говорит о времени в связи со скоростью [59. P. 194. Fr. 217, 4]. Посидонием, который отметил факт направленности времени, была подчеркнута причастность событийного ряда времени: «События направляются (*καθίστανται*) течением времени» [59. P. 153. Fr. 165, 100], или «События обуздываются (*παύεται*) временем» [59. P. 150. Fr. 165.7]. Время понималось Посидонием как физическая величина.

В римский период развития учения Стои отчетливо прослеживается усиление психологизма в понимании времени. Так, Сенека, повторяя традиционные эпитеты, свойственные определениям

времени, даваемым представителями Ранней Стои, существенно дополняет картину новыми, чисто римскими черточками: «Беспредельна быстротечность времени (Infinita est velocitas temporis), что более всего очевидно, когда оглядываешься назад» [62. Sen. EP. 49. P.128]. Уже не прошлое сравнивается с настоящим, как то было у Посидония, интересовавшегося логическим аспектом времени, а настоящее с прошедшим. Другие высказывания Сенеки своей яркой метафоричностью дополняют приведенное выше, придавая психологическую окраску представлениям времени. Объясняя, почему настоящее отражается в прошлом и именно прошлое есть мерило настоящего, Сенека утверждал: «Минувшее пребывает в одном месте, равно обозримое, единое и недвижное, и все падает в его глубину» [22. П. 49.4].[45] Актуализируя психологический момент восприятия прошлого, Сенека представляет его в качестве единого недвижимого монолита, бездны, безвозвратно все поглощающей. Там, в прошлом, не за что зацепиться, поэтому взгляд всегда «прикован к настоящему», а время выступает в роли великого обманщика, «ибо быстротечность времени обманывает всякого, преданного настоящему (ad praesentia intentos fallit), ускользая в своей быстроте, к тому же мимолетность стремительного бега усмиряет» [62. Sen. EP. 49. 3. P.128]. Скорость времени постигается в отношении к прошедшему не логическим путем, а именно в психологическом переживании. Но время Сенеки метафорично, поэтому прошлое ассоциируется с чувством страха и выступает в образе врага, ибо опасность приходит из этой «бездны, разверстой вдали»: время подобно «врагу, наседающему с тыла» [22. П. 49. 7. С. 82]. Образность «Писем» Сенеки, придающая им посредством метафор художественный характер, не мешает выявить характерное для Сенеки понимание времени, хотя по насыщенности психологизмом его следует скорее назвать восприятием или ощущением. Своеобразно истолкование Сенекой настоящего времени: оно связывается со сроком человеческой жизни. Хотя оно и конечно, но имеет продолжительность, ведь всегда можно выделить некий фиксированный промежуток времени, разделить его на отрезки: «Настоящее – бесконечно мало, но и это бесконечно малое природа разделила, словно некое длинное поприще: детство, отрочество, юность, некий спад от юности к старости, и, наконец,

сама старость. Вот сколько ступеней уместила она на таком малом пространстве!» [22. П. 49. 4.]. Именно таковое завершение получила идея предела настоящего. Настоящее хоть и конечно, но достаточно вместительно, длительность его ощутима настолько, что ее можно разделить на «осязаемые» отрезки. Эта «околдованность» призраком настоящего проявляется в том, что темпоральные представления сопряжены с экзистенциальными переживаниями. Что делать в ситуации, когда «жизнь убегает от тебя, а смерть гонится за тобой» [22. П. 49. 10]? Как ни тесны пределы «моего» времени, его можно, а значит и необходимо расширить. Для этого надо лишь правильно поступить с собственной жизнью, а это уже проблема выбора в контексте концепции блага: «Благо не в том, чтобы жизнь была долгой, а в том, как ею распорядиться... ибо случается нередко, что живущий долго проживет очень мало» [22. П. 48. 10. 1]. С этой точкой зрения как будто контрастирует высказывание А. Камю: «Моя свобода имеет смысл лишь относительно своей ограниченной участи, в таком случае я должен сказать, что важно не прожить жизнь как можно лучше, а прожить как можно больше. Ценностные суждения вытеснены суждениями, констатирующими раз и навсегда», но на самом деле оно воспроизводит мысль Сенеки, поскольку выражает сущность стоического мировосприятия. «Ошибочно думать,– продолжает А. Камю,– будто количество опыта зависит от обстоятельств нашей жизни, тогда как оно зависит исключительно от нас самих» [166. С. 508]. Следовательно, идея «времени как движения», «времени как длительности», «времени как событийного ряда» заменяется у Сенеки идеей «времени как жизни человека». Время тем дольше длится, чем насыщеннее, осмысленнее и благостнее жизнь человека. В чем же благо? Используя выражения А. Камю, можно сказать, что смысл состоит в том, чтобы внести в жизнь дисциплину, внести содержание в собственное существование, разъяснить очевидности, уклоняющиеся от истин разума – и тем самым противостоять миру. Актуализируется не количественный, а качественный аспект жизни, что делает ее тождественной самому времени. Каждый момент времени проживается. Время – это жизнь.

Марк Аврелий подытожил взгляды школы стоиков относительно времени, внеся в трактовку последнего новые оттенки, разнообразив

и расширив тем самым само понятие времени. Идея движения как основного свойства времени, преобладающая в Ранней Стое получает неожиданное развитие. Впервые звучит мысль о таком фундаментальном свойстве времени, как его течение: «Что есть и из чего составлено, и сколько времени, возникнув, будет длиться то, что в данный момент воздействует на мое воображение?» (τί ἐστὶ καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται καὶ πόσον χρόνον πέφυκε παραμένειν τοῦτο τὸ τὴν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν...) [40. III 11, 3]. Более четко выражена идея направленности времени, отмеченная в связи с таким его свойством, как способность к исчезновению: «оно исчезнет (οἰχήσεται) и не вернется, как, впрочем, исчезнешь и ты (οἰχήσῃ)» [40. II 4,2. P.11]. Понятие времени используется Марком Аврелием при описании жизни человека: «Очерчен тебе (то есть твоей жизни) предел времени» (ὅρος ἐστί σοι περιγεγραμμένος τοῦ χρόνου) [40. II 4, 2]. Его представление о времени кажется порой противоречивым, но оно всегда связано с идеей непостоянства, предельной изменчивости мира. Все объясняется непрерывностью движения, все происходит благодаря нему – «διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν» [40. VI 38]. Космос не просто движется в соответствии с временем, он постоянно меняется. К чему же, восклицает Марк Аврелий, можно относиться всерьез «при такой текучести и сущности, и времени, и движения, и всего движимого?» (τοσαύτῃ ῥύσει τῆς τε οὐσίας καὶ τοῦ χρόνου καὶ τῆς κινήσεως καὶ τῶν κινουμένων...) [40. V 10, 5]? Вместе с тем сущность жизни человека и время, отмеренное ему, не совпадают: «Время – мгновение, сущность [человеческой жизни] – текуча (ῥέουσα)» [40. II 17]. Это представление о текучести времени и даже парадигма мгновенности сочетается с идеей его неизменности. Время (в абсолютном смысле) движется по кругу, а вследствие этого – и все существующее: все, что пребывает в этом круговороте (ἀνακυκλούμενα) от века одно и то же (ὁμοειδῆ) [40. II 14, 5]. Позиция наблюдателя в таком пространственно-временном континууме роли не играет: так, «тот, кто видел настоящее, видел все» (ὁ τὰ νῦν ἰδὼν πάντα ἑώρακεν) [40. V1, 37]. Здесь преобладает момент отношения личности к миру как целому, и космос как бы обретает пределы, вдруг ставшие доступными взгляду наблюдателя. По-видимому, это реминисценция платоновского понимания: «Душа объемлет своим взором все время» [1. VII 35]. Вообще «существует

только настоящее» (τὸ γὰρ παρόν ἐστι μόνον), только его и можно лишиться (στερίσκασθαι) [40. II 14, 5]. Но само это настоящее – лишь мгновение (στιγμή) вечности. Марк Аврелий повторяет идею ранних стоиков о бесконечности прошедшего и будущего: «Рядом с нами безмерная бездна прошедшего и грядущего, в которой все исчезает» [3. V 23, 2], но фраза эта приобретает характерный для римского философа психологический оттенок. Высказывания о мимолетности как самого времени, так и человеческого существования встречаются у Аврелия во множестве [40. II 4,2 IX 14 XI 16, 2, 18]. Практические советы обусловлены именно таким, со-временным видением времени: «Очерти настоящее времени» (Περίγραψον τὸ ἐνεστὼς τοῦ χρόνου) [40. VII, 2. P. 63]. В связи с осмыслением прошлого и будущего в его отношении к настоящему возникает образ событийного ритма, совпадающего с временной проекцией: прошлое и будущее – «в ритме происходящего в момент "теперь"» (τοῦ ῥυθμοῦ τῶν νῦν γινομένων) [40. VII 49, 2]. Эта идея ритмизации всего мироздания и проецирования времени на настоящее гармонирует с идеей цикличности. Здесь, как и в концепции Сенеки, внимание приковано к настоящему: «Ограничь (букв. «очерти») "настоящее" всего времени» (περίγραφον τὸ ενεστὼς τοῦ χρόνου) [40. VII, 29]. Поэтому и познание имеет отношение только к нему: «Познай происходящее» (Γνώρισον τὸ συμβαῖνον) [40. VII, 29. P. 63; Fr. XII 3,4].

Происходящее являет собой стремительный поток. Мир постоянно обновляется, потому и актуален совет, побороть страх перед новым – символом будущего. Возврата к прошлому нет: «Однажды изменившееся уже не возникнет вновь в течение беспредельного времени (ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ)» [40. Fr. 10, 31 3]. Интересны высказывания Марка Аврелия о времени и причинности: ... εἶτα καὶ τὸν χρόνον περιόρισον, ὅσον πλεῖστον ὑφιστασθαι πέφυκε τοῦτο τὸ ἰδίως ποιόν («... затем обозначь границы времени, настолько, насколько наиболее продолжительно оно [причинное начало] сможет просуществовать (*ὑφιστασθαι*) естественным образом при таком качественном своеобразии [то есть в отсутствии материального начала]») [40. IX 25]. О качествах здесь говорится только в связи с причинностью и временем. В «Размышлениях» Марка Аврелия время не столько рационально постигается, сколько переживается. Чтобы понять смысл

собственного существования, надо почувствовать (δεῖ ... αἰσθέσθαι), частью какого мира и истечением какого мирового устроителя ты являешься (ὑπέστης) [40. II 4, 2].

Стоики в их интерпретации времени учитывали такой признак, как становление. Время оказывается важнейшим фактором функционирования космоса. Замкнутое пространство и цикличное время, например, у китайцев, но у стоиков – другое, ибо у них пространство не замкнуто*. Это входило в противоречие с традиционным античным пониманием времени, которое было цикличным. По-видимому, в позднем стоицизме возникают новые тенденции в представлениях о пространстве-времени. Так понимание времени, а у римских стоиков, – если обратиться к свидетельству Марка Аврелия, – оно, скорее, линейно, влияло и на понимание самого мира.

Таким образом, в концепции Стои обнаруживается структурный подход, выражающий представление о бесконечно становящемся времени, проходящем через «метамоменты». Стоики о времени говорят в связи с событиями, постулируя качественное отличие существования событий прошлого и будущего от бытия событий настоящего. Наконец, высвечивается идея неопределенности будущих событий, самой вариативности будущего (того, что в современной науке называется «нефиксированностью» будущего) [75. С. 23].

* Аналогично стоикам в системах ньяиков и вайшешиков существовали понятия пространство (diç) и эфир (ākāça); важно подчеркнуть, что они тоже понимались как бестелесные сущности. При этом бестелесность пространства объяснялась свойством неопределенности, что доказывает концептуальную близость этих двух понятий, высокую степень их смыслового родства. Для сравнения – первоогонь стоиков тоже неопределенен. В системе санкхъя эфир считался особой субстанцией, включавшей как время, так и пространство – своего рода понятие хронотопа.

2.4. СМЫСЛ КАТЕГОРИЙ: БЫТИЕ, НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И КАТЕГОРИЯ «НЕЧТО»

Рассмотрев общие основы физического учения Стои, обратимся к теме категорий. Категории в учении Стои какбудто никак не соотнесены с понятием «*бытие*», что позволяет исследователям усомниться, существовала ли вообще стоическая онтология [293. С. 102].

По свидетельству источников, для обозначения категорий стоики употребляли термин *πρῶτα γένη* (первые роды) или, используя превосходную степень,– τὰ γενικώτατα (самые общие понятия). Известны четыре категории: субстрат (τὸ ὑποκείμενον), качество (τὸ ποιὸν [ὑποκείμενον]), качество само по себе (τὸ πῶς ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]), качество по отношению к чему-либо (τὸ πρός τί πως ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]). Суть построения категорий, как отмечает А. С. Богомолов, заключается в их связи друг с другом за счет того, что каждая последующая раскрывает предыдущую [94. С. 272]. Ничего подобного ранее античность не знала! Отсутствие аутентичных текстов, которые бы позволили восстановить первоначальный вариант схемы категорий, требует обращения к более поздней традиции, нередко критического свойства. Вместе с тем, каждый комментатор интерпретировал стоические категории в духе собственной философии. Так, Плотин критиковал учение о категориях с точки зрения онтологии именно потому, что сам исходил из таких понятий, как «бытие», «сущность», «субстанция», и негодовал на стоиков за неправильное понимание и употребление этих понятий. Некоторые исследователи философии Стои, например, издатель фрагментов Стои И. Арним, продолжили эту традицию Плотина и понимали рассуждение Стои о категориях как учение о первых родах «всего сущего» (τῶν ὄντων). Л. Штайн предположил, что категории – это предикаты сущего, в духе Аристотеля [452. S. 6–7].

В современной науке значение придается семантическому моменту, и категории рассматриваются как предикаты: «Речь идет о "родах" того, что может высказываться в сущем» [293. С. 98]. Еще одна, достаточно остроумная точка зрения, связанная с попыткой определить роль категорий в учении Стои, сводится к рассмотрению их в качестве

«универсальной методологической схемы, применявшейся при анализе любых проблем логики, физики или этики» [293. С. 101].[46] Данная гипотеза, которую высказал Де Лэйси, обосновывается тем, что категории привлекались с целью анализа бестелесного [367. P. 246–263]. В самом деле, Аэций, Стобей, Симпликий и Плутарх, касаясь темы бестелесного, как она представлена у стоиков, затрагивают и проблему пустоты, места, пространства и беспредельного. Вероятно, это было связано с попыткой уяснить различие, существующее между бестелесным и телесным, а также определить саму сферу бестелесного, объем этого понятия. Существовала и необходимость отвечать оппонентам. Безусловно, сами стоики испытывали затруднения в попытках точного определения объема понятия «бестелесное», уж совсем непонятного их современникам. Есть свидетельства о том, что список бестелесного был длиннее, чем принято считать. Например, по сообщению Стобея, Хрисипп помещал в разряд бестелесного поверхности и очертания (пределы) [SVF II 482]. Известно, что бестелесное включается в объем понятия идеи (*ἐννοήματα*), сущность которых состоит в отсутствии денотата. Поэтому о них говорят: «Нечто как бы сущее» (*ὡσανεί τι ὄν*) [SVF I 65; 21. Sen. EP. 58]. А. А. Столяров называет попытку понимания категорий стоиков в качестве универсальной методологической схемы «не совсем безосновательной гипотезой» [293. С. 101]. Ученый приводит пример такой тематизации категорий: 1) существует ли «нечто»; 2) каково оно (как безусловная сущность); 3) каково «нечто», будучи обусловлено внутренним состоянием; 4) каково «нечто» как обусловленное внешними условиями существования. Предполагается, что с помощью этой схемы могли анализироваться проблемы всех разделов учения Стои.[47] В связи с вышесказанным заслуживает внимания мнение М. Уайта об использовании стоиками аналитического метода и недостаточности сведений источников об этом. «Хотелось бы знать, – пишет он, – каким путем и как в деталях стоики развивали свою версию аналитического метода». С этих позиций он называет потерю сочинений Хрисиппа «величайшей трагедией в истории философии» [469. S. 318].

Строго говоря, предполагать здесь сознательное применение стоиками схемы категорий, исходя из имеющегося материала, сложно [SVF I 95; 17. SVF II 331; SVF II 482; SVF II 509; SVF II 535; SVF II

539]. И если верно мнение о том, что каждая последующая категория раскрывает предыдущую, то в чем смысл этого раскрытия?[48] Мы полагаем, что тайна стоических категорий сокрыта в понятии «*нечто*», по мнению самих стоиков, представляющем собой наиболее общее понятие, возвышающееся над всеми другими.

Разъяснить смысл категории «*τὸ τί*» можно, если задаться вопросом о том, чем эта категория как наиболее общее имя отличалась от категорий великих предшественников. Платон был погружен в размышления о возможности выражения в понятиях определенного круга предметов, ибо его занимала проблема установления объема понятия; это – онтологическая задача. Аристотель, создавая силлогистику, как наиболее древнюю в западной традиции логическую систему дедукции, изучал суждения субъектно-предикативной структуры, но, вычленяя родо-видовые связи в исследуемых объектах, он по-прежнему оставался в рамках онтологической проблематики и объема понятия. Древние комментаторы отмечали: «Существуют три наиболее общих имени: как то, что объемлет все сущее: у Платона это – единое (Ἕν), у Аристотеля – бытие (τὸ ὄν), у стоиков – нечто (τὸ τί)» [SVF II 333].

Таким образом, стоики отказались от понятий Бытия и Единого как наиболее общих категорий. История понятия Бытие (и термина, его обозначающего) здесь очень важна. Глагол εἰμί имеет два значения: семантически он выражает существование, а в качестве глагола-связки выполняет синтаксическую функцию. Как известно, Парменид отождествил эти два значения, отождествляя тем самым мысль и бытие (τὸ εἶναι – производное от εἰμί). Но глагол воспринимался философом, прежде всего, в синтаксическом смысле. Действительно, в учении Парменида налицо «гипостазирование (утверждение о существовании объекта на основании только наличия слова) последнего смысла» [218. С. 29]. Экзистенциальное же значение термина оказывалось как бы второстепенным, подчиненным. Факт отсутствия в учениях элеатов различения этих двух значений мимоходом отметил Аристотель: «... единым называют и то, само определение чего и суть его бытия – то есть, одно и то же» [35. I.2. 185 b 8]. Из сочинения Аристотеля явствует, что вопрос о бытии и сама возможность употребления глагола-связки дискутировался в истории античной философии в связи с проблемой единого и мно-

гого [35. I 3. 187 a]. Критикуя тех, кто избегал употребления глагола, Аристотель восклицал: «Как будто одним способом высказываются единое или сущее». Здесь и далее он развивает логическое доказательство различия единого и многого [35. Physik. I 3. 187 a]. Аристотель подчеркивал, что постижение сущего самого по себе возможно при условии постижения лишь *определенного сущего* (τὸ ὅπερ ὄν τι εἶναι) [35. Physik. IV. 187 a. 8]. О том, что речь идет именно о постижении сути вещи, то есть того, «*что* именно есть» (περὶ τοῦ *τί* ἐστιν), Аристотель говорит постоянно, используя одно и то же выражение [33. Metaph. V. 987 a20. S. 36]. Казалось бы, противопоставляя единое сущему (многому), Аристотель подчеркивает экзистенциальный смысл глагола «быть». Но, хотя он и говорит, что Единое (определение, слово, мысль в понимании элеатов) не то же самое (αὐτός), что многое, он остается в пределах только понятия (слова), выражающего предельно формализованное бытие. Таким образом, при обозначении бытия он использует те же субстантивированные формы глагола εἰμί: или τὸ εἶναι, или τὸ ὄν (причастия); для обозначения же «бытия как такового» использует выражение ὄν τὸ ὄν. [33. Metaph. V. 987 a20]. Споря с Платоном, он подчеркивает, что Единое не может быть сущностью, не может быть и родом, как не может быть родом и сама сущность. Но, утверждая в этой своей критике статус многого, он использует Единое элеатов и понятие «определенное нечто», которое называет первой мерой для каждого рода, умножая тем самым роды сущего. При этом смысл сущности, который искал Аристотель, остается не разъясненным. Поэтому вопрос С. Н. Трубецкого закономерен: не совпадает ли вообще сущность в понимании Аристотеля просто «с истинным понятием вещи» [311. С. 433]? Таким образом, рассуждения Аристотеля оказываются в пределах понятий «бытие» (сущее) и «сущность». Поэтому для обозначения экзистенциального момента «бытия» у Аристотеля еще не было устойчивого термина. Он повсюду использует термин ὑπάρχειν (начинать, причинять, быть в наличии) в значении «быть свойственным, быть присущим». Наряду с ним использует и τὸ ὑπάρχον в значении «существующее, реальность» [35. Physik. III. 186 b 20; 186 b 35; 30. Metaph. I. 5. 987 a 25]. Определяя сущее, Аристотель отмечал первичность самого факта существования, но не развил эту мысль.

Вопрос о различении Аристотелем, так же как и его предшественниками, бытия и сущего весьма проблематичен. Использовались все те же термины τὸ εἶναι и τὸ ὄν, содержание которых мы можем только реконструировать, исходя из контекста и нашего собственного понимания этого контекста, четкости же в различении значений «бытие» и «сущее», по-видимому не было.

Свидетельство Сенеки существенно дополняет картину эволюции понимания высших категорий античными мыслителями. Имея в виду бытие (греческий термин τὸ ὄν), он приводит термин essentia, ссылаясь на его изобретателя Цицерона (римляне обозначали «бытие» с помощью глагола esse). Поскольку термин essentia имеет значение «сущность», то создавалась двусмысленность в его употреблении. Сенека, по-видимому, и объединяет эти два смысла: «сущее» и «сущность», ибо задается вопросом, как передать столь необходимую вещь (res necessaria), лежащую по природе в основе всего (natura continens fundamentum omnium) как οὐσία [62. Seneca. EP. 58. 6. P.167]. Сенека, между тем, уточняет значение понятия τὸ ὄν – это «quod est» (то, что есть), то есть воспроизводит мысль Аристотеля. Это, по мнению Сенеки, – высший род, в нем – всё. Далее он рассматривает отличия между «родом» и «видом», отмечая, например, существование одного *нечто* (quaedam) как душа и другого *нечто* (aliquid) как тело. Так он доходит до высшего, всеобщего (generale) рода, который, выше себя ничего не содержит (supra se nihil habet), все под ним (sub illo sunt) это именно quod est, которое или телесно или бестелесно. Стоики же, по замечанию Сенеки, стремятся возвысить над ним самый первый (*principale*) род, а именно: *нечто* (quid). Очень важен принцип, который стоики клали в основу деления на роды. По их мнению, по природе нечто существует, а нечто не существует (natura quaedam sunt, quaedam non sunt). Не существующее – это то, что лишь представляется нашей душе (animo succurunt), как «кентавры». Это именно то, что сформировано ложной мыслью (falsa cogitatione) и создает некоторый образ (aliquam imaginem), который не имеет сущности (non habeat substantiam).[49]

Из изложения Сенеки явствует, что высшая категория стоиков *нечто* гораздо шире, она включает не только «телесное» и «бесте-

лесное», но также и то, что принадлежит сфере *представления* (воображения). Реальность «воображения» давала о себе знать в пространстве литературных опытов эллинистической эпохи.[50] Тем самым, стоиками ставится под сомнение монополия узко формально-понятийного аспекта содержания высших категорий, которая присутствует в концепциях Платона и Аристотеля. Высший род мыслители до стоиков трактовали как то, с чего начинается всякое разделение. Вопрос, на который они отвечали, это вопрос: какой род есть наивысший? Род понимался как то, что объемлет многое: многое в едином. Аристотель довел до логического конца эту мысль, назвав высшей категорией бытие (τὸ ὄν), не выйдя за пределы «рода» и единого. Особый статус у Аристотеля получает сущность: «Отвергая платоновские идеи, Аристотель ставит на их место сущности (субстанции)», ибо «Аристотель видит именно в сущности нечто самостоятельное и самотождественное» [122. С. 49–51]. Поэтому интеллектуальные усилия сосредоточивались на принципе деления и классификации родовых понятий, исходя из формулы «то, что есть», как из аксиомы. Мысль от «того, что есть» движется вглубь, к постижению сущности того, что есть, как к тому, что находится за сценой. Немаловажно, что бытие у Аристотеля связано с понятием сущности. Сенека, по-видимому склонялся к этому традиционному взгляду, основанному на принципе деления высшего родового понятия и абсолютизации сущности. Не случайно, именно Сенеке свойственна мысль о единой сущности и «идея субстанции оформляется у Сенеки» [302. С. 21]. Хотя, вряд ли можно говорить о том, что тем самым Сенека разрешает «стоическую терминологическую путаницу» [302. С. 22]. Скорее, он, создавая собственный философский язык, уходит от тонкостей понятий и терминов ранних стоиков. Прежде всего, от их преимущественного внимания к категории отношения, в то время как у Аристотеля «сущность первична, а отношение вторично, "большее" и "меньшее" не являются сущностями в аристотелевском смысле – οὐσία» [120. С. 265]. Вместе с тем, для реконструкции стоического понимания значимо, что "больше" и "меньше" имеет по Платону «неопределенно-количественную характеристику», подпадая под понятие беспредельного (Филеб 24 a-b) [120. С. 165]. Не случайно у стоиков именно категория *отношения* выдвигается на первый план.

Мысль стоиков движется в пространстве существования, выясняя, какова сущность самого действия, разворачивающегося на сцене мира. Поэтому, в фокусе внимания «не бытие, а способ бытия... срез фактов, резвящихся на поверхности бытия».[51] Вместо общего определения «бытия» и различения типов рода – у Аристотеля, у стоиков – не просто разведение двух срезов бытия,[52] а дробление бытия на множество структурирующих его связей и отношений. И в том, и в другом случае присутствует поиск универсального содержания, но у Аристотеля это выражается в общих определениях, получающих количественное оформление, а у стоиков – в общих символах, фиксирующих качественную определенность индивидуальных вещей. Синтетический подход стоиков обнаруживается уже в учении о превращениях веществ. Так, одно переходит в нечто другое «не только посредством разделения, но и через слияние» [SVF II 317]. Подход стоиков требовал полноты восприятия, не разъединения частного (индивидуального) и целостного (общего), а их объединения. Отсюда и выявление уникальности воображения как способности охватить образ в его целостности.

Мысль стоиков опиралась на идею многого, как элементов целого, ибо они пытались ответить на вопрос, а что вообще существует? Кроме того, стоики уходят от традиционного понятия «сущность», которое подспудно постулировалось понятием (термином) *τὸ ὄν* (то, что есть), что и отражено в изложении Сенеки. По замечанию Оригена, сущность стоики понимали как первовещество, обладающее качествами изменчивости и делимости [SVF II 318].[53] Вторая особенность подхода стоиков отчетливо выявляется при сопоставлении с подходом Платона, который представил Сенека. Речь идет об ориентации Платона на «мысль» при определении наиболее общего (generaliter est), ибо первый род по Платону это «мыслимое» (cogitabile est). Стоики же, наряду с «мыслимым», фиксируют еще и «воображение», а вместе с ним – «воображаемое». Так получилось, что у них появился этот более высокий род «нечто», который они, по словам Секста Эмпирика, называли «самым общим из всего» [63. Sext. EmP. Pyrr. II 86]. Вместе с тем, это общее предполагает индивидуальное, поскольку представлено *воображением*.

Стоики старались не употреблять термин *τὸ εἶναι*, предпочитая форму множественного числа *τὰ ὄντα* (от *τὸ ὄν*) при обозначении

бытия (сущего). Очевидно, что они не считали τὸ ὄν высшим родом сущего, и поэтому мнение о признании ими τὸ ὄν высшим родом, а в связи с этим и реальности, а также активности бестелесного кажется нам неверным [303].

Понятие *нечто* выходит за рамки *бытия* (сущего) и при этом снимает отрицательную модальность *ничто*, ведь сфера воображения и воображаемого очень странная сфера, которую стоики обозначали словами «существует и то, что не существует». Отметим, что М. Хайдеггер определил метафизику, как «вопрошание сверх сущего, за его пределы... В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место» [325. С. 24]. Говоря так, полагаем, М. Хайдегер, прежде всего, имел в виду Платона. Поэтому, в высшей степени значимо определение Платоном «*хоры*» как образа, позволяющего представить то, что не имеет измерения. Сам этот образ отличается подвижностью и потому крайне неопределенен. Это и есть то, что выходит за пределы сущего. Сфера воображаемого стоиков имеет аналогию с представленной Платоном «хорой», тем более, что и в том и в другом случае речь идет о преодолении границ и выходе в пространство неопределенности. Модус существования элиминирует *ничто*, превращая его в *нечто*. Итак, есть три модуса существования: то, что несомненно существует (проявляясь в телах), то, что призрачно существует (бестелесное) и то, что *как бы* существует (воображение).

Таким образом, «нечто» есть более общее понятие, чем «сущее». В своей критике *нечто* стоиков Александр Афродисийский ориентируется на учение о «бытии» Аристотеля, а именно на положение, что «сущее и единое – одно и то же», и на его фразу о том, что «Бытие приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания», поскольку у Аристотеля «бытие» сказывается в понятиях [6. Аристотель. Метафизика. IV 2. 1003 b 20; V 7. 1017 a 20]. Довод Александра: «сущее» не есть у стоиков род для всего; так идеи или формы мысли (τὰ ἐννοήματα) выпадают из сферы «нечто» в схеме стоиков, так как о них сказывается и единое. По его мнению, «нечто» должно быть родом для единого по аналогии с «сущим» Аристотеля [SVF II 329]. Стоики различали «сущее» (неизменное) – τὸ ὄν и «существующее» (текущее) – ὀ ὑφεστός [SVF II 319]. Но существующее это то, что представлено не только в телах, хотя явным

образом именно в них, но это все те модусы, которые представлены в таблице. Об этом свидетельствует термин *ὁ ὑφεστός*, производные которого применялись стоиками именно к сферам «бестелесного» и «ничто». Здесь мы вынуждены не согласиться с А. А. Столяровым, полагающим, что термин «ничто» «может обозначать лишь то, что не только не "существует", но и никоим образом не представимо ("не-нечто")» [26. С. 183]. Оно как раз представимо, будучи воображаемым, но не мыслимо в смысле строгого логического мышления и не имеет конкретных денотатов. По этому последнему признаку мы и поместили его в сферу «ничто», хотя *τὰ ἐννοήματα* как формы мысли, строго говоря, должны принадлежать сфере «бестелесного». Обозначение Плутархом времени, предикатов, высказываний и др. как «ничто» можно объяснить отсутствием полной ясности в этом вопросе [SVF II 335]. Но сам по себе факт отождествления им «несущего» с «ничто» любопытен, поскольку свидетельствует, тем самым, о противопоставлении «ничто» «сущему» и выявляет значение «существования» в концепции Стои.

Открытие стоиками сферы воображения как выражения «перспективного» мышления знаменовало выход экзистирующего сознания за порог «сущего» и, как следствие этого, расширение его горизонтов до пространства «существования». Мы уже отметили роль этого понятия в связи с проблемой времени. Важно, что у стоиков для него был специальный термин. Здесь может быть использован прием сравнения, основывающийся на данных истории языка. Так, опыт истории синтаксиса показывает, что первоначально слова любого высказывания в значительной мере соответствовали первообразу, не выражая при этом отношений между вещами. Они существовали «как бы в одной плоскости, без перспективы» [243. С. 25]. В этом первозданном (первоначальном) опыте языкового общения как будто подчеркивалась самостоятельность вещей, их обособленность от всего внешнего. В них не было еще различения, а если оно и фиксировалось, то требовало присутствия иного (как в понимании Платона). Эта обособленность вещей выражалась иногда с помощью двух одинаковых падежей. Это – одномерный мир и линейная, сфокусированная на идее подобия структура мысли и языкового выражения. На смену этому линейному примыканию и уподоблению

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

Чарльз Кан, который исходит из постулата о том, что «все мышление определяется некоторым пространством структуры языка, в котором мы выражаем свои мысли, и что это наиболее свойственно греческой философской мысли», полагает, что бытие у древнегреческих философов всегда имеет локативную коннотацию [396. P. 245]. «Если бытие и место и не тождественны,– полагает Ч. Кан,– то, во всяком случае, они логически эквивалентны». Таковы представления о бытии мыслителей от Эмпедокла до Платона, и даже у Парменида, «представляющего наиболее метафизическую концепцию досократической мысли» [396. P. 258]. Можно согласиться с приве-

денным мнением, но в самом греческом термине «*бытие*» понятие пространства никак не фиксировано. Зато оно лингвистически закреплено в понятии *существования*.

Шарль Балли, например, писал о «существовании» следующее: «Понятие существования – это крайняя грань "неопределенной" локализации. Чистое понятие существования противоречит нашему разуму. Выражения, означающие "существование" восходят к пространственным понятиям в разных языках: франц. il y a un Dieu (здесь) есть бог, (y = лат. hic- "здесь"), нем. das Dasein Gottes "присутствие Бога" (da – здесь), etwas ist vorhanden "что-то существует" (букв.– перед руками), exister "существовать" восходит к лат. ex (s) istere "показываться, появляться", était = лат stabat "стоял"» [81. С. 90]. Добавим сюда и греческое *ὑπόστασις* «стоять под чем-либо». Отличие предиката «существовать» от «быть» обусловлено его динамизмом и проецированием как в прошлое, так и в будущее. То, что стоики искали новых терминов для обозначения «бытия», которое у них обретает смысл «существования», подтверждается и первой категорией «*τὸ ὑποκείμενον*». Термин произошел от глагола *ὑποκείμαι* (лат. substratum), что означает лежать (быть) внизу. В нем фиксируется два момента – локативный и экзистенциальный. Этот другой способ обозначения бытия учитывает как отмеченное семантикой глубины пространственное расположение, так и качественную определенность сущего.

Ч. Канн не исследует представления эллинистических философов о бытии, но, резюмируя точку зрения Аристотеля во «Второй аналитике», лишь отмечает следующее: «Что касается различия между *εἰ ἔστι* (есть ли) и *τί ἐστιν* (что́ есть) в Post. Ann. II, нельзя отрицать, что оно создает фундамент для классического различия между существованием и сущностью. Это различие было систематически развито в начальный период эллинистической философии в отношении знания о боге. Стандартная формула гласит: мы можем знать о существовании бога, но не о его сущности. Филон, кажется, был первым из дошедших до нас авторов, кто зафиксировал это различие, но он должен был позаимствовать его из более ранних источников, ныне утраченных. Терминология существования (*ὑπαρκτός, ἀνύπαρκτος, ὕπαρξις*) неизвестна Аристотелю и находит-

ся в философском употреблении со времени Эпикура. Вопрос εἰ ἔστι не был для Аристотеля однозначным, так как он не имел единого концепта для бытия или существования. Но в случае стоиков мы имеем другую ситуацию, ибо для них "быть (реально)" означает "быть телом"» [396. P. 264].

Таким образом, Ч. Канн в качестве эллинистического термина для «существования» называет *ὕπαρξις*. Вместе с тем у стоиков появляется еще один термин, получающий со временем смысл «существования». Этот термин – ἡ ὑπόστασις (осадок, сгущение, устой, подпорка, основа, план, ипостась), восходящий к глаголу ὑφίστημι (подставлять, принимать за основание, размещать в засаде, перен.: закрадываться, заползать) [136. С. 1708]. В глаголе ὑφίστημι префикс ὑπό имеет явно локативную коннотацию. У Зенона, возможно, термин ἡ ὑπόστασις еще не использовался в значении «существование». Этот термин встречается в разделе учения, посвященном вопросам устройства мира. Так, Зенон употребляет однокоренное слово «ὑποσταθμή» (фундамент, осадок, гуща) для обозначения сущности такого элемента, как земля, который образуется в процессе космогенеза из воды (Хаоса) именно в качестве осадка [SVF I 105]. Здесь можно видеть влияние предшественников. Что касается Аристотеля, то в «Метеорологике» он использует слово ἡ ὑπόστασις для обозначения *напора* воды при наводнениях [38. Meteorolog. 368 b 15]. Кроме того, в одном из оборотов он употребляет термин в значении «действительность» в противопоставлении «видимости» [136. 1698]. Хрисипп употреблял термин для описания факта образования земли (ὑφίσταμένη) [SVF II 579], для обозначения «содержания, смысла» понятия «пустота» (так излагает Клеомед) [SVF II 541]. По сообщению Александра Афродисийского, стоики считали, что душа, аналогично телу, имеет собственное существование (ἰδίαν ὑπόστασιν) [SVF II 473]. Плотин говорит о неясности, приписывают ли стоики состояниям «отношения» какое-либо существование, но это, возможно, его термин [SVF II 402]. Когда Ориген упоминает о понимании стоиками «сущности» как первичной бескачественной «реальности», то он употребляет термин (ὑπόστατον). Марк Аврелий позже резюмирует основное содержание мыслей ранних стоиков, заключенное в вопросе: «а что, собственно, есть?», следующим об-

разом: «то, что есть, это творческие потенции (δυνάμεις γονίμους) существований (*ὑποστάσεων*), изменений и чередований» [40. IX 1]. Данный фрагмент, а наряду с ним и другие, показывает, что у Марка Аврелия четко фиксируются понятие и термин *существование* (ἡ ὑπόστασις – ипостась) как выражение творческого, динамичного начала, присущего самой жизни и способного к вечному преображению [40. II 4,2; VI 15; IX 1, 25; X 5]. То же самое можно сказать об употреблении данного термина (и понятия) в значении «существования» Секстом Эмпириком [63. Sext. EmP. Adv. Math. VII 1. 394]. Данный термин в том же значении употреблял и Иоанн Филопон [50. Fr. 63.18; 85.9]. Следует отметить, что Марк Аврелий, который сущее почти всегда именует τὰ ὄντα и, отождествляя с *целым* (τὸ ὅλον), понимает как «бытие», иногда противопоставляет его существующему в данный момент (собственно «сущему» или «наличному бытию» – τὰ ὑπάρχοντα), иногда отождествляет с сущим. Все существующее он также называет πᾶν τὸ ὄν [40. IV; 36 IX 1]. Это различие терминов обусловлено устойчивым различением понятий и объясняет вопрос переводчиков текста Марка Аврелия: почему употребляются оба понятия, имеющие тот же самый смысл [2. IX 1]?

Существует дискуссия по поводу употребления стоиками следующих терминов: существительного τὸ ὕπαρχον и глагола ὑπάρχειν, с одной стороны, а также глагола ὑφίστημι и его производных (τὸ ὑφιστάμενον, ὑφίστασθαι, ὑφεστάναι) – с другой. А. А. Столяров анализирует термин *τὸ ὕπαρχον* с точки зрения гносеологии в связи со статусом постигающего представления. Здесь он присоединяется к мнению как Дж. Риста, так и А. Грэзера, выраженному А. А. Лонгом, а именно: «основное значение термина ὑπάρχειν в стоицизме – «существовать», и в этом значении он строго применяется только к материальным объектам» [412. P. 91–92; 317; 23. C. 32]. Отметим, что мнение Дж. Риста несколько иное; он говорит о различении ὑπάρχειν и ὑφίστημι как о терминах, фиксирующих оппозицию «телесное-бестелесное» [438. P. 39]. При первом подходе ракурс рассмотрения суживается и онтологический смысл ускользает, а термины ряда τὸ ὑφιστάμενον, ὑφίστασθαι, ὑφεστάναι остаются не определенными. Кроме того, если называть τὸ ὕπαρχον «наличным бытием», то как объяснить термин ὑφεστός, который, по-видимому, в соответствии

с данным контекстом тоже переведен как «наличное» [26. С. 179]? На самом деле, термины приведенного ряда как раз свидетельствуют об изменении стоической онтологии, обретающей экзистенциальный смысл. Это подтверждается и сообщением Галена о различении стоиками по признаку рода (κατὰ γένη) двух понятий – бытие (τὸ ὄν) и текущее (τὸ ὑφεστός) [SVF II 322]. Термин *ὁ ὑφεστός* безусловно означает «сущее», предполагая не точечный «настоящий момент», а некую длительность сущего, поскольку термины ряда *ὑφίστημι* применялись к временным характеристикам, фиксируя текучесть времени. Не говоря уже о том, что как мы показали выше, именно *ὑφίστημι* выступал у стоиков в значении *существовать*.

Отметим, что стоическое понятие наличного бытия предшествует последующему различению Дионисием Ареопагитом наличного бытия от «предвечного» беспредельного, ибо он, как отмечает А.Г. Черняков, «отличает бытие сущего от простого и неопределенного истока бытия» [331. С. 132]. Наличное бытие вещи не нуждается в темпоральном горизонте, оно самодостаточно уже в реализации пространственного смысла. В этом пункте проходит водораздел между стоическим и аристотелевским пониманием, ибо, как пишет А.Г. Черняков, ссылаясь на понятие первой энтелехии Аристотеля, «Перцептуальный смысл пространственной вещи "живет" в полном темпоральном горизонте» [331. С. 428]. Подчеркнем дейктический характер наличного бытия.

Таким образом, наблюдался постепенный переход в эллинистическо-римский период античной философии от понятия *бытие* к понятию *существование*. Смысл этого перехода – в соотнесении понятия *нечто* с понятием *существования*, а не *бытия*, и он может быть разъяснен с точки зрения локативной и квалитативной коннотации. Вместе с тем стоики выявляют виды существования, ими отмечается наличие таких ментальных явлений, существование денотатов которых относится только к сфере воображения, но – важное обстоятельство – они соотносимы с миром реального. Так, если «химеры» существуют, то это значит, – как явление воображения они соотносимы с реальностью.

Реконструкция смысла *нечто* требует привлечения понятия *неопределенность*. Здесь затрагивается сфера логико-лингвистического

анализа. Интерес Хрисиппа к оракулам выявляет важность для него проблемы неопределенности. Функция Зевса как бога-спасителя (Σωτήρ) имеет отношение как к науке прорицания, так и к ожиданиям, связанным с будущими событиями.[54] Пролить свет на смысл понятия «нечто» помогает один фрагмент из сочинения Филона Александрийского, направленность мысли которого во многом определила именно стоическая философия. Так, в «Аллегории законов» он утверждает: «ведь манна толкуется как "нечто": это есть самый высокий род всякого бытия (τῶν ὄντων)» [SVF II 334]. Слово «манна», связанное с ожиданием, означает нечто неопределенное. В логической системе стоиков, которую традиционно признают двузначной, имело место и третье значение: неопределенность. Правда, в случае определения предметной области определенность (значения «истина/ложь») приобретают и высказывания. При использовании гипотетических (выводных по сути) силлогизмов нет необходимости привлекать дополнительные (вне силлогизмов находимые) аргументы. Свойство неопределенности сближает неопределенные высказывания с предсказаниями. Сами предсказания описываются с помощью условных предложений, отсюда и интерес стоиков к предложениям такого рода: «если совершишь что-то, то что-то и произойдет». Это высказывание, ссылаясь на пример Хрисиппа, приводит Ю. М. Лотман [207. С. 352]. Логико-лингвистический интерес стоиков здесь обретает неожиданный смысл, выявляющий три аспекта. Во-первых, это информативность, которая соотносится с будущим; во-вторых – факт сознания, которое – «всегда выбор» и потому оказывается включенным в исторический процесс; в-третьих – поступок, который есть следствие выбора. Об интересе к проблеме будущих событий свидетельствует и Цицерон в сочинении «О дивинации», давая объяснение смыслу термина *аксиома* (τὸ ἀξίωμα), который еще древние связывали с будущими событиями. Аристотеля будущее интересовало с точки зрения логики, и подход его чисто формальный к данной проблеме. Но объем категорий стоиков шире, они охватывают и область морали.

Тот факт, что в сферу стоического умозрения вошло новое в истории античной философии фундаментальное понятие *нечто*, свидетельствует о поиске новой методологии. Подход стоиков демонстри-

рует возможность использования разнообразных исследовательских потенций философского знания, подверженного в своем понятийном содержании саморазвитию, ибо как возможно с помощью понятий Бытие или Идея адекватно описать незнакомые и мимолетные явления, факты и события? События, которые еще не произошли? Историк философии, сталкивающийся с проблемой семантики понятий, имеет дело с особым модусом языка – той неуловимой гранью, которая отделяет исконное значение слова и его исторические модуляции от слова, выступающего в качестве научного понятия. В настоящее время природа таких языковых знаков, как неопределенные местоимения, в достаточной степени еще не разъяснена и не проведены необходимые сравнительно-исторические исследования. Что же касается анализа неопределенных выражений в целом, то бытующие точки зрения противоречивы.

Так, существует традиция референтной интерпретации показателей неопределенности (М. Гросс, А. Кулиоли, авторы грамматики Пор-Рояля). Последние утверждают, что благодаря неопределенным выражениям «слова перестают быть привязанными к чистым идеям и соотносятся с миром объектов» [149. С. 268]. Другую интерпретацию предложил Ш. Балли. В его терминологии «нечто» как неопределенное местоимение оказывается «виртуальным понятием» и, будучи таковым, есть наиболее общее понятие, не связанное с конкретным представлением чего-либо. Но тогда возникает проблема актуализации данного понятия, его индивидуализации, отождествления с реальным представлением употребившего его философа. По мнению О. Дюкро, для анализа неопределенных выражений необходимо вводить кванторы существования [149. С. 271]. Действительно, «нечто» должно быть дополнено предикатом, например, «"нечто" существует». Таким образом, «нечто» – своего рода «пустой знак» (термин Э. Бенвениста), который, лишь, будучи соотнесен с реальностью, может быть наполнен содержанием. По мнению Э. Бенвениста, «такие языковые знаки всегда готовы к новому употреблению» [91. С. 289]. Б. Рассел дал интерпретацию с точки зрения теории дескрипций. Сам факт использования понятия «нечто» в качестве категории показывает, что стоики ставили проблему реальности. Эта проблема актуальна и ныне. Понятию «нечто», которое, казалось бы, лишено

значения, можно его придать. Тогда по выражению Б. Рассела, «мы тем самым допустим существование несуществующего в единственно возможном смысле, а именно, в качестве описаний предметов» [251. С. 44]. Это мнение, вероятнее всего, соответствует мыслям стоиков о *нечто*. Между тем, Ю. С. Степанов, критикуя Б. Рассела за смешение понятий «значение» и «референция» и отмечая свойства неопределенных выражений, указывает как на связь неопределенной референции с понятием пространства, так и на то обстоятельство, что «бытийные или экзистенциальные предложения вообще связаны с понятием пространства и, в меньшей степени, времени» [287. С. 232]. Эти рассуждения, как мы показали, восходят к Ш. Балли и помогают реконструировать топологически ориентированную модель мысли стоиков.

Эллинистические философы искали что-то устойчивое в непостоянном мире, искали и в языке, в понятиях и терминах предшественников. Устойчивость и определенность – основные характеристики мира Платона и Аристотеля. Логика Аристотеля годилась для статического описания вполне определенного объекта (его мысль о том, что форма как общее должна стать определенностью иного сущего). Но идея Аристотеля о «неопределенном субстрате», который необходимо присоединить к форме, чтобы она как «общее» стала формой индивидуального, могла оказать влияние на стоиков.

Дать логико-семантическое описание неопределенных местоимений достаточно сложно. Полнее раскрыть содержание «нечто» может лингвистический анализ. Неопределенное местоимение *tí* имеет несколько оттенков. Прежде всего, в нем содержится значение обобщения, что в прагматических контекстах звучит как «всякое», кроме того, данное местоимение обычно употребляется не самостоятельно, а с определениями, чем еще более подчеркивается «странный», недостаточный, незавершенный характер этого слова и означает крайнюю степень неопределенности, но и содержащую в себе возможность дополнительности. Точнее, степень определенности данного местоимения зависит от сочетания с другими словами и может как нарастать, так и убывать. Эксплицитно существует возможность употребления данного местоимения при глаголе-сказуемом в форме будущего времени, что позволяет связывать его с предме-

том, еще не существующим. Семантические признаки местоимения размыты: речь идет о некотором множестве, но невозможно ничего сказать об объеме этого множества, ясно только, что подразумевается фиксированно-неопределенный элемент (подмножество) множества. Эта специфика семантических тонкостей слова (нечеткость семантики) и позволила стоикам использовать его в качестве термина при определении понятия, призванного наиболее полно описать существующее. Категории, представленные в концепции Стои, также можно интерпретировать как дополняющие друг друга. Смысл этой дополнительности в нарастании определенности. Здесь отношение не соподчинения, а соположения, которому соответствует и схема частей учения.

Нечто Стои есть определенное неизвестное, ибо у него всегда есть возможность принять определенное значение. В данном понятии как будто объединились два понятия: «определенное нечто» Аристотеля и противостоящее ему «иное» (неопределенное) Платона. В греческом языке при указании на конкретный предмет используется определенный артикль. Выбрав в качестве понятия, обозначающего самый высший род бытия, неопределенное местоимение «τί», стоики присоединили к нему артикль «τὸ», превратив тем самым местоимение в существительное и создав новый философский термин. Неустойчивость, изменчивость, неопределенность – вот объект мысли и поле подтверждений логики стоиков. Вещи в мире стоиков включены в динамику явлений, поэтому их логика «не вещная», а событийная.

Итак, на место сущности, бытия стоики поставили существование, наиболее пригодное понятие для мира, не отличающегося субстанциальной однородностью: вещество (ὑποκείμενον) на разных уровнях имеет различную плотность. Понятие «существование» оказалось наиболее созвучным и душе современной философии. Так. Г. Башляр очень точно определяет его сущность, выражая современное понимание: «Существование – не монотонная функция, оно не может всегда и везде звучать на одной ноте» [89. С. 84]. Важен именно этот функциональный характер существования. Мир космоса представлен не исходной и конечной точками, а процессом, все явления в котором пребывают во взаимном соотношении. Схема,

существовавшая в древнегреческой онтологии до стоиков и реализованная в виде понятий: Единое (Ἕν) и Бытие (τὸ ὄν), предлагала принимать аксиоматически единство субстанции. Вселенная же стоиков – это множественность состояний вещества. Тело при таком понимании действительности – не сумма свойств вещей, а набор возможных состояний некоего качества, обобщенно выражаемого с помощью прилагательного «телесное». Поэтому для стоиков важной задачей стало создание такого категориального описания, которое подходило бы для структурно организованного, многоуровневого и качественно определенного мира. При этом категории не «подчинены», а «соположены» друг другу.

В мире, в котором все находится во взаимоотношении друг с другом и даже в состоянии взаимопроникновения, где все постоянно становится чем-либо, наиболее общей характеристикой может быть понятие, связанное с неопределенностью. Мир стоиков – это мир нереализованный до конца, мир, не стремящийся к абсолютному подобию. Так, Марк Аврелий говорил, что новый мир это «новое подобное» (νέα ὅμοια) [40. IV 36]. Завершенности (исполненности) в понимании стоиков не существует; а если она и есть, то это не что иное, как само непрекращающееся движение и изменение мира. Место гармонии в учении стоиков занимает симпатия (*συμπάθεια* – общность, взаимное тяготение). Смысл различения в том, что нарушается симметрия, мир оказывается не симметричным. Таким образом, стоики обращают внимание не на геометрически правильные очертания космоса, напоминающие устройство полиса, близкие пониманию и досократиков и Платона, а неравномерности в сочетании его частей. Резкие границы между свойствами и состояниями в такой модели мира отсутствуют. Обнаруживается, что свойства и состояния предметов и явлений окружающего мира лишь относительно, точнее, по видимости самостоятельны, на самом же деле, всегда находятся в каком-либо отношении друг к другу. Для стоиков вовсе не важен вопрос поиска первоначала – того, что по Аристотелю, «первее первого». Их не интересует, что было до первого момента, – этот вопрос не имеет смысла, если мир вечен, – а именно к такой мысли склонялись стоики. Каков же этот мир, как он существует? *Нечто* имеет значение для описания мира, представляющего

собой сложную систему с разнообразными свойствами. В число этих свойств попадает и сфера *воображения*. В пространстве бытия всегда есть незаполненная ячейка, выражающая валентность структуры мира, отличающегося модусом нарастания свойств, которая может быть заполнена. Это та идея модальности, которая выражена стоиками при анализе будущих событий: «может произойти то, что никогда не произойдет». Увеличение числа свойств существенно изменяет характер явлений, событий и, наконец, мира в целом. Так, о явлении нарастания свойств, о роли изменения качеств в появлении нового упоминает Сенека [22. П. 118]. «Нечто» стоиков олицетворяет абстракцию всеобщего, выражающего стороны, свойства, связи предметов и явлений мира. Оно обозначает неопределенное множество свойств, раскрытие содержания этого понятия идет по линии конкретизации свойств и отношений, что и отражает схема категорий Стои, выражающая логику отношений всеобщего и отдельного. Поэтому категории имеют прямое отношение к физике.

В логике, при увеличении числа свойств, как элементов некоторого множества, возрастает степень неопределенности самого множества. В развитии языка наблюдаются те же тенденции. Специфика неопределенной дескрипции «какой-то человек» заключается в том, что она указывает на любого человека из определенного множества людей, а, в общем случае, на любой объект из эмпирической совокупности. Главным признаком в этих дескрипциях оказывается отдельное свойство (или ряд свойств), выступающее как предикатная переменная. В современной неопределенностной логике с помощью логических дескрипций способны устранить двусмысленность естественно-языковых дескрипций, используя предикатные термины. Но исследование логических дескрипций показывает, что не существует предикатов, указывающих на один определенный объект. Возможно лишь использование предикатных терминов, обозначающих свойство объекта (при расширении перечня свойств). Поэтому стоики не случайно заинтересовались высказываниями неопределенной структуры. Такого широкого спектра высказываний никто до них не рассматривал. Своеобразие *нечто* состоит в том, что, представляя собой в поле мысли континуальное понятие, оно вместе с тем призвано указать в некотором совокупном множестве на неко-

торый дискретный объект. Но смысл выражения может быть прояснен, если его рассматривать не с точки зрения употребления для референции к некоторому множеству объектов, а как выявляющее значение.

Перенос акцента с объекта (вещи) на свойства объекта и их сочетания требовало нахождения такого понятия и термина, который бы адекватно описал реальность, структурированную свойствами. В понимании стоиков, мы всегда имеем дело с произвольными объектами (фактами и явлениями). Субстанция в понимании Стои, выражаясь современным языком, превращается в «семейство случаев». В современной физике признанным фактом является двойственная (корпускулярно-волновая природа) специфика микрообъекта. Основной его признак – неопределенность. Необходимость проявляется не как неизбежная неотвратимость (фатальность), а как возможность и случайность. «Сущее» при таком понимании мира характеризуется именно неопределенностью. Не случайно Хрисипп говорил, что «вещество сбрасывается в "беспредельное" и "неопределенное" (*ἀόριστον*)» [SVF II 485]. Тогда и парадокс множественности миров может решаться с позиций концепции случайного тождества, но это уже крайние логические выводы из предлагаемой схемы интерпретации идей стоиков, требующие текстуального подтверждения.

ГЛАВА 3. ЛОГИКА

3.1. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ СТОИ: ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД

В классификации Хрисиппа логика включает диалектику (собственно логику и учение о познании) и риторику. О том, что в учении Стои все органически связано, свидетельствует переплетение тем внутри раздела логики. Так, часть, посвященная диалектике, наряду с логическими изысканиями содержит элементы учения о языке, но черты этого учения присутствуют и среди риторических замечаний. В интересах исследования необходимо отдельно рассмотреть основные сюжеты (проблемы и понятия), как они представлены в теории познания и диалектике (логике), а затем попытаться обнаружить проблемы и способы их решения в области языка.

В теории познания наиболее наглядно выступает функциональный подход стоиков, характеризующий их методологию. При объяснении процесса функционирования души они использовали образ паука [SVF II 879].[55] Стоики различали четыре функции души. Первая связана с деятельностью органов чувств: «Душа как целое развертывает из своей ведущей части, словно ветви из ствола, чувства, которые суть ее слуги и вестники того, что им предстоит воспринять» [II 879]. Органы чувств устроены таким образом, что каждое чувство сообщает лишь о некоторых свойствах сложного объекта, от которого оно получает информацию: «Так как то, что подлежит восприятию, имеет сложную структуру, то и отдельные чувства имеют особую область восприятия: одно отличает цвета, другое – звуки, третье – вкус жидкости, четвертое – запах, пятое–осязание шероховатого и гладкого» [Там же]. Фрагмент показывает, что стоики специализацию органов чувств ставили в зависимость от структуры воспринимаемых объектов. Здесь сказывается системный подход: физическое единство мира, его доступность познанию с помощью органов чувств обеспечивается единством структуры (ἕξις).[56]

Стоики полагали, что чувство способно воспринять лишь то, что происходит в настоящее время, и ничего не может «знать»

ни о прошлом, ни о будущем объекта, воспринимая его таким, какой он есть в момент воздействия. «Все чувства происходят мгновенно, так как никакое чувство не имеет памяти о прошлом и не направлено на будущее» [43. Dox. Graec. Fr. 4.8.1]. Стоики, по-видимому, имели представление о том, что в современной науке называют идеей «психического настоящего».[57] В приведенном фрагменте говорится о специфике «сенсорного времени», суть которого заключается в ощущении. Понятие сенсорного времени в современной психологии означает неотделимость настоящего, прошедшего и будущего в восприятии субъекта. Оказывается, что «последовательный ряд тонов речевой или музыкальной фразы присутствует в человеческом сознании во всей своей одновременной целостности» [110. С. 229]. Это явление, которое стоики не просто констатировали, а связали с проблемой развития языка, только теперь стало предметом специального экспериментально-психологического исследования.[58] Стоики определяли чувство (αἴστησις), как «восприятие посредством органа чувств или схватывание» [43. Dox. Graec. Fr. 81].

Совершенно очевидно, что стоики смотрели на психическую деятельность как на процесс, имеющий несколько звеньев. Начальное, характеризующееся воздействием объектов на органы чувств, центральное (ведущая часть души) и конечное, обусловленное центральным, действие организма на объекты. Вот что сообщает Халкидий: «В свою очередь части души, устремляясь из своего обиталища – сердца, как из центра источника, простираются через все тело, наполняют повсюду все члены дыханием жизни, управляют и регулируют бесчисленными и разнообразными силами, питая, согревая, возбуждая, снабжая локальными движениями, побуждая с помощью чувств к действию» [SVF II 879]. Таким образом, описание этой первой функции души есть не что иное, как определение ощущения как начального этапа процесса познания и подчеркивание его связи с движением. В этом пункте – расхождение с аристотелевским «разум повелевает», поскольку признается активность чувств. По представлениям стоиков, на стадии ощущения происходит как бы внедрение объектов в органы чувств и возбуждение в последних движений, возвращающихся к ведущей части души.

Эти движения передаются с помощью струй пневмы, из которой состоит субстанция души. Особо отмечается, что «движение, приходящее извне, проникает в ведущую часть души, чтобы живое существо могло воспринять» [SVF II 882]. Как видим, стоики подчеркивали то обстоятельство, что все производящее ощущение находится вовне, ибо они осознавали, что для того, чтобы ощущать, должно существовать ощущаемое. Кроме того, отвечая на сомнения оппонентов, они предположили способность самих ощущений выступать вперед, навстречу «ощущаемому». Соответствующее свидетельство предоставляет нам Секст Эмпирик. Подобные доводы стоиков лишний раз подтверждают их стремление дать физическое обоснование действий органов чувств, подтверждая тем самым специфику мира как единой системы.

Вместе с тем И. Гулд высказал сомнение в полном доверии стоиков чувствам, ибо, по их представлениям, ведущая часть души тщательно проверяет сообщаемую чувствами информацию. Речь идет о второй функции души, заключающейся в ее размышлении о природе объекта, предоставленного чувствами. Действительно, стоики говорили о ведущей части души: «Она сама судит об их сообщениях, как царь» [SVF II 879]. Более того, стоики подчеркивали особую активную роль души, ее способность к внутреннему размышлению и созерцанию, цель которого: «Из того, что сообщают (чувства), вывести заключение, что он (объект) собой представляет, и при этом, воспринимая настоящее, оно (внутреннее созерцание) способно помнить о том, что отсутствует, а также предвидеть его в будущем» [SVF II 879]. Так отмечается способность души к оценке переживания отдельных ощущений. Природа припоминания в концепции стоиков закономерно связана с процессом ощущения. Важно подчеркнуть, что память, ощущение движения и ощущение времени связаны у них в единое целое. Так они развили идеи, высказанные впервые Аристотелем, обнаружив глубокое понимание проблем психологии [6. О душе. I.5.15]. Эти рассуждения стоиков вновь обнаруживают черты системного подхода и еще раз фиксируют роль движения и времени – понятий, столь важных в разделе их физики.

Второй после ощущения момент в процессе познания, который выделили стоики, можно сравнить с восприятием. На этой стадии

в ведущей части души возникает целостный образ предмета, элементами которого служат ощущения. Последние в составе образа, данного в восприятии, будучи вторичными по отношению к материальной действительности, «сообщают» ведущей части души об отношениях к этой действительности. Вот что подразумевали стоики под второй функцией души – размышление. Внутреннее движение души, а именно: чувственное созерцание, о котором повествуется в вышеприведенном фрагменте, есть не что иное, как нервное возбуждение, передающееся от периферии к центральной части анализатора, роль которого у стоиков выполняла ведущая часть души, и обратное движение к периферии, обусловливающее возможность поведения субъекта. По-видимому, в учении стоиков было нечто напоминающее восприятие, но не было еще специального термина для данного понятия. Для сравнения по учению буддистов в процессе познания происходит «перенос явления в сознание», при этом «знаковое восприятие (sanna) узнает "опору"... Таким образом, органы чувств как бы переводят внешние объекты в статус опор (arammana)» [261. С. 176].

Третья и четвертая функции души – память о прошлых событиях и явлениях и предвидение будущих – требуют исследования другого понятия – представления, употреблявшегося стоиками и обозначающегося особым термином (ἡ *φαντασία*). Источники свидетельствуют, что способы действия представления, непосредственно связанного с чувственным восприятием, стоики определяли с помощью трех терминов: «отпечаток» (ἡ τύπωσις), «изменение» (ἡ ἀλοίωσις) и «аффект» (τὸ πάθος). Указанный порядок отражает действительную историю употребления этих терминов. Первый связан с именем Зенона, второй – Хрисиппа. Возникает вопрос, было ли учение Хрисиппа смягчением материализма его учителей? Так, Феста предположил что «Хрисипп своим учением о представлении как об изменении в уме противодействовал чрезмерному материализму Клеанфа» [377. P. 54]. И. Гулд же утверждал, что «Хрисипп лишь усовершенствовал психологический материализм стоиков и тем самым продемонстрировал стремление создать более последовательную эпистемологию» [386. P. 54]. Действительно здесь важно стремление к последова-

тельному проведению тех же принципов рассуждений, что и при построении физики.

Так, модель воздуха, позволяя говорить о способности представления как о качественно ином уровне познавательной способности человека, в то же время сохраняла возможность монистического взгляда на мир. Хрисипп занимался поисками наиболее подходящих терминов для определения сущности представления. Отсюда – два термина «ἡ ἀλοίωσις» и «τὸ πάθος» (впечатление, ощущение, изменение, страсть, аффект). Это последнее определение не означало страдание в буквальном смысле слова, ибо *аффект*[59] стоики уподобляли колебанию воздуха (ἡ ἀήρ), считавшегося ими активным, действующим элементом. Аффект, являясь функцией представления, способствует усвоению разнообразных впечатлений, полученных от внешнего мира. Для сравнения можно привести пример из буддийской каноники: преодоление аффективности психики связывается с разрушением четырех психосоматических комплексов, которые являются ее опорой (arammana) с целью достижения нирваны [261. С. 173]. Преодоление аффектов, по мнению стоиков, тоже служит очищению сознания. Хрисипп исследовал и сам термин «*представление*». Скудность источников затрудняет задачу определения всех оттенков значения слова *ἡ φαντασία*. Заслуживает внимания тот факт, что Хрисипп этимологически связывал это слово со словом «свет»: «Сказано же „представление" от слова „свет"». Но наряду с этим Хрисипп дал обоснование и семантике данных терминов, обнаруживая тем самым интерес к проблеме смысла и значения слов: «Так же как свет освещает сам себя, а также обратную сторону предмета, так и представление проявляется само по себе и через представляемый им предмет» [52. Vol. 10. P. 450].

Определение, которое Хрисипп дал представлению, помогает прояснению его позиции в вопросах эпистемологии: «Представление – это изменение, происходящее в душе, обнаруживающее в ней себя и то, что его вызвало» [SVF II 54]. Для пояснения данного определения приводится следующее: «Например, если посредством зрения мы видим нечто белое, тогда то, что происходит в душе с помощью видения, есть изменение, именно на основе этого изменения мы можем сказать, что белое, которое нас возбужда-

ет, существует (*ὑπόκειται*) перед нами» [Там же]. Важно отметить, что имеется в виду зрение в действии, то есть зрение как процесс. Предпосылки возможности познания обнаруживаются все в том же единстве мира, проповедуемом стоиками, ибо: «Хрисипп говорит, что свет смешивается с воздухом» [SVF II 473]. Употребив термин «*φῶς*» (свет, огонь) для пояснения представления, как чего-то отличного от простого ощущения, стоики не нарушили создаваемую ими картину единства мира, ибо воздух в их физике наряду с огнем является основным элементом бытия.

Труднейшим является вопрос о сущности представления у древних стоиков и об отношении представления к ощущению. Стоики допускали существование ложных представлений [43. Dox Graec. Fr. 4.9]. Разъяснить вопрос может следующее. Стоики различали представление (*ἡ φαντασία*), воображаемое (*φανταστόν*), фантазию (*φανταστικόν*) и призрак, сон (*τὸ φάντασμα*): «Хрисипп говорил, что все четыре отличаются друг от друга» [SVF II 54]. Он определял «воображаемое» следующим образом: «То, что качественно определяет представление, а именно: белое, холодное и все то, что может возбуждать душу, – это и есть воображаемое» [Там же]. Фантазию определяли так: «Фантазия – это пустое притяжение,[60] аффект в душе, возникшие из ничего не значащего воображаемого, совсем как у сражающегося с тенью и притягивающего руки пустыми: ведь представлению присуще что-то воображаемое, фантазии – ничего» [Там же]. Сон или призрак: «„*τὸ φάντασμα*" – это то, в чем пустое притяжение претерпевает в процессе фантазии: все это происходит у меланхоликов и безумных» [Там же]. В чем смысл подобного различения у стоиков? Несомненно, они признавали существование всех этих явлений, но поразному их оценивали. Представлению присущи два основных момента: зависимость от объекта, непосредственно влияющего на субъект через органы чувств, и наличие у субъекта воображаемого – идеального образа данного объекта. При этом стоики, говоря об образе как существенном компоненте представления, подчеркивали соответствие этого образа реальности, о чем свидетельствует употребляемый ими термин «*φανταστός*», происходящий от глагола «*φαντάζομαι*» – появляться, показываться.[61]

У стоиков не было сомнений в истинности подобного рода представлений и в возможности познания с их помощью явлений. Фантазии же, как род представлений, тоже связаны с аффектами души, но ложными. Поэтому такие представления стоики не считали истинными. Это тоже образы, реально существующие, но «пустые», ничего не означающие. Характерно в связи с этим выражение «пустое притяжение», отражающее суть явления с помощью образа притягивания пустых рук. Этот образ противопоставлялся образу схватывающих рук. Термин «схватывание» (ἡ κατάληψις) не случаен, он встречается часто у стоиков при рассмотрении ими проблемы возможности познания и критерия истины. По мнению А. Ц. Пирсона, этот термин был введен первым стоиком Зеноном [425. P. 62]. Ц. Фогел считает, что лишь в учении Хрисиппа речь идет о каталептическом представлении [394. P. 120]. Собственно *каталептическое представление* – это один из критериев истины, аналогичный чувству, ибо в нем чувство, ощущение играют первостепенную роль. Термин «схватывание» в научной литературе о стоиках обычно переводят как понимание, постижение. Но в данном значении термин употреблялся гораздо позже (в I–II вв. н. э.) такими писателями, как Лукиан и Плутарх, быть может, не без влияния стоиков. Тем не менее, более точный перевод («схватывающее представление») отражает тот первоначальный смысл, который вкладывали в него сами стоики.*

Наблюдается сходство этих рассуждений стоиков с высказываниями Готлиба Фреге (1848–1925), который, характеризуя процесс познания, писал: «Если мы вообще хотим выйти за пределы «субъективного», мы должны понимать познание как деятельность, которая не создает познаваемое, а лишь схватывает существующее. Образ «схватывания» хорошо подходит для объяснения познания. Если я схватываю карандаш, то в моем теле происходит возбуждение нервов, связок... Но совокупность этих процессов не есть карандаш и не порождает его. Последний существует независимо

* Особый термин grahana «схватывание» у буддистов призван был передать значение постижения обобщенного смысла, и выступал в качестве логико-семантической переменной – результата обобщения органов чувств, что очень напоминает концепт обобщения чувственного образа, передаваемый термином «каталепсис» в учении стоиков.

от этих процессов и для «схватывания» существенно, что имеется нечто, что схватывается» [381. S. 24].

Стоики повсюду говорят об активности чувственного познания и демонстрируют представление о многолинейности перехода от чувственного к рациональному познанию. Представление – это такая деятельность ведущей части души, которая контролирует объект чувственного восприятия с помощью сознания. Чувственное восприятие, само по себе истинное, до «присоединения» к сознанию проходит промежуточную стадию представления, которое связывает чувство и ум. Здесь происходит не просто соединение ощущения с сознанием, но и контроль ощущения со стороны сознания. Это – только «предварительное» представление, которое не может служить основой для вынесения разумом (*ὁ λόγος*) окончательного суждения. Но на этой именно стадии и решается судьба чувственного восприятия: либо оно принимается как верно отражающее окружающую действительность, либо отвергается, как призрак или сон. Так происходило осмысление стоиками психических процессов, роли обобщенности образов как их основной характеристики. По-видимому, они понимали, что генерализованность первичных образов по отношению к объекту выступает как ошибка. Позже Сенека введет понятие «предварение страсти» (principia proludentia affectibus) как чисто инстинктивных чувств [Сенека. О гневе. 2.2.2; 2.3.4].

Стоики сделали попытку объяснить процесс превращения чувственного восприятия в достоверное знание: представление получает материал для своей деятельности не только из чувств, но и из чистой мысли (*ἡ διάνοια*) [14. VII 51]. Они связывали элементы ложного в мысли с абстрактной деятельностью ума. Налицо осмысление стоиками проблемы «идеального», выражающегося в том, что понятие не совпадает с явлением, а идеализирует его. Наличие этой способности, способной создавать самые фантастические картины, требовало прибегнуть к понятию критерия истины. Придя к идее контролирующей функции ума, стоики выработали понятие *одобрение* (*ἡ συγκατάθεσις*), характеризующее согласие или несогласие ума с представлениями. «Судьба дает живому существу власть одобрения», – говорили стоики [SVF II 991].

Подтверждением глубокого понимания стоиками соотношения причинности и свободы служит их учение об одобрении душой возникшего в ней под впечатлением внешних объектов образа: термин *συγκατάθεσις* означает «совместное одобрение», «уступка». Их использованием стоики подчеркивали момент соглашения, осуществляемого разумом. В процессе восприятия участвует не только объект, но и субъект. «Я» может принять окончательное решение только при участии «Не-Я». Но причинность – не просто внешнее воздействие: «Ибо хотя одобрение не может произойти, не будучи вызвано образом, однако, поскольку этот образ имеет ближайшую причину, а не абсолютную, оно имеет этот же смысл» [SVF II 974].[62] То есть причина (представление) не определяет все следствие (одобрение) целиком.

Стоики осознавали сложность существующего в этом процессе взаимодействия, понимая, что «свобода воли не является нарушением причинности, но состоит в исключительной сложности сцепления причинных зависимостей (прямых и опосредованных)» [219. С. 144]. Вместе с тем, Хрисипп признавал фундаментальную черту причинности, – материальное воздействие, означающее (в психологии и теории познания) передачу информации от внешних объектов субъекту с помощью органов чувств. В таком понимании также можно видеть проявление подхода, предполагающего действие механизма функциональности. Нет сомнений в том, что стоики выделяли причинную связь в качестве наиболее существенной среди множества отношений всеобщей взаимосвязи. Эту связь они понимали как целую структуру каузальных цепей. Так, принцип причинности, «исключая случайность в отношении каждого отдельного параллельного ряда причинных линий, не исключает случайности как синонима независимости (не связанности) различных причинных рядов. В древности этот вид случайности рассматривал Хрисипп» [103. С. 120]. Хрисипп понимал причинность очень широко. Поэтому он, в отличие от Платона, учил не только о самопроизвольности изменений души без воздействия внешних причин, но и о самодвижении различных тел. Такой взгляд был неизбежен в рамках стоической концепции материального единства мира, в которой провозглашалась материальность са-

мой души. Заслуживает внимания мнение М. Бунге о том, что, иллюстрируя с помощью образов цилиндра и конуса свою доктрину о деятельности души, «Хрисипп высказал гипотезу о самодетерминации как свойстве всех тел вообще, но не развил ее в физическую теорию» [103. С. 210]. И цилиндр, и волчок получают необходимый толчок извне, но «как только это случилось, и цилиндр вращается, и волчок вертится своей собственной природой, что превосходит толчок» [SVF II 974). С одобрением душой представлений, возникающих в ней, происходит то же, что и с волчком: «Оно получает впечатление извне, а то, что остается, приводится в движение своей собственной силой и природой» [Там же].

Итак, одно лишь представление (вспомогательная причина) само по себе еще не порождает следствие (одобрение), оно является лишь достаточным, но не необходимым условием для возникновения последнего: «Ведь и Хрисипп, соглашаясь, что ближайшая и существенная причина одобрения состоит в представлении, не признает, что эта причина является необходимой для осуществления одобрения» [Там же]. Такое необходимое условие, согласно мнению Хрисиппа, кроется в самой природе одобрения.

Учение об одобрении имеет еще и прямое отношение к теории человеческой активности, которую вслед за Аристотелем успешно разрабатывали стоики. Дж. Рист сравнивает учение о человеческом действии Хрисиппа и Сенеки, находя различие в самих схемах, описывающих возникновение действия. Рассматривая вопрос о смысле различия схем, он отмечает своеобразие схемы Сенеки: «Согласие разума одновременно порождает в душе побуждение (ὁρμή, impetus), этот импульс не совпадает с представлением, ибо требует нашего согласия» [253. С. 375]. Дж. Рист считает, что новизна мнения Сенеки заключается в интервале, откуда и трехчленная формула: «реакция – согласие и рациональный/иррациональный импульс – физический акт», но не раскрывает смысл мысли Сенеки. Он только указывает на его отступление от ортодоксии. Но теория действия, передаваемая двухчленной схемой Хрисиппа (впечатление – согласие и эффект) или схемой Сенеки (впечатление – согласие и импульс – эффект), имеют общую черту: признание слаженного действия «структур» в системе «восприятие – действие» и акцент

на различие в функциях, что отражено и в схеме теории восприятия и действия (рецепторы, каналы, эффекторы), предлагаемой современной наукой.[63] Отметим, что точка зрения Сенеки, разделяющего момент принятия решения от самого действия и вводящего фактор времени, резче подчеркивает функциональный момент и ближе к современному пониманию. Так как понятие стоиков *одобрение* связано с учением о причинности, то теоретико-познавательная проблематика оказывается в центре проблем физики [288. P. 729–730; Clement Al. Stromata. P. 96. Fr. VIII, 9].

Кроме двух, уже указанных критериев истины, относящихся лишь к начальному этапу познавательного процесса, – чувства и каталептического представления, стоики называли третий критерий – *пролепсис.*

Сам факт введения стоиками понятия *одобрение* олицетворял осмысление ими существования другого уровня деятельности души – возможности активной сознательной деятельности ума и критического осознания того или иного явления действительности, т. е. проверки, является ли данное представление каталептическим. П. Барт правильно отмечал, что уже Аристотель отличал дух деятельный от духа страдающего, но он не подверг анализу отдельный акт познания в отношении к его активности или пассивности [353. S. 70]. Стоики же поставили задачу проведения такого анализа. Для них, в отличие от Аристотеля, представление – это не только образ памяти, но и чувство, точнее, чувственный образ. Гносеология Стои вполне соответствовала «образному» сознанию эллинистической эпохи, столь ярко проявившемуся в высоких образцах литературы и искусства. Совершенно очевидно, что ядром стоической мысли являлся образ, поэтому так не случаен их интерес к такому объемному символу, как Logos, и приверженность к метафоре. Гносеология стоиков теснейшим образом связана с их учением о языке. Культурный опыт той эпохи рождал пристальное внимание к символу как феномену, наиболее тесно связанному с концептом. Распространение практики истолкования в античную эпоху тоже доказывает факт укоренения (хотя преимущественно уже в эллинистическо-римской культуре) такого явления, как символ, поскольку он по природе своей требует объяснения.

В истолковании чувственного образа стоики различали два принципиальных момента – субъективный и объективный. Чувство всегда истинно, но само по себе оно еще не является познанием, оно не может отличить свое собственное существование, ощущения, модификации своего сознания от вещей, обусловивших данные ощущения. Последние сами по себе не способны привести к знанию о существовании вещей. Отмечалось качественное своеобразие истинного представления, которое должно быть каталептическим. П. Барт при переводе термина использует прилагательное greifbare – «осязаемое» представление, что очень верно, так как такой перевод наиболее точно передает мысли стоиков. Они связаны непосредственно со взглядами стоиков на субстанцию: «Существует только то, что можно ощупывать и осязать, все это они называли телом или субстанцией» [SVF II II 359]. Сама собой напрашивается аналогия с представлениями Кондильяка, в трактате которого «статуя», будучи своеобразной гносеологической моделью, только получив способность «осязания», может «выйти» за пределы собственного «я» и отличить себя от внешнего предмета [187. С. 62]. Аристотель на первое место ставил осязание как чувственную способность, но не развил эту мысль применительно к процессу формирования идеального образа. Каталептическое представление и одобрение у стоиков сами по себе не являются достаточным основанием или критерием истинности или неистинности отношений между объектами и законами явлений. Перед ними стоял вопрос: каково отношение между многообразием чувственных объектов «сущего» и единством истины? Вопрос был поставлен уже Парменидом и Гераклитом. Рассматривал его и Платон, но стоики, в отличие от него, опирались в своих исследованиях на приоритет роли чувств. Поэтому их причисляли к сенсуалистам. По мысли Аристотеля, материя не воспринимается ощущениями, а схватывается умом. Однако не только эта особенность отличала стоиков от Платона или Аристотеля. Они говорили не об ощущении вообще, а об особой градации его.

Все стоики, и ранние (кроме, возможно, Зенона) и поздние, такие, как Посидоний, Панэций и Эпиктет, единодушно считали, что *одобрение* – это некая деятельная сторона души, ее наивысшей способности – разума, которая не может быть результатом лишь

пассивного отпечатывания чувств. Это рассуждение стоиков надо понимать в духе рассуждения Дидро о сущности добра и зла, для которого физическая чувственность – лишь условие, а не причина, не цель: добро и зло лишь предполагают их. Существует четкая грань между чувством голода и чувством представления голода. Высказывание Дидро о том, что «необходимо установить общий закон, способный охватить все явления – и акты мудрости и безрассудства, необъяснимые лишь чувственными удовольствиями» [140. С. 153], способствует, на наш взгляд, осмыслению аналогичных мыслей стоиков. Рассмотрение вопроса об истинности и ложности как определенного теоретического принципа стоики перенесли из плоскости внешней по отношению к человеку, из мира идей Платона в иную плоскость: внутрь единого мира человека, подчинив этот вопрос исследованию мыслительной деятельности самого человека.[64] Что же такое «идея» в понимании стоиков? Для них характерно чисто логическое понимание идеи, представляющей собой, по их мнению, просто абстрактное понятие. Так, вместе с психологическим и теоретико-познавательным на первый план выступил логический аспект проблем, волновавших стоиков. В системе их учения появилось еще одно понятие – «*пролепсис*» (ἡ πρόληψις,).

Πρόληψις имеет важное значение в философии стоиков, однако ясность этого термина обратно пропорциональна его значимости. Существующие же среди исследователей разногласия по ряду вопросов, например, о правомерности причисления стоиков к сенсуалистам или, наоборот, к номиналистам, так или иначе концентрируются вокруг этого понятия.

Цицерон сообщает, что термин «пролепсис» – изобретение Эпикура и переводит его anticipatio (антиципация), т. е. буквально «предвзятие».[65] Согласно Цицерону, истинное мнение, а именно знание о том, что боги существуют, является врожденным (innatae) и потому основано не на обычае или предписании, а на единодушном согласии всех [29. I.17.44]. Стоиков интересовал сам факт существования у людей понятия о боге, которое они связывали с наличием у них и этических понятий. Цицерон не отличал смысл, вкладываемый в данное понятие Эпикуром, от того, который в него вкладывали стоики. По учению Эпикура, бесконечно

отделяющиеся от вещей образы накапливаются в душе человека, запечатлеваясь там в виде лишь общих черт, свойственных отдельным образам; эти черты составляют предварительное знание – «предпонятие» (praenotio). Цицерон употребляет оба термина: «anticipatio» и «praenotio» в качестве синонимов. Он уверенно говорит, что термин был введен Эпикуром. Однако данный термин использовался и стоиками, которые даже стремились положить его в основу всего своего учения [41. De nat. Deor. I.17 (44)]. Здесь мы имеем дело с парадигмой всеобщего, свойственного эллинизму, которая выразилась и в данном гносеологическом понятии. Л. Штайн высказал очень вероятное предположение о том, что стоики могли и не зависеть от враждебной им эпикуровской традиции, тем более, что сами были виртуозами в вопросах лингвистики [451. S. 268]. Исходя уже из этого, он предположил, что, кроме сходства названия, здесь нет ничего общего. У эпикурейцев термин означал просто память и потому был понятием эмпирическим, а у стоиков *пролепсис* априорно присущ душе и, наряду с опытом, включает также некоторое душевное предрасположение, но, по-видимому, имеющее отношение к рациональности [451. S. 268].[66] У Сенеки есть понятие «*προπάθεια*» (предчувствие страсти), которым он обозначает инстинктивное чувство, лишенное элемента разумного решения (то есть, в понимании Сенеки, воли). Смысл здесь тот, что это чувство случайно и выходит за пределы императива моральной ответственности. Этот термин явно соотносим с *πρόληψις*. Действительно, у стоиков для обозначения памяти и всего, что с ней связано, были свои термины: «ἡ μνήμη» и «ἡ ἐμπειρία». Исследование смысла, вкладываемого в понятие *пролепсис*, может помочь нам разобраться в вопросе о понимании стоиками соотношения чувственной и рациональной ступеней познания. Вновь трудности обозначились при определении критерия истины.

Критики отмечали непоследовательность Стои в вопросе о выборе критерия истины. Действительно, стоики использовали разные выражения, причиной чего была не только реакция на критику идейных противников, но и поисковая активность самих стоиков. Поэтому так важно определить, была ли система в поиске стоиками критерия, и что было определяющим. Следует отметить, что

наряду с чувством и каталептическим представлением, о которых говорилось выше, стоики в качестве критериев называли *пролепсис* и *ортос логос* («ὁ ὀρθός λογος», лат. – ortos logos – правильный разум). Представления стоики относили к области абстракции, ибо уже в древности заметили, что бестелесное «лектон» они называли «ἡ φαντασία» [64. VIII.2. 67].[67] Таким образом, они не считали, что все содержание сознания возникает только из ощущений: «Ум претерпевает от представления» [42. VII 44]. К. Фогель ссылается на сообщение Августина о том, что стоики особое значение придавали памяти, называя ее хранилищем представлений (ο θησαυρίσμος (φαντασίων) [466. P. 117].

Остановимся подробнее на разъяснении смысла понятия *пролепсис*. Диоген Лаэртский свидетельствует о нем следующее: «Пролепсис же–это естественное понятие (ἡ ἔννοια) о всеобщем (τῶν καθόλου)» [42. VII 54]. Что же означает ἡ ἔννοια? Под ἔννοια стоики понимали отдельные эмпирические понятия, возникающие на основе ощущений в результате внешнего опыта. Результаты ощущений накапливаются в памяти и служат фундаментом для образования понятий с помощью таких операций разума, как сходство и аналогия. С помощью ἔννοια можно успешно познавать мир физических вещей.

Каково соотношение понятий «πρόληψις» и «ἡ ἔννοια»? А. Бонхофер считал, что они – синонимы, что первое употребляется в более узком смысле, в качестве лишь вида второго. Такого же мнения придерживался К. Фогел, полагавший, что пролепсис – это то, что свойственно человеку от рождения без обучения, потому о нем и говорится как о естественном, а «ennoia» свойственно взрослому человеку. Здесь уместно сослаться на статью М. Боери, который, анализируя понятие «бестелесное», отмечает роль обучения как причины возникновения нового состояния, к которому оно приводит. К этому добавим, что, используя терминологию самих стоиков, можно назвать это состояние как «быть обученным». Суть его – в бестелесности. Тогда получается, что *пролепсис* – это то, что связано с *φύσις*, с телесностью, то есть то, что отлично от идеальной (бестелесной) деятельности ума, которая свойственна взрослым людям [357. P. 730]. Плутарх, однако, ссылаясь на стоиков, говорит об употреблении последнего термина и для обозначения

врожденного понятия [52. Vol. 10. P. 356. Fr. 17]. Он же к термину «пролепсис» применял слово «ἐμφύτος». Трудно определить, в чем состоит смысл слова φυσικός (естественный, природный) и тем более «ἐμφύτος» (соприродный, укорененный). У Диогена Лаэртского сказано: «По природе мыслится какая-либо справедливость и благо» [42. VII 53]. Как заметил А. Бонхофер, в данной фразе нет намека на то, что «естественный» относится к познанию и что познание блага врожденно.[68] Аргументом служит следующее. Речь во фрагменте идет не о том, что познается, а о том, что мыслится. Кроме того, употребление неопределенного «τι» подразумевает не благо как таковое, а благо лишь в каком-то отношении. Тем не менее, одна эта приведенная фраза сама по себе не дает оснований для радикальных выводов. Сейчас очень трудно определить, что такое это *всеобщее* (τῶν καθόλου), о котором упоминается в приведенном выражении. А. Бонхофер интерпретирует так, что в «пролепсисе» мы имеем элементарные практические понятия «хорошее» и «плохое», «прекрасное» и «безобразное», «полезное» и «никчемное». Он противопоставляет понятия данного рода понятию, например, белого (в данном случае оно обозначалось бы греческим термином «ἡ ἔννοια»). Последнее является абстракцией, получаемой на основе опыта, и может быть определено как соответствующее чему-либо в действительности. Но «πρόληψις ἀγαθοῦ» (блага), поскольку оно является естественным (φυσικός) и не является правильно сформулированным (διηρθρωμένον), не соответствует действительности в том смысле, что оно определяет сущность блага лишь в общих чертах, оно не определено и не конкретизировано. По-видимому, пролепсис как общее понятие нельзя определять как понятие общего, в то время как понятием в последнем смысле является понятие (*ἡ ἔννοια*) белого, поскольку оно обозначает целый класс явлений, имеющих общие черты.

Под естественным понятием о всеобщем Хрисипп понимал, по-видимому, этические понятия, то есть «τὸ ἀγαθόν», «τὸ δικαίον» и другие. Понятие прекрасного может означать нравственное благо, приобретенное путем обучения. Стоики считали, что к 14-ти годам у человека формируется полностью сознание, т. е. то состояние духа, которое в дальнейшем совершенствуется путем философско-

го образования, способность к которому у каждого символизирует logos. От рождения же человек имеет πρόληψις. Логос носит преходящий характер, появляясь в определенный период жизни человека; затем он развивается, воспринимая *ἔννοια*, как те понятия, которые продуцируются внешним опытом с помощью чувств. Поэтому логос человека вбирает в себя и чувственный опыт, и пролепсис, имея сложный характер. То, что стоики рассуждали именно так, подтверждает высказывание, приписываемое Галеном Хрисиппу, который Логос определял как «совокупность некоторых понятий типа *ἔννοια πρόληψις*» [45. T. I. P. 445].

Есть основание считать, что стоики отличали понятие *ἡ ἔννοια* от понятия *τὸ ἐννόημα*. Стобей утверждал: «Зенон и его единомышленники говорят, что „*τὰ ἐννοήματα*» – не существа и не качества, но как бы существа и как бы качества – призраки души: все это древние называли идеями. Ведь идеи есть у всего, что подпадает под „*τὰ ἐννοήματα*», как, например, люди, лошади и, вообще говоря, все живые существа и прочее, у чего только, говорят, есть идеи. И их (идей), как говорят стоики-философы, не существует» [SVF I 65]. По-видимому, здесь речь идет об идеях в понимании Платона,[69] ибо стоики считали, что одни из этих идей следует отнести к нашим понятиям, другие же к словам в их конкретном соотношении (πτώσεις), которые они называли «просегориями». И те, и другие стоики причисляли к определенному виду сущего, объединяя их и обозначая особым термином *λεκτόν*. Лектон же стоики относили к разряду реально существующего, но обладающего реальностью особого (ментального) рода, с присущим ему свойством бестелесности. Так, стоики не только спустили на землю «идеи» Платона, но и подчеркнули необычный, уникальный характер такого феномена, как психическая деятельность, и особенно сфера мышления. Подчеркивалась роль опыта и обучения в формировании рациональной способности. Не второстепенен и фактор времени, ибо подчеркиваются возрастные категории [SVF II 83].[70] Данный отрывок хорошо иллюстрирует точку зрения стоиков на процесс познания, вновь высвечивая характерную для них высокую оценку роли чувств в процессе познания. В связи с чувствами стоики описывают также память и опыт. Особое внимание они уделяют по-

нятиям, делая различие между естественными и искусственными, связанными с обучением и опытом понятиями. Термин «ἔννοια» – более общий, и обычно стоики, говоря о естественных понятиях, добавляли к нему прилагательное «φυσικός» и не всегда употребляли «πρόληψις». Термин «ἔννόημα» стоики отчетливо связывали с разумностью и, следовательно, трактовали ограничительно, применительно лишь к определенному периоду в жизни человека, когда налицо и опыт, и умение мыслить,

Мнения исследователей по вопросу об отношении друг к другу двух терминов «ἔννοια» и «ἔννόημα» разошлись. Так, К. Фогел предположил, что оба – синонимы, так как обозначают «общую идею» [466. P. 124]. Однако мы убедились, что первый термин связан с опытом, а, следовательно, с чувственным познанием, и поэтому определяет, как говорили стоики, «нечто существующее». В то же время второй термин означает то, что как бы существует, будучи призраком (*τὸ φάντασμα*).

Это неопределенное существование стоики связывали с особым свойством бестелесности, подчеркивая относительную независимость «*τὸ ἐννόημα*» от телесности, ибо у этого рода понятий как призраков души отсутствует прямая зависимость от реального объекта. Поэтому следует согласиться с Поленцем, который предпочел считать «*ἐννόημα*» определенной стадией рефлексии. В самом деле, в теории стоиков четко прослеживается идея развития и всего процесса познания, и умственных способностей отдельного человека, поскольку человек интересовал стоиков с точки зрения возрастной психологии. Не случайно они говорили и об особой стадии развития, доступной лишь мудрецам, которым в полной мере свойствен правильный разум (*ὀρθὸς λόγος*). Это еще один термин в учении стоиков, имеющий отношение к такой способности человеческого интеллекта, которая выражается в умении различать истинные представления от ложных, Этот термин тоже объект споров стоиков о критерии истины.

Зенон использовал термин *ὀρθὸς λόγος*, термин же *πρόληψις* впервые применил Хрисипп, Закономерен вопрос, почему Хрисиппа не устраивал термин, употреблявшийся его учителем? Прежде всего, бросается в глаза тот факт, что само понятие «правильно»

стоики обозначали с помощью обоих терминов. Кроме того, «пролепсис», будучи своеобразным предчувствием знания, предрасположением к нему, и независимо от связи через «ростки разумности» с миром, сам по себе был гарантией истины. Имея в виду «пролепсис», говорили еще о *κοινὸς λόγος*–общем разуме. К сожалению, утрата контекстов не позволяет уточнить смысл употребления этих терминов. По-видимому, непоследовательность стоиков в обращении с ними вызывала упреки скептиков, что и побудило Хрисиппа остановиться, в конце концов, на одном термине. Наряду с этим известно, что Зенон употреблял термин *ὀρθὸς λόγος* в основном в этике. Хрисипп же имел намерение трактовать данное понятие более широко и, введя термин *πρόληψις*, серьезно занялся проблемой критерия истины. Согласно Диогену Лаэртскому, именно Хрисипп называл *πρόληψις* естественным понятием о *всеобщем*, вкладывая в него не только метафизический, но и этический и логический смысл. Данное обстоятельство важно учитывать, и ценность исследований стоиков была бы значительно преуменьшена, если бы игнорировалась другая задача, помимо общей метафизической, остро стоявшая перед ними, а именно задача гносеологическая, ибо стоики пытались с помощью понятия *пролепсис* решить проблему возможности истинного познания. Поэтому Л. Штайн прав лишь отчасти, предположив, что к принятию понятия «пролепсис» стоиков подтолкнула мысль о том, что понятие бога никак не определено, и опытное доказательство бытия бога слишком шатко, чтобы на нем можно было основывать требования философии [451. Bd. 7. S. 268].

Однако, стоики обычно употребляли понятие бога вместе с другими понятиями, имеющими отношение к причинности, а именно: с понятием «судьба» и этическим понятием «благо». Стоик Эпиктет, ссылаясь на своих предшественников Зенона и Хрисиппа, утверждал, что благодаря термину «пролепсис» стоики приобрели общее этическое понятие [44. P. 56]. Следовательно, во всех упомянутых понятиях стоики видели нечто общее и стремились дать ему объяснение. Особое внимание к понятию «благо» объясняется тем, что оно, являясь центральным в их этическом учении, обладает абсолютной ценностью. К. Фогел пред-

положил, что «общие понятия» (αἱ κοιναὶ ἔννοιαι) – это особый класс «ἐννόηματα». Однако из текстов явствует, что последние возникают лишь в определенном возрасте и скорее как-то связаны с «ἔννοια», хоть и не тождественны ему.

П. Барт уверен, что общие понятия стоиков–это наиболее общие категории, имеющие непосредственное отношение к познанию добра и зла [353. P. 66]. Об этом писал Сенека, имея в виду критическую деятельность разума, его способность к анализу и синтезу. Сам образ величайшего блага возник благодаря этой способности разума к наблюдению поступков людей, умению сравнивать, анализировать и делать правильный вывод на основании далеко не очевидных фактов: «Я прибавлю такое, что может показаться странным: иногда зло делало виднее красоту честности, и прекраснейшее ярче блистало рядом с безобразным. Ты ведь знаешь, что есть пороки, смыкающиеся с добродетелями, а самое постыдное, самое пропащее похоже порой на должное и правильное» [22. P. 120.8].[71] Образ добродетели, по мнению Сенеки, создается у человека вследствие постоянного сравнения часто происходящих событий, это то знание, которое каждый приобретает в процессе жизни. Интересную трактовку «prolepsis» предложил Р. Латта. Он видит в них «некий общий образ, возникающий на основе ряда чувственных впечатлений и заставляющий нас ожидать другие подобные впечатления», и проводит аналогию с учением Д. Юма [404. P. 360]. Кроме того, ссылаясь на Ж. Скалигера, якобы называвшего «αἱ πρόληψεις» элементами и искрами (вспышками) вечности (Semina retinitatis item zoруга), Р. Латта полагал, что «prolepsis» от рождения сокрыты внутри человека и появляются по требованию чувств, играющих роль кремня, что напоминает учение Лейбница. Следует отметить, что и здесь обнаруживается связь с физической тематикой – термин стоиков *τόνος* (напряжение) Клеанф трактовал как «штрих огня».

Определение «пролепсис» как естественного понятия о «всеобщем» трудно интерпретировать. Однако обращение к физике, к учению о смешении позволяет внести ясность по данному вопросу. Стоики различали три основных вида смесей. Первый вид смешивания Хрисипп назвал «ἡ παράθησις» (сопоставление). Именно

такой вид смешивания имел в виду Эпикур, говоря о комбинациях атомов в телах.[72] Второй вид смешивания Хрисипп назвал «ἡ σύγκυσις» (разрушение, уничтожение). Новое качество возникает путем комбинирования разрушенных частиц, составляющих старое качество. Пример приводился из области медицины (любое лекарство) [SVF II 473]. Аристотель не считал этот вид, так же как и первый, настоящим смешиванием.

Третий вид – это «ἡ κρᾶσις,» (полное смешивание), если речь идет о жидкости, и «ἡ μίξις» (частичное смешивание), в том случае, когда имеется в виду твердое тело.[73] Этот вид смешивания имел в виду Эмпедокл, говоря: «Они – элементы одни и те же, но, пробегая друг сквозь друга, они становятся различными на вид; столь меняет их смесь» [24. Фр. 63]. Суть этого вида смешивания в том, что мельчайшие частицы полностью проникают одна в другую таким образом, что каждая сохраняет свою собственную субстанцию и качества в ней [SVF II 475]. Хрисипп проводил аналогию с виноградной лозой, цепляющейся за другую, без которой она не может существовать, и не разрушающей при этом своей структуры. Он приводил также в качестве примера растворение капли вина в море и сгорание ладана [SVF II 480]. Так Хрисипп стремился показать сущность соединения души и тела, а в общем случае – проникновение субстанции мировой душой. Предположение Хрисиппа о существовании «ἡ κρᾶσις,» являлось продолжением рассуждений Аристотеля и ответом на них по поводу вопроса о соотношении части и целого, свойства предмета и предмета как целого. «Свойства неотделимы от предметов, о них нельзя сказать, что они смешаны с предметом... они сохраняются. Белизна есть неотделимое свойство. Часть обладает тем же соотношением вещей, что и целое» [10. О возн. и уничт. 327–328].[74]

Теоретико-познавательный пласт исследования оказывается лежащим в пределах главной темы стоической физики. Мы выяснили, что тема качества, являющегося главной категорией наряду с субстратом, сущность которого заключена в пневме, была наиважнейшей проблемой для стоиков. Качества не существуют отдельно от вещей, им присуще стремление опереться друг на друга (пример с лозой). Свойства не могут быть сведены лишь к механическому соединению, новое качество нельзя просто разделить

на составляющие, а значимость каждого компонента вновь образовавшегося качества определяется самим этим качеством как целым. Здесь содержится догадка о сложной структуре космоса и попытка перебросить мостик из бесчувственного мира в мир чувств и психической деятельности. Так диалектик Хрисипп пошел дальше Эпикура, лишившего атомы элементов сознания, хотя и допустившего возможность незначительного отклонения атомов и даже достигшего, по-видимому, значительных успехов в теории целого. Кроме того, следует отметить непосредственное значение теории смесей для теории познания стоиков. Аристотель спрашивал: «Каково соотношение смешивания и чувственного восприятия?», имея в виду доступность первых двух видов для чувственного восприятия, по крайней мере, Линкея, славившегося большой зоркостью. Стоики понимали, что в случае третьего вида смешивания не может быть и речи о познании с помощью органов чувств, а, следовательно, и представлений, ибо качества можно отделить от тел лишь мысленно. Здесь нужен другой критерий. Сущность различения стоиками роли общих понятий и представлений иллюстрирует фрагмент, содержащий высказывание Александра Афродизийского, приводящего доказательство Хрисиппа о существовании нескольких видов смесей, сохраняющих при смешивании свою природу: «То, что эти различия принадлежат смесям, он (Хрисипп) пытается доказать с помощью общих понятий и он говорит, что мы получаем их в качестве главного критерия истины от природы. По крайней мере, мы имеем одно представление о телах, соединенных путем слияния и сохранения их индивидуальности, другое – о телах (спутанных) вместе и обоюдно уничтоженных (разрушенных), и третье – о телах, перемешанных в полном взаимном проникновении таким образом, что каждое из них сохраняет его собственную природу. И мы не имели бы этого отличия представлений, если бы все тела, когда соединены некоторым образом, были бы приведены в определенное состояние смежности путем соединения (слияния)» [SVF II 473].[75]

По мнению Хрисиппа, трем видам смешиваний соответствуют три вида представлений. Говоря так, он высказывал доверие чувственному познанию. Здесь следует вспомнить критику Плотином

точки зрения Александра Афродисийского, который наряду с телом выделял «тело вообще», то есть телесность, придавая ей значение определения, выражающего природу тела. Плотин отказывался сводить «телесность» к определению, полученному путем абстрагирования. Он полагал, что это та причина, которая создает свойства, превращающие тела в тела как таковые [51. Plotin. Enn. II 33]. Здесь – выступление против аристотелевского концептуализма. Отметим, что в учении стоиков присутствуют два момента: «телесность» это и сам качественный признак вещи, и, одновременно, концептуальное обобщение этого признака.

Итак, поскольку каждому чувству соответствует определенный компонент (качество) в смеси, которую представляет собой объект, то душе должна быть присуща способность объединения этих качеств в целостный образ. Именно так и полагали стоики, выдвинув на первый план общие понятия (*αἱ κοιναί ἔννοιαι*). Таким образом, пример со смесями важен не столько в онтологическом, сколько в эпистемологическом аспекте. Третий вид смеси доступен для постижения только с помощью «мысленного взора» (общих понятий), а не даже самого обостренного чувства зрения. Интересно здесь провести параллель с современными научными представлениями. Так, А. Вежбицкая, подытоживая открытия в области психофизиологии в разделе «Обозначения цвета и универсалии зрительных восприятий» своей монографии пишет следующее: «Именно концепты, а не ощущения потенциально воспринимаемы и поддаются передаче другим людям» [107. С. 284].

Однако недостаточно, как это предлагает Гулд, представлять общие понятия стоиков в качестве одной из групп, в которые объединяются представления по степени их сходства. Согласно данному рассуждению, происходящее таким образом размежевание непосредственных представлений объекта и других, являющихся иллюзорными, способствует одобрению в нахождении сути этого отличия. При таком объяснении теряется момент активности одобрения, не учитывается убеждение стоиков, что одобрение часто и не происходит в действительности, но оно присуще лишь мудрецам. Общее понятие, с точки зрения Гулда, – это не единое понятие, противопоставленное многим понятиям, но это некое

единство, совокупность многих, собранных вместе идентичных понятий, причем понятий, происшедших непосредственно из опыта. Представления в трактовке Гулда являют собой обширный класс ментальных явлений, в котором чувства представляют лишь подкласс; класс представлений шире, ибо он включает также и иллюзорные представления [386. P. 62]. Эта трактовка значительно ближе к истине, чем мнение Поленца, который все представления называет чувствами: «Представление–это чувство, включенное в память, оно соответствует истине, став каталептическим, но прежде вызвав в нас изменение» [434. P. 62].

Вместе с тем нельзя общие понятия сводить к представлениям. Если принять такую интерпретацию, то придется признать, что теория стоиков напоминает теорию Д. Беркли, в которой допускается реально существующим только чувственно представляемое. Однако стоики признавали существование абстрактных понятий, не обладающих наглядностью, т. е. таких, о которых нельзя сказать как о чем-то конкретном «τι ἢ ποῖον» (существо или свойство). Они существуют как призраки (τὰ φαντάσματα), но обладают свойством неопределенности.

Роль абстрактного мышления в учении Стои подчеркивается существованием самой способности восприятия особой реальности – пространства: «Некоторые понятия мыслятся по переходу, как, например, „лектон» и „пространство»» [SVF II 65].[76] Фрагмент показывает, что «*лектон*» и «*пространство*» Хрисипп относит к одному классу понятий. Смысл этого объединения заключается в следующем. Хрисипп обратил внимание на сложность переживаний, связанных с восприятием пространства. В самой онтологии Ранней Стои понятие «пустого пространства» играло немаловажную роль, а в теории познания его дополняло понятие «пустого притяжения». Заговорив о бестелесном «лектон», Хрисипп подчеркивал сходство: так же, как вещи сосуществуют в пространстве и определенным образом скоординированы в нем, точно так же и понятия в голове человека приводятся в порядок посредством «лектон» – словесных обозначений.

На существование проблемы восприятия пространства указал П. А. Флоренский, отмечая факт сочетания в пространственном во-

ображении человека конкретного перцептивно данного и абстрактного переживания пространства при исследовании прозрачного тела: «нечто преобразовывается зрительным восприятием во что-то как бы зрительное. Прозрачное – призрачно» [319. С. 59].[77]

Общие понятия – это логические суждения, подчиняющиеся особым правилам, использование которых позволяет делать обобщения наблюдаемых явлений. В самом деле, в приведенном фрагменте подчеркивается наличие прямой связи между представлениями и определенными видами смешиваний. Связь эта такого характера, что она выявляет различие явлений, доступных и не доступных простому наблюдению. Во фрагменте сказано, что не было бы различия представлений, если бы существовал лишь первый вид смеси, т. е. тот, который доступен непосредственному наблюдению.

Можно предположить, что стоики рассуждали следующим образом. Существуют три вида представлений, и они подсказывают нам, что существуют три вида смешиваний. Так как представления (каталептические) не могут быть ложными, ибо они складываются в процессе многократно повторенного опыта, всегда отражая то, что действительно существует, то можно заключить (на основе логического вывода), что три вида смешиваний действительно существуют. Рассуждение стоиков можно представить в виде открытого впервые ими логического правила вывода, которое и используется в доказательстве (именно о нем идет речь во фрагменте) стоиков. Общие понятия, подчиняющиеся правилу вывода, служат дополнительным критерием истины, окончательным подтверждением истинности существования объектов. Они – более высокий критерий достоверности не только чувств, но и самих представлений.

В связи с вышеизложенным отметим следующее. Необходимо проводить различие между тремя терминами: «*αἱ φύσικαι ἔννοιαι*», «*αἱ πρόληψεις*» и «*αἱ κοιναί ἔννοιαι*». В исследованиях, посвященных стоицизму, понятия, выраженные этими терминами, обычно отождествляются. Между тем первое употреблялось в более широком смысле, второе Хрисипп конкретизировал как понятие о *всеобщем*. Общее у них то, что они природные (*αἱ φύσικαι*) понятия, в отличие от искусственных, приобретаемых путем обучения, По-видимому, не следует прилагательное «φύσικος» переводить как «врожденный», так как источники не дают для

этого оснований. В. Гольдшмидт считает, что «ἡ πρόληψις» как естественное понятие имеет отношение к чувственным восприятиям [385. P. 159].

Решая вопрос о соотношении тенденций сенсуализма и рационализма в учении ранних стоиков, следует избегать крайностей, которых, скорее всего, не было и у самих стоиков. У них не было теории врожденных идей,[78] но не было и того понятия «tabula rasa», которое впоследствии мы видим у Локка.

Смысл «предпонятий» (антиципации) разъясняет Сенека, утверждавший, что в человеке заложены лишь семена знания, предрасположение к нему, а не само знание в готовом виде [22. P. 120.4].[79] Сравнение души с листом бумаги, подготовленным для нанесения на него знаков, означало в понимании стоиков готовность к восприятию информации, выражение гарантии возможности познания. Если о первых двух вышеприведенных терминах можно говорить как о имеющих нечто общее, то третий никак нельзя с ними смешивать. Для уточнения различия рассмотрим еще два фрагмента. В одном Олимпиодор приводит комментарий Плутарха к диалогу Платона «Менон», в котором воспроизводит противоречие, возникающее при попытке решения проблемы познания, а именно, каким образом можно искать неизвестное, которое иногда и определить-то невозможно. По существу, поставлена проблема о методе познания. Как известно, Платон решал вопрос в пользу возможности познания, но связывал его с припоминанием, а не с убеждением. Кроме того, Платон говорил о гипотезе как о твердой основе концепции и полагал, что добродетели даются по божественному уделу, помимо разума [50. Gorgias, Meno. P. 121]. Далее во фрагменте упоминается об отношении стоиков к данной проблеме. Для ее разрешения стоики и ввели «естественные понятия».[80] Из текста ясно, что процесс познания стоики рассматривали в связи с категориями возможности и действительности, призывая ставить вопросы, изучая возможное, а, изучая действительное, – исследовать то, что уже известно, в случае же заблуждений исследовать, в чем состоит их сущность [SVF II 104].

У Платона и стоиков различный подход к проблеме. Переводчик сочинений Платона проф. В. Н. Карпов, комментируя диалог «Менон», на наш взгляд, очень точно указывал на то обстоятель-

ство, что в диалоге Сократ доказывает возможность синтетического познания или исследования вещей, взятых порознь, на том основании, что все вещи мы когда-то видели [172. С. 175]. Стоики, наряду с синтетическим методом, допускали также и аналитический, считая необходимым и опытный путь познания.

Хрисипп гениально уловил момент диалектичности самого знания, содержащего не только вопросы (главное в диалектике Сократа и Платона), но и противоположности «истинное» и «ложное». Эта противоположность – главный предмет диалектики Хрисиппа. Он понимал, что истинное знание является знанием противоположностей, которые могут также мыслиться в качестве возможностей. Мыслить возможность позволяет такая способность человека, такое свойство его мышления, как «естественные понятия», которые представляют своего рода интуицию или содержание внутреннего опыта (стадия построения гипотезы). Но обязательно сочетание с внешним опытом, без которого невозможно познание.[81] Познание невозможно и без общих понятий (koinai ennoiai), выполняющих функцию надежной основы в полном цикле познания. В том, что это так, нас убеждают строки из комментариев Прокла на «Начала» Эвклида.

Неоплатоник Прокл приводит понятия «*κοιναί ἔννοιαι*» и «*τὸ ἀξίωμα*» как тождественные и противопоставляет их понятию *πρόληψις*: «Ведь приближение доказательства к наибольшей очевидности, – говорит он, – не увеличивает в отношении объектов, заведомо очевидных, истину, но уменьшает наглядность, которую они имеют, когда мы принимаем их благодари неподверженным обучению пролепсисам» [60. P. 195]. Прокл говорит о пролепсисах, связанных с наглядным представлением, как о само собой разумеющемся факте, несомненно, продолжая тем самым традицию, основанную стоиками. Общие же понятия – это результат обучения искусству правильно мыслить. Таким образом, возвращаясь к различию трех терминов в учении стоиков, отметим, что третий, т. е. «*αἱ* κοιναί ἔννοιαι» принципиально отличен от «*αἱ φύσικαι ἔννοιαι*» и «*ἡ πρόληψις*».

Все же «*пролепсис*» ближе к *общим понятиям*. Оно содержит в себе как оттенок этической категории (по поздним стоикам, служит для достижения счастья), так и момент гносеологический,

предрасположение к постижению всеобщего. Это последнее и роднит его с общими понятиями. В этом смысле прав Е. Брейе, который их даже отождествлял и называл как раз тем самым фокусом, в котором совпадают, казалось бы, несовместимые моменты – стихийность этики и закономерность точных и естественных наук [360. P. 65]. Вообще то, что стоики считали интуитивно данным, а мы называем внутренним опытом, отличалось нерасчлененностью познавательных и волевых процессов. Эпиктет, ссылаясь на ранних стоиков, называл пролепсис термином *ἡ ἀφορμή* (отклонение или запрещающий логос), по видимому, придавая ему характер акта воли; такой же оттенок несет в себе и одобрение, играющее активную роль в познании, о чем говорилось выше.

Завершая рассмотрение вопроса о теории познания, отметим, что стоики много сделали для ее развития. По очень точному замечанию Э. Кассирера, «... человека можно описать и определить только в терминах его сознания. Этот факт ставит совершенно новую проблему, которую нельзя решить с помощью обычных методов исследования» [173. С. 8]. По мнению философа, проблема непосредственного общения людей друг с другом требует решения вопроса о роли мышления и диалога. Об этой роли впервые заговорил Сократ, а вслед за ним и стоики. Для них важна проблема интеллектуального диалога, построенного по законам правильного мышления и его обоснования. «*Пролепсис*» как естественное понятие о «всеобщем» символизирует способность человеческого мышления подводить единичное под всеобщее. Таким образом, стоики трактовали пролепсис как обобщение чувственного опыта. Они признали теоретико-познавательный момент в пролепсисе, хотя, по справедливому замечанию Н. Гартмана, «... акцент лежит все-таки на чисто логической методологии, на теории доказательств» [390. S. 24]. При этом процесс познания стоики представляли как систему отношений – чувственного и рационального. Пролепсис занимает как бы промежуточное положение, имея отношение к обеим сферам. Онтологическое выявляется посредством гносеологического. При этом стоики четко разделяли мышление *о* понятиях и мышление *в* понятиях, признавая лишь последнее за основу научного познания, поскольку оно не обособлено от предмета понятий.

Различение стоиками чувственного и абстрактного сыграло важную роль в развитии ими логической и семантической проблематики, ибо свойства, отношения и суждения – всё это абстракции. Выдвижение на первый план обобщения, которое предполагает не только отбор, но и изменение, преобразование, позволило им также впервые выйти на проблему теоретического знания, ибо обобщение и теоретическое познание взаимосвязаны. Стоики считали эмпирическое познание необходимым этапом, на котором происходит выделение существенного в явлениях путем сопоставления и сравнения, а также определение общего, характерного для них.[82] «Это – стадия отбора, на которой выделяется общее, но это общее не является существенным, не является теоретическим знанием» [260. С. 152]. Исследование природы обобщения привело стоиков к осознанию проблемы общих понятий. У стоиков мы видим явное различение эмпирических и теоретических понятий, разумеется, в пределах, диктуемых уровнем знаний той эпохи. Указанное различение в наше время проводят позитивисты, например Р. Карнап, который выделяет теоретические конструкции, не имеющие эмпирической основы и лишь косвенно принадлежащие реальным объектам. При этом он подчеркивает, что «употребление языка, ссылающегося на абстрактные объекты, не означает признания платоновской онтологии и вполне совместимо с эмпиризмом и строго научным мышлением» [169. С. 299].

Если Парменид, впервые в истории философии заговоривший об абстракции бытия, поставил вопрос об отношении мышления и бытия, Гераклит подчеркивал своеобразие психического, а Сократ (и еще в большей степени Платон), осознавший нематериальность мысли, поставил вопрос об отношении души к телу, то стоики уже отчетливо противопоставляли общее и единичное, материальное и идеальное. Такое противопоставление вовсе не противоречило их представлениям о единстве мира, выразившемся в учении о всеобщей симпатии (ἡ *συμπάθεια*), образуемой ростками разума (οἱ λόγοι σπερμάτικοι), пронизывающими весь космос. Эти представления сочетались с их учением о Логосе, который, аналогично Логосу Гераклита, не совпадает с миром единичных вещей. Главное в учении стоиков – это мысль о том, что все находится в отноше-

нии друг к другу и потому присуще всеобщности. Не случайно одна из категорий, введенных ими, – категория отношения.

В античности вовсе не было «полного неразличения природы и духа».[83] Такое различение было уже у Парменида. Стоики же впервые четко разделили наглядные образы и понятия. И именно они, развив идеи своих великих предшественников, сделали следующий значительный шаг в сторону перехода от мифологического к рациональному типу мышления. В результате они подняли проблему общих понятий (*αἱ κοιναὶ ἔννοιαι*).[84]

3.2. ПРОБЛЕМА ОБЩИХ ПОНЯТИЙ В ЛОГИЧЕСКОМ УЧЕНИИ СТОИ И ИДЕЯ ФУНКЦИИ

Стоическая концепция общих понятий неотделима от логического учения стоиков. Как диалектики они тщательно разрабатывали логику, которой они впервые и дали это название, заменив им аристотелевскую аналитику. Хрисипп – творец логики предложений – (пропозициональной логики) изучал различные формы предложений, но основное внимание он обращал на условные предложения. Все умозаключения он свел к пяти простейшим модусам – «недоказуемым» силлогизмам (ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί) [SVF II 245].[85] Силлогизмами их называет Секст Эмпирик, по-видимому, следуя традиции, не видя разницы между силлогизмом Аристотеля и выводом стоиков; примечателен тот факт, что стоики ввели собственное обозначение «недоказуемого» силлогизма, назвав его термином *λόγος*. Понятие «Логос», которым обозначался мировой разум, закон, управляющий порядком, играло ведущую роль в мировоззрении стоиков. Еще одно значение термина «λόγος» отражает истинное отношение стоиков к правилу вывода, которому в их логике отводилась первостепенная роль и что лишний раз подчеркивает первостепенное значение идеи «всеобщего» в их концепции. Стоикам было известно, что «правило вывода» имеет характер предписания возможности осуществления выведения нового высказывания (*ἀξίωμα*). Мы переводим термин *τὸ ἀξίωμα* именно как *высказывание*, а не суждение, как часто имеет место, например, в переводе текста Диогена [14. VII 68].

Стоики выделяли три вида высказываний: точное (выводное), истинное и доказательное. Доказательному высказыванию стоики придавали особое значение, считая его истинным и выводным. Это не случайно. Они не могли ставить на первое место выводное высказывание, которое может и не быть истинным, или даже истинное, поскольку в нем важна лишь форма, хотя они и придавали большое значение истинностной функции предложений. Так, они говорили, что некоторые самодостаточные словесные выражения больше, чем высказывания, но вследствие добавления слова перестают быть истинными или ложными [14. VII 75–76].

Все же, решая вопрос о возможности познания мира положительно, стоики делали акцент на содержательную функцию истинности, поэтому и отдавали приоритет доказательному высказыванию. Здесь лежит водораздел и основное отличие подхода к проблеме, с одной стороны – стоиков, а с другой – представителей математической логики в лице, например, Я. Лукасевича, полагающих, что принципиальное значение имеет выводное высказывание. Стоики понимали важную роль выводных высказываний, но, заботясь о поисках критерия истины, они выдвигали на первый план третий вид высказывания – доказательное (или делающее очевидным), которое удовлетворяет двум требованиям логики – истинности и правилу вывода. В процессе познания обнаруживаются неизвестные ранее признаки предметов и явлений. Здесь-то и может оказать помощь доказательное рассуждение, характерной особенностью которого является то, что сам по себе неявный вывод раскрывается при помощи предпосылок. В этом – отличие и преимущество доказательства по сравнению с истинным высказыванием, которое может иметь явным и посылки и вывод одновременно.

Хрисипп интересовался разъединительными высказываниями (дизъюнкцией). Мнения исследователей по вопросу об отношении Хрисиппа к дизъюнкции расходятся. Выскажем собственные соображения на этот предмет. По-видимому, он занимался в основном исключающей дизъюнкцией, понимая ее как соединение двух взаимоисключающих предпосылок, так, что оба ее члена не могут быть одновременно истинными. Сохранился фрагмент сочинения Галена, в котором приводится термин «*τὸ διεξευγμένον*», обозначающий дизъюнкцию, и содержится указание Галена о том, что стоики употребляли в данных случаях только союз «*ἤτοι*» (или). Одновременно Гален отмечает, что, в отличие от стоиков, никто обычно не различает, употребить ли союз «*ἤ*», состоящий из одного слога, или *ἤτοι*», состоящий из двух слогов [SVF II 217]. Данная оговорка Галена служит указанием не только на то, что стоики настаивали в случае дизъюнкции на употребление особого союза, но свидетельствует об особом понимании дизъюнкции лишь как исключающей. Однако неверно считать, как это имеет место в сочинениях Я. Лукасевича, что стоики не знали не исключающую (не альтернативную) дизъ-

юнкцию, – знали. Об этом свидетельствует сообщение Авла Геллия, в котором приводится особый термин, введенный стоиками для данного типа предложений, а именно «τὸ παραδιεξευγμένον». Согласно Геллию, стоики такую дизъюнкцию считали ложной [SVF II 218]. Судя по всему, стоикам было известно, что выражение «p либо q» означает то же самое, что и импликация «если не p, то q». Отметим, что наблюдается удивительное сходство взглядов стоиков на исключающую дизъюнкцию с представлениями буддийских философов, для логики которых характерно включение исключающей дизъюнкции в структуру силлогизма. Это обстоятельство требует специального изучения, но очевидно одно: насколько различны формы логического строя у Аристотеля и стоиков, настолько близки они у последних и Шанкары. Интерес стоиков к исключающей дизъюнкции может свидетельствовать в пользу их внимания к проблеме противоположностей и их познания.

Чтобы лучше понять, как рассуждали стоики, разрабатывая учение о высказываниях, надо исследовать вопрос об их отношении к ряду понятий, употреблявшихся их великим предшественником Аристотелем. Как известно, Аристотель говорил, что наука есть общее, а так как знание о причине есть общее, то главная задача исследования состоит в изучении причинного отношения. Аристотель в своих рассуждениях исходил из того, что все науки (в том числе, арифметика и геометрия), рассматривающие причины, ведут доказательство по первой фигуре силлогизма. Понимание Аристотелем причины разъясняет и его отношение к роли среднего термина в умозаключении, ибо это понятие является общим для двух понятий, отношение которых рассматривается в силлогизмах и доказательствах [78. С. 326]. Отсюда становится понятным и негативное (с точки зрения признания важности для теории познания) отношение Аристотеля к понятию «тезис» (θέσις). Его философ называл тем неопосредствованным, то есть лишенным среднего термина, началом, которое нельзя доказать и которое не нужно для исследования [9. Категории I 2.72 a. 10].

Термин «тезис» Аристотель употреблял в нескольких значениях и, прежде всего, в смысле гипотезы. Сам термин «гипотеза» Аристотелем тоже употреблялся, и спектр его значений широк. Так, гипотеза – это основание или предпосылка (τὸ ὑποκείμενον), высказыва-

ние вообще (ἡ φάσις) и, в частности, утвердительное высказывание (ἡ κατάφασις), соглашение, (ἡ ὁμολογία) то, что стоики называли «идеальной» гармонией, соответствием с природой. Основное значение этого термина, употреблявшегося мыслителем, – гипотеза как предположение. При этом Аристотель отличал научное знание от предположения [9. Категории. 7. 8 b. 10]. Аристотель признавал началом, необходимым для проведения исследования, аксиому, ибо аксиома – это начало (ἡ ἀρχή), посылка, общее всем исходное положение, из которого ведется доказательство. Аксиома имеет то отличие от тезиса, что против нее сложнее рассуждать. По мнению Аристотеля, такими аксиомами, или «αἱ ἀρχαί», являются законы противоречия и исключенного третьего. Это те начала, относительно которых невозможно ошибиться, ибо они известны, истинны посредством самих себя и «свободны от всякой гипотезы» [9. Вторая аналитика. I 10. 76 b 25, Метафизика. IV 3. 1005 b. 15]. Призывая философов изучать эти общие начала, Аристотель вместе с тем критиковал Антисфена, требовавшего искать доказательств и для аксиом.[86]

Прежде всего, вопреки мнению Аристотеля о том, что гипотезы не нужны для исследования, стоики подчеркивали, что роль гипотезы весьма активна в познании. Они очень верно подметили значение гипотез в научном исследовании, о чем свидетельствует фрагмент из сочинения Секста Эмпирика [20. Против ученых. VIII 2. 367]. Важно в этом отношении также сообщение Прокла, проливающее свет на вопрос об отношении стоиков к проблеме «гипотеза – аксиома»: «И, согласно предположению Аристотеля, таким вот способом различаются аксиома, постулат и гипотеза. Однако часто все эти (вещи) называют гипотезами, подобно тому, как стоики всякое простое утверждение называют аксиомой. Так что у одних и гипотезы – аксиомы, а у других и аксиомы – гипотезы» [60. II B 44–45, 1–5].

Итак, гипотезы, достоверные сами по себе, – это те же аксиомы, необходимые при исследовании, цель которого – достижение истины. Ясно, что стоики ставили задачу глубоко постичь природу научного мышления, его условий: разумная постановка вопроса, построение гипотезы, ограничивая основания для вывода, тем самым

создают возможность вывода. Для стоиков аксиома – то же, что и гипотеза, но есть ли это только чисто внешнее, формальное объединение? Смысл этого объединения в том, что, придавая гипотезе значение аксиомы, стоики ставили задачу исследовать единое понятие «предложение», ведь и гипотеза, и постулат, и аксиома – все это предложения. Здесь выявился общий момент. Задача, поставленная стоиками, заключалась в исследовании высказывания как такового. Стоиками была обнаружена закономерность, содержащаяся в предложениях определенного типа, и имеющая, характер всеобщего. Эти предложения столь существенны для познания истины, что они применили к ним особый термин «*аксиома*». В этом они следовали заповеди Аристотеля об изучении общего: «тому, кто познает сущее, как таковое, надлежит исследовать и аксиомы». Роль, отводимую аксиоме в исследовании, Аристотель определял так: «для всего без исключения доказательства быть не может, ведь для этого приходилось бы идти в бесконечность» [9. Вторая аналитика. I 22.84 a 30]. Для стоиков важен был другой аргумент: доказательства для всего просто не нужно, ибо существуют аксиомы[87] или, как их называл Секст, «доказательные тропы [20. Против ученых. VIII 2. 409].[88] Как же определяли стоики аксиому? «Аксиома – это то, что бывает истиной или ложью, или самодовлеющий (завершенный) предмет, подлежащий отрицанию сам по себе; как говорит Хрисипп в «Диалектических определениях»: «аксиома – это то, что подлежит или отрицанию или утверждению только само по себе. Например, „Есть день», „Дион гуляет». Называется же аксиомой от слова „ἀξιόω" – „считаю уместным, годным" или „считаю негодным, недействительным". Ибо говорящий „есть день" полагает, что это соответствует тому, что день есть. Если на самом деле стоит день, то истинна и предложенная аксиома, если же нет, то ложна» [SVF II 193]. И, наконец: «Аксиома – это полное (самодовлеющее) *лектон*, подлежащее отрицанию только само по себе. Вообще говорят, что диалектики назвали аксиомой такой полный, завершенный смысл слова, что он с необходимостью должен быть истинным или ложным» [SVF II 194]. «Стоики же их (сами предложения) называли аксиомами и посылками ... и считали, что они истины как аксиомы у геометров» [SVF II 237]. Этот текст подчеркивает визуальность аксиом.

Т. Котарбиньский справедливо отмечает, что Ч. Пирс был предшественником Я. Лукасевича, обратившим внимание на факт открытия стоиками пропозиционального исчисления [400. P. 61]. А. Эшбах уточнил, что, как основатель семиотики, он обратил внимание на использование стоиками понятия *знак* [376. Px. ii.]. В самом деле, стоики, создав логику как автономную научную дисциплину, по существу определили ее предмет в семиотических терминах: «предмет обозначаемый», «предмет обозначающий». По-видимому, проблема знака была актуальна в эллинистическую эпоху. Так, вопрос о знаке обсуждался среди приверженцев Академии, утверждавших о существовании различия между знаком напоминающим (*τὸ σημεῖον ὑπομνηστικόν*), взятым из опыта, и знаком доказывающим (*τὸ σημεῖον ενδεικτικόν*), используемым в силлогизме. Стоики же считали, что *знак* – это аксиома.

Вопрос о знаке рассматривается в связи с проблемами познания – пути от критерия к восприятию той истины, которая не встречается прямо. И. В. Поляков считает, что обсуждение стоиками проблемы истины проводится с учетом представлений о строении знаковых объектов [241. С. 33]. Следует уточнить, что во фрагментах речь идет об «истинном», а это для стоиков – не то же самое, что «истина». Задача Секста Эмпирика – критика понятия «знак» в том его значении, как его понимали стоики. Он указывает на различение стоиками знака в частном и в общем смысле, уточняя, что под общим он понимает лишь напоминающий знак, служащий познанию очевидного, как того, что непосредственно воспринимаемо [20. Против ученых. VIII 2. 143].[89]

Что же такое этот показательный знак? Общие признаки знака: воспринимается не чувствами, а мыслью, может быть истинным и ложным, следовательно, принадлежит к мысленным предметам. Это разделение между чувством и мыслью, феноменальным и ноуменальным тоже весьма характерно для рефлексии стоиков, тяготеющих к образному мышлению. Более конкретное определение знака: «Итак, пишущие (стоики) говорят, что знак есть аксиома, управляющая в правильной импликации, выявляющая заключение» [SVF II 221]. Теория высказываний Стои, их рассуждения о знаке выявляют значительную роль терминологического аппа-

рата. Для каждого элемента выводного высказывания они подыскивали термин. Так, посылку они обозначали особым термином: «λῆμμα». М. Фреде, говоря о термине «λῆμμα», отмечает, что его использовал уже Аристотель в значении «предложение» как синоним «protasis»; термин «λῆμμα» в значении предпосылки в умозаключении использовали именно стоики [380. S. 118].

Подчеркнем динамизм понятия «высказывание» – аксиома играет активную роль в выявлении заключения и нового высказывания, и это в духе всего стоического учения. При этом, стоики выявляют разные свойства управляющей аксиомы. В тексте, кроме того, повсюду употребляется термин «τὸ συννημένον» от глагола «συνάπτω» – связывать, сопрягать, соединять. Поэтому термин «τὸ συννημένον» можно перевести как «связанное», сопряженное, «соединенное». И. М. Бохеньский справедливо перевел его, как «связанное», полагая, что стоикам чуждо понятие «условие» [356. S. 134]. Действительно, понятием, означивающим элемент структуры высказывания, который цементирует предложение как целое становится «связность» (*σύνδεσμος*), в ее грамматической роли выступающая в значении «союза».

Перечислив четыре вида импликации, в зависимости от значения истинности посылки и заключения, Секст Эмпирик привел мнение стоиков о необходимости поиска именно правильного (*ὑγιής*) высказывания, ибо знаком называется «аксиома, управляющая в правильной импликации» [64. Adv. Dogm. VIII. 248]. Б. Мэйтс считает термин «ὑγιής» эквивалентным «ἀληθής» – истинный и «συνάκτικος» – точный [419. P. 134]. С этим можно согласиться, учитывая, однако, что термин «*ἀληθής*» употреблялся в нескольких значениях. Вместе с тем, важно отметить тот факт, что в логической части своего учения стоики связывают «правильность» с «истинностью» впервые в истории античной мысли, придав прилагательному «правый» чисто логический смысл.

Стоики отмечали, что человеку свойственно представление переменное и сложное. Так, имея мысль о последовательности, человек тотчас улавливает и понятие о знаке (*τὸ σημεῖον*) (ввиду свойственной ему последовательности). Самый же знак состоит в следующем: „Если это, то это"» [62. VIII. 276]. Существенно, что знак

может быть представлен в виде схемы. Так выявляется его структура. Они делали вывод: «Следовательно, и существование знака соответствует природе и устроению человека». Здесь слышатся отзвуки идей о мире и, прежде всего, о мировом Логосе, а также о структуре и ритме, свойственных миру как системе.

Имеет смысл сравнить рассуждения стоиков о знаке, имеющем определенную структуру, – что само по себе предполагает наличие концепта пространства, – с концептами, бытовавшими в китайской философии. Речь идет о роли геометрических образов, то есть опять же о свойстве «быть зримым». Здесь раскрывается важная сторона такого типа философствования как актуализация восприятия пространства. Для китайских философов этот аспект представлялся особенно важным, о чем свидетельствуют центральное понятие «дао» (путь), понимаемое в качестве графика и функции, а также тексты «канонов» (цзин) и их интерпретация исследователями. В. С. Спирин вскрыл механизм древнекитайской логики. В Китае существовала своеобразная форма аналитической геометрии, факт, представляющий интерес не только сам по себе, но, прежде всего, в соотношении со своеобразием философского дискурса, раскрывающего роль зрительных образов: «Соотнесение зрительных образов, обозначающих графики, с языковыми выражениями порождает, с одной стороны, понимание «речений» (янь) как выражений функций, а с другой, выявляет тот факт, что не все в языке выражает функцию» [283. С. 194]. Таким образом, для китайских философов характерно опосредованное идеей пространства представление о функциональности. Это подтверждается, по-видимому, и существовавшим у них представлением о пропозиции. Внутренняя форма (цы), содержащаяся в речениях (янь), выступает в роли пропозиции или предиката, слова же – элементы «цы» играют роль переменных. Китайские философы в поиске слов, наиболее точно передающих смысл переменных, пришли к обнаружению в качестве таковых местоимений «то» и «это» (би, ци, ши). Эти местоимения соответствуют осям координат, в которых размещаются объекты познания «вещи» (у). Как можно предположить, геометрические образы служат для создания логической связи частей текста. Таким образом, метод китайской философии заключался в параллельном рассмотрении логической и геометрической проблематики.

Но не только это. Главное здесь это пространственное представление. Так, в тексте Чжуан-цзы (а он датируется IV–III вв. до н.э.– время, соответствующее эпохе эллинизма в Греции) «действуют своеобразные персонажи, помещенные в сконструированные пространства... речь таких персонажей – это словесное выражение смысла тех графиков, которые они представляют» [283. С. 193]. В этих геометрических построениях важен философский смысл: с пространственным представлением связано даже понимание причинности: [283. С. 194]. В китайской философии существовало пространственно обусловленное различение причинности, существующей, с одной стороны, в циклическом пространстве, а с другой – в линейной перспективе (на плоскости). Такая геометрически окрашенная форма китайского дискурса, пытавшегося взять предмет в его текучести, и порожденного идеей функциональности, именно благодаря этой идее обретает общие черты с дискурсом, свойственным философам-стоикам. И в том, и в другом случае обнаруживается попытка избежать тенет «навязчивой идеи» формальной логики, выражающейся в фиксировании любого предмета как некоторого постоянства. Еще один момент четко фиксируется в связи с «пространственным» мышлением стоиков. В древней китайской философии получила отражение важная тенденция практической жизни, в ней «представления об упорядоченном пространстве связаны с предсказывающим мышлением» [145. С. 190]. Аналогичная картина открывается и при изучении стоического учения об аксиомах, которые тоже связаны с предсказанием будущих событий. Поэтому идея упорядоченного пространства не только мифопоэтический образ. Здесь присутствует соотношение логического действия и образа. Демонстрируя нацеленность на движение, действие, такого рода философствование представляется антиподом статическому, формально-логическому способу мышления и нередко объявляется теоретически несостоятельным. Между тем, глубина представленных здесь рассуждений очевидна, просто перед нами совершенно другой тип дискурса, в целом сориентированного на философию поступка.

Важно отметить, что Зенон Элейский, которому принадлежит первое высказывание о логической последовательности, под нею понимал условие правильного умозаключения. То же самое имел

в виду Хрисипп, отстаивавший решающую роль союза «если... то» в формальной логике и защищавший саму возможность логического мышления. Кроме того, Зенон осознал необходимость признания такого свойства мысли, как ее завершенность (в связи с проблемой возможности выразить бесконечность в понятии), ибо он понимал, что «мысль требует завершенности, иначе не будет вывода, конца, результата мысли» [185. С. 81]. Развивая эти взгляды Зенона, стоики открыли правило вывода, показав, что вывод есть не только факт завершения данной порции мысли, но и условие порождения новой. С помощью вывода можно совершать переход от одного высказывания к другому. Тем самым доказывалась возможность рассуждения, движения мысли, способной к познанию бесконечного мира, существования логических методов, обладающих свойством выражать это движение. Стоики установили, что умозаключения человека, имея формальный характер, подчиняющийся некоторой закономерности, способны выстраиваться в цепочку, порождая новые. Они открыли тем самым возможность проведения любого правильного умозаключения. Знак – это аксиома, то есть предложение, обладающее определенными свойствами, из которых главные – строго фиксированная позиция посылки и заключения, содержательная связь между ними. Эта аксиома есть импликация. Можно сказать также, что *знак* – это явление, описываемое выражением «$p - q$». Развивая идею знаковой природы языка, стоики открыли важный для развития логики высказываний факт, что один только знак отрицания меняет весь смысл предложения. На это обстоятельство впервые обратил внимание Я. Лукасевич [416. S.422].

Стоики расширили область познания, включив в нее знаковые структуры и постулировав тем самым возможность получения знаний о тех объектах, которые недоступны чувственному познанию. Вместе с тем зная о парадоксах материальной импликации, стоики не ограничивались исследованием формальных условий истинности последней. Они изучали также строгую импликацию, преследуя цель доказательства возможности достоверного познания мира. Именно эта задача подтолкнула их к исследованию содержательной связи, выражающейся в отношении причины к действию.

Не случайно они интересовались вообще условными суждениями, в которых заключение об истинности следствия вытекает из необходимой связи между условием и следствием.

Стоики расширили круг достоверных суждений, включив в их число, наряду с категорическими, также гипотетические и дизъюнктивные высказывания. Стоики дали высказыванию определение «самодостаточной вещи», продемонстрировав и в данном разделе своего учения последовательность взглядов, согласно которым сам мир самодостаточен. Стоики сформулировали общие методы получения правильных умозаключений в виде правил вывода, поскольку «высказывание» Стои имеет форму вывода. Строго говоря, отдельные примеры высказываний можно найти у элеатов. Это попытался сделать А. Крокевич, рассмотревший суждение Зенона о движении в передаче (в форме высказывания) мегарца Диодора Кроноса [402. S. 192]. Однако стоики используют их систематически, ибо они – основа их теории. При этом выявляется такое свойство высказывания, как функциональность. М. Уайт отмечает, что Дж. Барнес называет метод стоиков аналитическим, в отличие от демонстративного метода Аристотеля, но сам М. Уайт не дает конкретного определения, лишь отмечая новаторский подход стоиков [469. S. 318].

Стоики апеллировали к графическому изображению высказываний. Только так, полагали они, можно было достичь убедительности доказательств, довести до совершенства интеллектуальный смысл правила вывода. Стремление к точности выражений было свойственно и литераторам, отражавшим вместе с философами общую тенденцию эпохи. Поэтому стоики решали общую задачу, могут ли выражения языка передавать информацию о мире и, если могут, то как. В логической теории они достигли понимания того, что «истинность сложного высказывания является функцией истинности от входящих в его состав простых высказываний». В этом смысле есть много общего между учением стоиков и семантической теорией Г. Фреге [381]. Фундаментом является знание условий, при которых высказывание является истинным. Понятие «смысл» приобретает познавательную функцию, и, если у Фреге оно используется для решения проблемы познавательной ценности истинност-

ных утверждений тождества, то у стоиков – условных суждений. Можно предположить, что стоики открытое ими правило вывода рассматривали в качестве отношения.[90] Сохранилось свидетельство Александра Афродизийского, подтверждающее, что саму логику Аристотеля они понимали как теорию отношений. На это обстоятельство обратил внимание Я. Лукашевич. Он отметил, что стоики выражение, «если α больше β и β больше γ, то α больше γ», считали дающим заключение не по методу, и, значит, не силлогистическим, но они заметили, что данное выражение имеет общее свойство с силлогизмом: если α присуще всякому β и β присуще всякому γ, то α присуще всякому γ [211. С. 51].

Здесь речь идет о свойстве транзитивности. В связи с этим представляет интерес отрывок из комментариев неоплатоника Прокла на «Начала» Эвклида, который показывает, что стоики, по-видимому, понимали транзитивность как свойство не только отношения «больше» и «меньше», но и отношения равенства. Это отношение использовал математик Аполлоний, исследовавший равенство отрезков [60. P. 194–195]. Прокл пишет: «Ибо, говорит он (Аполлоний), пусть α равно γ, а β равно γ, тогда я должен принять, что и α равно γ. Ибо, когда α равно γ, она сохраняет по отношению к ней то же самое место, и когда β равно γ, то она сохраняет то же самое место по отношению к γ, следовательно, α сохраняет то же самое место по отношению к γ. Следовательно, они равны» [Там же]. Характерно, что Аполлоний употреблял то же самое слово «ἄρα» (следовательно), что и Хрисипп в его выводных рассуждениях.

Можно предположить, что стоики открытое ими правило вывода тоже рассматривали как отношение. Фрагмент крайне интересен также тем, что в нем Прокл рассматривает две точки зрения на проблему очевидности. Одну из них представляли Аристотель и геометры, требующие «наглядности» для доказательств, считая главным признаком аксиомы общепризнанность. Стоики же полагали, что доказательство должно быть не общепризнанным, но самоочевидным, не требующим дополнительных доказательств и потому общим для всех. Поэтому, когда стоики говорили, что «если у науки есть своя теорема, она не должна быть очевидной, но неочевидной, воспринимаемой через знак»,[91] они под очевидностью здесь имели

в виду именно наглядность и призывали к чисто логическому пониманию существования геометрических объектов [20. Против ученых. VIII. 291]. Поэтому следует внести уточнение в предположение Д. Д. Мордухай-Болтовского о том, что никто из греков, в том числе и стоики, не подошел к пониманию аксиом с точки зрения очевидности, и что у Аристотеля и других философов нет термина «αἱ κοιναὶ ἔννοιαι» (общие понятия) [222. С. 245]. Этот термин возникал в противопоставлении к термину «theorema» («видимое»), значение которого связано с наглядностью геометрического доказательства. Вместе с тем, у стоиков тоже актуализируется момент визуальности: «Всякий раз, как они пишут для нас диалектические трактаты об аксиомах, то имеют обыкновение сделать их очевидными посредством записей» [60. P. 193–194].

Действительно, у Аристотеля не было ни этого термина, ни того понимания проблем обобщения, аксиом, очевидности,[92] которое свойственно стоикам (сам термин *ἡ ἔννοια* появился только ко времени Аристотеля). Данный термин, равно как и понятие, создан стоиками. К этому их закономерно должно было привести изучение структуры логического мышления. Стоики вплотную подошли к пониманию принципа определения через абстракцию (в явной форме сформулированному Лейбницем и вполне отчетливо Г. Фреге). Они понимали роль анализа и абстракции в возникновении обобщения, выражающегося в понятиях. Понятие образуется при определении через абстракцию посредством отношения. Это отношение в обобщенном виде означает эквивалентность (как отношение типа равенства) нескольких объектов, обладающую свойствами коммутативности и транзитивности. Именно так должны были рассуждать стоики, и это их открытие не могло не повлиять на мышление современных им математиков. Очевидно, что влияние математики на формирование теории стоиков не носило одностороннего характера, но существовало и обратное воздействие.[93] Даже если называть, по нашему мнению, вполне убедительную ссылку А. Сабо на то, что попытки непрямого доказательства встречаются у Парменида и Зенона раньше, чем доказательства от противного в греческой математике, простым argumentum ex silentio[94], то нельзя игнорировать факт внутри

философского развития в термин словосочетания «общие понятия». Стоики, создавая особую формальную систему, – исчисление высказываний, главной своей задачей ставили выявление самой структуры суждений и поиск возможности наиболее точного ее описания. Рассуждения стоиков очень напоминают слова К. Поппера о методологическом анализе как о «некоторого рода рациональной реконструкции соответствующих процессов мышления» [242. С. 51]. Проверка теории – это необходимая ступень познания, особый уровень осмысления процессов, причастных к выдвижению гипотезы и изучаемых эмпирической психологией. «Из некоторой новой идеи, – пишет К. Поппер, – сформулированной в предварительном порядке и еще не оправданной – некоторого предвосхищения, гипотезы или теоретической системы с помощью логической дедукции выводится следствие» [242. С. 52]. Прокл в своем комментарии как раз и противопоставляет мнения, с одной стороны, Аристотеля, а с другой, – стоиков и математика Аполлония, пользующегося в доказательстве свойством транзитивности и правилом вывода: «Аполлоний же стремился найти доказательство и „недоказуемых» положений» [60. P. 193–194]. Здесь содержится намек на попытку построения теории на основе аксиоматического метода. Можно говорить об актуализации в Греции в эпоху эллинизма аксиоматического метода. Впервые в истории науки был поставлен вопрос о необходимости исследования самой логической базы геометрической теории Эвклида.[95] В связи со всем вышеизложенным следует существенно дополнить рассуждения А. Сабо и П. Таннери, касающиеся вопроса использования греческих названий для обозначения основных принципов геометрии в «Началах» Эвклида. Сабо отметил, что П. Таннери стоял близко к открытию, что более древний греческий термин *аксиома* (τὸ ἀξίωμα) был заменен в тексте Эвклида под влиянием философии стоиков на термин «*общие понятия*» (αἱ κοιναὶ ἔννοιαι) [264. С. 373]. Однако автор ничего не говорит о причине этой замены. Теперь можно установить ее причину. Термин «общие понятия» наиболее адекватно отражал чисто логическое понимание, при котором характерным свойством аксиом являются очевидность, как признак истинности, и «недоказуемость». Термину *аксиома* стоики придали особое значение, о ко-

тором говорилось выше и которое не могло употребляться в этом узком смысле применительно к геометрической теории Эвклида. Здесь следует внести уточнение. Из процитированного пассажа сочинения Прокла вытекает, что уже в его время понятия *αἱ κοιναὶ ἔννοιαι* и *τὰ αξιωματα* отождествлялись: «То же самое», – говорит о них Прокл [60. P. 193–194]. Таким образом, под сомнение было поставлено само признание существования только тех объектов, которые могут быть построены. Главную роль в этом сыграли стоики, система логики которых, в отличие от системы Аристотеля, лежит в основе математической теории.

Фрагмент из сочинения Александра Афродизийского интересен не только как факт, подтверждающий то значение, которое имела для стоиков теория отношений в ее соотнесенности с аксиоматикой. Данный пример подчеркивает внимание стоиков также к понятию «аналогия», стоящему в ряду понятий «равенство», «сходство», «эквивалентность», а также к аналогическому методу. Существенно здесь то, что понятие «аналогия», оформившись в поле понятий философии и лингвистики, завоевало внимание математиков. В эллинистическую эпоху интерес у ученых вызывала проблема сравнения отношений. Уже Эвклида, например, интересовал вопрос об их равенстве. Математик Аполлоний, о доказательстве которого и сообщает Прокл, продолжил эту традицию. А. Сабо считал, что ἄνα λόγον это эллиптический оборот, дословно означавший «по отношению» [460. S. 237–245]. Умозаключение по аналогии присуще научному познанию более высокого уровня, оно «представляет собой сравнение отношений и целых систем признаков, сравнение, в котором случайные сходства почти полностью исключаются» [167. С. 6]. Умозаключение по аналогии восходит к поэтическому сравнению. В античной философии уже Анаксимандр призывал использовать аналогию как дающую возможность понять чувства человека. Создателем метода умозаключения по аналогии, по-видимому, был Эмпедокл, которому наследовал в этом вопросе Анаксагор и к которому проявлял интерес Демокрит. Важен вопрос о самой цели использования аналогии. Целью метода сравнения у Эмпедокла было стремление к наглядному представлению физического процесса при помощи аналогичной модели, ибо, как полагали

досократики: «зримое это видение скрытого» [368. S. 34]. В эпоху эллинизма этот метод древних обрел новую жизнь.

Существенным здесь является то, что на уровне обсуждений и применения понятий «*отношение*» и «*аналогия*» выявляется роль функции, содержательное ядро которой представляет процесс: «Лейтмотивом в классе "Функция" является для нас (для лингвиста) идея процесса (вычисления или построения)» [289. С. 6]. Добавим, что для стоиков идею процесса обобщенно выражает понятие «выводимость». Таким образом, если для Аристотеля вопрос звучал так: знание о причине есть общее, то для стоиков – иначе: знание об отношении есть общее. Поэтому главной задачей стоики объявляли изучение не причинного отношения, а более широкого спектра связей и отношений, по-существу у них речь идет о функциональном отношении.

Аналогична теория логического следования в логике буддистов. В отличие от ньяиков и вайшешиков, обсуждавших тему причинности, буддисты, использовавшие формально-логический метод, отмечали важность обобщенной связи основания со следствием («неизменное следование») как принцип «логической присущности». При этом подчеркивался момент самой процедуры: «только создание несомненности неразрывной связи со следствием есть функция основания, (благодаря которой) оно порождает познание следствия».* Особенно важен этот акцент на функциональность основания, обеспечивающего неизбежность следствия (sādhya), отождествлявшегося с выводом (pakāa), что и сближало данный подход с ходом мысли стоиков, для которых «неизбежное следование» есть в то же время «убеждение», важное в гносеологическом плане. Таким образом, несомненен не только выводной и доказательный характер силлогизма, открытого буддистами и стоиками, но и указание на функциональность отношения между частями высказывания.

Что есть логика? Стоики называли ее частью философии [32. P. 433]. В их учении мы видим интуитивную догадку о единстве формальной и философской логик. В признании этого единства проявился диалектический характер их учения. У Цицерона

* Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. СПб.: Аста-Пресс LTD 1995. С. 231.

есть любопытные рассуждения об отношении Хрисиппа к проблеме возможности в связи с причинностью и идеей предвидения будущих событий, что свидетельствует о глубокой внутренней связи всего их учения. В отрывке речь идет об отношении Диодора Кроноса и Хрисиппа к проблеме аксиом, в которых говорится что-нибудь о будущих событиях и условиях их осуществления. Хрисипп утверждал, что не необходимо было состояться предсказанию о том, что Кипсел станет править в Коринфе. Может состояться все то, что не состоится, например, разбиться эта гемма, хотя этого никогда не произойдет. Хрисипп хотел этим сказать, что возможность не всегда превращается в действительность [28. 7.13].

Мы отметили, что стоики различали причины абсолютные и непосредственные, а значит, абсолютную необходимость и необходимость моральную. Это то же самое, что говорил Лейбниц: «... смешивают моральную необходимость, вытекающую из выбора наилучшего, с абсолютной необходимостью».[96] Абсолютная необходимость стоиками ставилась в зависимость от логических принципов, свойственных разуму, и определялась законами тождества и противоречия. Об этом Лейбниц писал: «... то, что абсолютно необходимо, является единственной возможностью среди других, и его противоположное заключает в себе внутреннее противоречие» [200. С. 172]. Столь же глубоко к решению проблемы подошли стоики, и тот же Лейбниц ставил Хрисиппу в заслугу доказательство принципа противоречия. Но, лишь упомянув о заслуге Хрисиппа, Лейбниц не развил и не конкретизировал эту мысль, тогда как сами стоики видели здесь корень проблемы. В самом деле, если Платон впервые упомянул принцип противоречия, а Аристотель сформулировал определение принципа, то именно Хрисипп доказал, что противоположное логической необходимости включает в себя противоречие.

Хрисипп в его споре с Диодором и прорицателями, говоря, что те должны были вместо фразы: «Если кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море», лучше сказать: «Нет такого человека, который бы и родился при восходе Сириуса и умрет в море», имел в виду, что их рассуждения относятся к абсолютной или логической необходимости, в основе которой лежит закон противо-

речия. Отсюда и выражение с отрицательной частицей, приводимое им взамен на импликацию.[97] Хрисипп как раз и хотел показать сущность логической необходимости, которую демонстрировал своими примерами Диодор; Цицерон же не понимал смысла слов Хрисиппа. Однако рассуждения Хрисиппа еще глубже, они показывают, что он необходимость связывал с понятием возможности,[98] ибо необходимо все то, противоположное чему невозможно. Хрисипп отрицал мнение Диодора о том, что возможно только то, что действительно случается, и считал подходящим и другой вариант: можно мыслить возможное. Именно в этом смысле он говорил, что «может состояться то, что никогда не состоится». Вопрос, рассматривавшийся стоиками, актуален и сегодня. Так, о двояком понимании категории возможности пишет в своей статье А. Я. Слинин, обращая особое внимание на возможность в не выделяющем смысле.[99] Рассуждения стоиков о категории возможности существенно дополняют наши знания и о взглядах стоиков на свободу воли.

Творческий характер исследований стоиков, главной задачей которых было стремление к осмыслению мира в его единстве, проявился в выработке новых понятий, их постоянном совершенствовании, что сочеталось с тенденцией к анализу явлений. Считая, что мир доступен познанию, стоики отводили значительную роль в этом чувственному восприятию и рождаемому на его основе представлению. Для возникновения чувственных представлений, они полагали, необходимо участие пяти моментов: чувствилища, чувственного предмета, места, способа (явления) и смысла [20. Против ученых. VII 1. 424]. Отсутствие любого из этих моментов делает невозможным и восприятие. Истинность представлений определяется двумя основными условиями: способом выведения их из чувственного восприятия и свойствами самих представлений. Стоики попытались дать и более подробную классификацию условий критерия истины, и в этом отношении указание на возможную роль в возникновении каталептического представления пространства, времени и вообще среды, окружающей предмет, чрезвычайно важно. Оно подтверждает наши предположения о фундаментальном значении данных понятий, складывавшихся в рамках физики Стои, и для теории познания. Сама возможность познания увязывается со свойствами физических

характеристик. Вместе с тем, познавательный процесс демонстрирует открытость мира человека, что и представляет трудность с точки зрения стоиков. Ведь речь идет о способности разума получить неискаженное представление об окружающем, что возможно только при условии активности самого разума, способного поставить преграду внешнему воздействию.

Признание роли опыта и склонность стоиков к анализу, основывающемуся на выделении сходных и различных признаков предметов и явлений, заставляет усомниться в правильности утверждения Ч. Пирса о том, что стоики не принимали во внимание индукцию [428. P. 5]. Г. Крэмер, наоборот, полагает, что стоики привели к логическому концу учения Платона и Аристотеля, и это было даже в ущерб дедукции [330. S. 567]. Очевидно, что они наследовали Сократу, для которого индуктивные рассуждения и образование общих определений были главным занятием. Стоики говорили об определениях именно в связи с анализом: «Определение есть высказывание, сделанное в полном согласии с анализом явления» [SVF II 227]. В определении характеризуется отдельное, особенное, что свойственно явлению: «Хрисипп говорит, что определение – это передача своеобразия, Антипатр же, стоик, говорит: определение – это суждение, проявляющееся по необходимости, то есть сообразно обращению: ведь определение имеет способность обратиться в противоположное» [SVF II 227]. Передача своеобразия («ἰδίου ἀπόδοσις») – то, что объясняет его [Диоген Лаэртский. Ук. Соч. С. 531]. Само по себе выражение интересно, поскольку перекликается с учением об οἰκείωσις и свидетельствует в пользу единства концепции Стои.[100]

Стоики признавали существование трех путей обобщения: эмпирического, обобщения посредством анализа и абстракции и, наконец, дедукции. Таким образом, у стоиков существовало два вида определения, соответственно двум видам обобщения. Если выделить в качестве особой единицы высказывание, то в отличие от собственно определения, которое есть обобщение с помощью анализа и абстрагирования, высказывание – это обобщение путем дедукции.

Стоики решали проблему общего и единичного. Они настаивали на преимущественной объективности единичного, познаваемо-

го человеком в процессе чувственного восприятия. Наряду с этим стоики делали акцент на том, что общее существует в уме. Поэтому вопрос для них скорее звучалт так: не «существует ли общее», а «возможно ли с помощью общего познавать мир единичных вещей»? Ответ стоики давали положительный, и это не был просто поверхностный оптимизм, как считают некоторые исследователи, но закономерный результат их убежденности в принципиальной познаваемости мира. Важно отметить, что ответ этот они давали, прежде всего, как логики. За эту односторонность их критиковал Г. Гегель [125. С. 346]. Именно поэтому, хотя абстрагирование общего они понимали не как отрыв от частного, а, наоборот, воспринимали как отражение предметов действительности.

Меняется и их отношение к понятиям «род» и «вид». Известно, что логика Аристотеля была связана с классифицирующей деятельностью мышления, вычленяющего в рассматриваемых объектах родовидовые связи. Поэтому Аристотель ограничивался выражениями субъектно-предикативной структуры [298. С. 13]. Следует подчеркнуть здесь отличие подходов Стагирита, следующего формально-логическому принципу анализа мыслительных структур, ориентирующегося на оппозицию субъект-предикат, от формалистичного подхода стоиков, нацеленного на постижение суждений неопределенной структуры, призванных отобразить не просто сами вещи, а связи и отношения, существующие между ними. Отметим, что стоики, следуя идее Целого, исповедовали идею содержательного синтеза, выражающуюся в поиске принципов, лежащих в самой основе мироздания и в то же время обладающих таким свойством всеобщности, которое позволяет им проявляться в субъективной сфере разума. Исследуя проблемы условий истинности и точности высказываний, стоики делали акцент на их форму. Хрисипп расширил сферу применения понятий родового и видового, распространив их также на высказывания, и на то, что стоики называли общими понятиями. Вместе с тем, в отличие от Аристотеля, стоиков интересовал не только формально-логический аспект мысли, но также и словесные выражения, их смысл. Возвращаясь к вопросу об отношении стоиков к понятию «определение», отметим, что они видели различие структурного порядка между определением и общим

суждением и, по их мнению, такого рода различие влечет за собой различие смысла при одинаковом значении. Эти рассуждения стоиков приближали их к пониманию различия между именем предмета и именем функции, проводимом в современную эпоху Г. Фреге. Ведь они понимали смысл логических связок «если... то», «или», «и», «не» как пропозициональных функций, которые двум переменным высказываниям ставят в соответствие новое высказывание. Так возникала мысль о различении смысла и значения. Здесь уместно отметить значимость для стоиков проблемы тождества и различия на уровне логико-гносеологических построений.

В концепции Стои мы видим примеры детальной разработки семантики высказываний. Одним из таких примеров служит понятие «отрицания». В качестве отрицания у стоиков служит слово «οὐχί». При этом противоположным (по смыслу) они называли высказывание лишь в том случае, если это отрицание ставится перед ним, и доминирует над целым утверждением, а не над какой-либо его частью. Это определение свойства отрицания, данного стоиками, отмечено Я. Лукасевичем [415. S. 422]. Так трактуется отрицание и в современной логике. Отрицательные высказывания стоиков представляют собой нечто совершенно новое в греческой гносеологии. Их можно рассматривать в качестве примеров, дополняющих тот семантический ряд, который состоит из выражений, призванных, по мысли стоиков, дать некое общее основание для выработки новых принципов, составляющих сущность диалектического знания.

Представляет интерес трактовка стоиками терминов *τὰ νοήματα* (абстракции ума) или *τὰ ἐννοήματα* (абстракции рода) [SVF I 494]. Л. Штайн справедливо обратил внимание на существенное различие смысла, вкладываемого стоиками в эти понятия, ссылаясь на фрагмент Плутарха [SVF II 65]. По его мнению, Зенон отождествил понятия рода (τὰ ἐννοήματα) с идеями: «Зенон говорит, что понятия рода „τὰ ἐννοήματα» суть воображения души: хотя древними (они) именуются идеями» [43. Dox. Graec. Fr. 40]. Стоики не просто произвели замену одного имени другим, как думал К. Прантль [437. S. 420], а уточнили понятие «идея» Платона, преобразовав его в родовое понятие, зависящее от воображения человека [452. S. 293–295]. Если

прав Л. Штайн, то преобразование стоиками понятия «идея» Платона в понятие рода следует понимать как шаг на пути принципиально нового понимания «идеи», шаг, приведший в конечном итоге к важным следствиям. Одно из таких следствий – задача исследования понятий под новым углом зрения. Платона интересовали вопросы, связанные с установлением объема понятия, т. е. того круга предметов, который отображен в понятиях; это – онтологическая задача, стоиков же интересовали вопросы выработки определения понятия, т. е. задача раскрытия его содержания через имеющиеся в нем существенные признаки, а это – сфера семантики.

Стоики обратили внимание на вопрос о том, как относятся понятия «смысл» и «значение» к «общим именам», определяющим свойства и отношения явлений и предметов, ибо понимали, что денотаты («значения») не всех имен наглядны, а лишь единичных. Обычно, лишь в том случае, когда говорят о «данном предмете», вполне ясно представляют значение данного единичного имени. Определение, касающееся сути вещи, связано с «общим именем» и не представляет «наглядно» значение. Это отмечал уже и Аристотель, говоря: «определение... не объясняет, что это имя означает именно вот это» [9. Категории. II.7. 92 в. 30].

Поэтому можно сказать, что «передача своеобразия» – это, по мнению стоиков, не значение, но *смысл*, ибо имя собственное соответствует и денотату, который оно обозначает, и смыслу. Смысл есть концепт данного денотата, определяющий денотат. Тогда можно предположить, что для стоиков *ἡ ἐννόημα* – это «смысл» имени собственного, то есть того, что обозначается термином «ἡ νόημα». Итак, «ἡ ἐννόημα» – это имя нарицательное, т. е. родовое понятие, представляющее собою смысл, концепт. Стоики знали, что существуют имена, имеющие смысл «ἡ ἐννόημα», но не имеющие денотатов в естественном языке. Они рассматривали эти вопросы (такие имена, как «химера», «Сцилла») [20. Против ученых VII 1. 77–80]. Стоики понимали, что в естественных языках имеются концепты, не являющиеся концептами реально существующих вещей (таковы *τὰ ἐννοήματα*). Вот почему стоики считали, что они не дают никакого знания, в том числе и знания о божестве.

Крайне важным с точки зрения разъяснения смысла диалектики стоиков нам представляется следующий факт, отмеченный Я. Лукасевичем. Глагол-связка «εἰμί» (быть), присутствующий в силлогизмах Аристотеля, отсутствует во всех стоических фрагментах, содержащих логические выражения, и был произвольно приписан стоикам К. Прантлем [437. S. 457]. Стоики с их стремлением к точности выражения мысли, явно искали возможность избежать двусмысленности глагола «быть», являющегося одновременно копулой (в синтаксическом смысле) и глаголом существования (в семантическом). Логические изыскания и открытия стоиков также подтверждают порыв уйти от традиционного понятия «бытие» (τὸ εἶναι), что сказалось на особенностях не только логики, но и всего их учения, и даже отразилось на категориальной схеме.

Хотя античные мыслители и занимались поиском начал, но это не есть предел античной мысли. Уже не поиски основного начала занимали умы философов эллинизма (Древней Стои), а попытка создания метода для достижения достоверного знания (безусловно, в продолжение идей их великих предшественников). Кроме того, это были попытки преодоления эллинистическими мыслителями тенденции натурализовать Логос, а затем и самого человека, рассматривавшегося в досократовский период в качестве вещи, природного тела. «Для греческого "ἐπιστήμη" движение есть способ бытия самой вещи», – полагал Х. Субири [472. P. 92–94]. Но это положение верно для до-эллинистического времени. Не «ens mobile» – движущаяся вещь, а само движение, превращение вещей, печать их качественного своеобразия теперь интересовали философов. Впервые появляются зародыши представлений о чередовании различных состояний вещи (перипатетики обсуждали вопросы, связанные с процессами, протекавшими внутри органических и неорганических тел, говорили о действии качеств, об изменении связей и расположения внутри материи, скептики призывали к изучению реальной жизни, ткань которой образуют связи и отношения между вещами). Эти связи и отношения начинают интересовать философов как существующие самостоятельно, как бы сами по себе. Это выразилось и в выходе за границы бытийного как такового.

По существу, стоики изложили первую в истории концепцию, имеющую отношение к семантическим проблемам (именования, значения, обозначения и объема понятий). Обращение к проблеме достоверности познания привело их к необходимости изучения вопросов языка и описания. Это явилось настоящим поворотным пунктом в истории философии, начало которому положили еще элейцы. Уже в проблемах общих понятий проявился семантический аспект логики Стои, но еще более он выражен в понятиях *λόγος* (слово) и *λεκτόν* (смысл).

3.3. ЛОГОС: ТЕОРИЯ МЫШЛЕНИЯ И ЯЗЫКА

Философия Стои знаменовала новый этап перехода от мифологического к рациональному типу мышления. Обращение стоиков к проблемам мира в его целостности и их приверженность к его природному началу уживалось с проникновенным отношением к проблеме человека, и поэтому в их системе мы обнаруживаем последовательно проводимое ими различение природы и духа. Представление о единстве мира, выразившееся в учении о всеобщей симпатии «ἡ συμπάθεια», образуемой ростками разума, фокусировалось на идее и понятии Логоса – мирового разума, не просто неизменного Закона миропорядка, как у Гераклита, а активного принципа, лежащего в основе, не только мира как природной динамической системы, но и выразителя речевой активности. Способность к речи стоики считали качеством природного свойства, утверждая, что это часть влечения, представляющего собой одну из функций ведущего начала души. Обращение стоиков к самой идее Логоса, и к понятию «*λόγος*» не случайно. Как справедливо отметил Р. Барт, в античной идее Логоса совмещено общее содержание таких видов дискурса, как наука и литература [84]. Логос – многофункциональное начало. В самом термине заключен многогранный смысл: логос и мера, и разум, и понятие, и речь, и слово, и даже значение слова. Эта особенность создавала возможность выявления новых смысловых оттенков понятия. Данный аспект сопричастности к словесному выражению, высказыванию, внимание к которым столь характерно для эллинистической эпохи, особенно интересовал стоиков. Они общепризнанно, еще со времен античности, считались создателями концепции языка, но только в последнее время стал проясняться весь смысл их внимания к философским проблемам языка. Тайна языка это ключ к тайне человека, и поэтому осмысление природы языка и речи стало главной задачей стоиков. Они, по выражению К. Поппера, «открыли третий мир, наряду с миром тела и души». Поэтому их теория «может быть интерпретирована как особая форма дуализма» [242. P. 157]. Язык как звук принадлежит физическому миру,

а как выражение субъективного психического состояния индивида – к миру души. Но языковое выражение несет в себе еще и определенную информацию, и, поскольку оно что-то означает, можно говорить о его принадлежности к особому миру. В отечественной науке первым о вкладе стоиков в теорию языка заговорил И. М. Тронский, заметивший, что именно в стоической философии произошло отделение онтологических категорий от логических и языковых. Он же отметил, что в учении стоиков появилась новая категория «лектон» (высказываемое), которая стала «специфическим объектом логико-грамматического анализа, отражающегося и на анализе "обозначающего", – языка в его языковом выражении» [308. Д. 66. Л. 1].

Будучи в языкознании приверженцами теории φύσει, стоики стремились к чистоте языка и, примкнув к аномалистам, утверждали, что в языке царит произвол. «Одинаковые вещи разными словами, а разные – одинаковыми обозначаются», – говорил Хрисипп. Так они призывали к точности выражений, признавая присутствие соотношения формальных и неформальных моментов в мыслительном процессе. Действительно, стоики большое значение придавали схеме (импликации), как обеспечивающей строго логическую цепочку выводов, для исключения неопределенности, но сравнение их метода с методом А. Хомского было бы поспешным. Они интересовались не только логическими свойствами предложений, а и концептуальными структурами, сокрытыми в языке. Как раз поиск родства синтаксических правил с семантикой отличал логико-лингвистическую концепцию Стои. Один фрагмент из сочинения Секста Эмпирика свидетельствует о наличии у стоиков в зачаточной форме представления о довербальных концептуальных структурах в связи с понятием «совместного припоминания» (*συμμνημόνευσιν*), значимого в их гносеологии [20. Против ученых. I 17.129–130; Пиррон. III 15.108]. Это же подтверждает и термин *пролепсис* как естественное понятие о всеобщем, с помощью которого обозначалось чувство, напоминающее интуицию. Роль индивидуальных концептуальных структур в познании убедительно показал Р. Павилёнис [234. С. 243]. Понятие «пролепсис» можно рассматривать в контексте гипотезы врожденных универсальных правил синтаксиса «в смысле интуитивно верифицируемых моделей возможных комбинаций элементарных концептов», предла-

гаемой А. Вежбицкой [108. С. 25]. По ее мнению, должен существовать способ комбинации элементарных концептов для того, чтобы выражать значение. Стоики, будучи в этом вопросе, возможно, преемниками ионийцев, явились создателями этимологии (ἐτυμολογία) – науки об истинном значении слова, во всяком случае, как утверждает С. Штейнталь, окончательно закрепили этот термин [454. S. 323]. Они, по мнению В. Томсена, вовсе не исследовали историю языка, «поскольку у них не было аналитического метода, которым мастерски владели индийцы» [305. С. 19]. Но весь лингвофилософский контекст показывает, что поиски стоиков не были произвольными. Так, их интересовала проблема соотношения смысла и значения, имени и денотата. Варрон ссылается на стоиков в вопросе о двоякой природе слова. Он имеет в виду два момента: «от какой вещи, и какой вещи установлено слово»: первое он называет etymologia, а второе «περὶ σεμαινόμενον» [12. О лат. языке. 6.2. С. 34].

По-видимому, стоики понимали, что родственные слова несводимы к некоему абстрактному общему смыслу. Именно так надо понимать слова Клеанфа, оспаривающего утверждение, что слово «ляжка» происходит от слова «лягаться»: «Похожие слова вовсе не всегда обозначают похожие вещи» [SVF I 613]. Именно из идеи отказа Стои от умозрительного (ноуменального) выведения смысла, ориентирующегося на имя (номинальный аспект) и следующего парадигме тождества, и надо исходить, постигая суть этимологического подхода стоиков. Его смысл разъясняет Ю. С. Степанов, ссылающийся здесь на приоритетное открытие Э. Бенвениста: «Этимология лежит не в области смыслов, а в области денотатов» [289. С. 14]. При таком подходе «в ядре этимолона, ее внутренней структуре можно обнаружить некоторую функцию» [Там же]. Факт выведения стоиками имени Зевса из глагола «жить» свидетельствует о таком, пусть наивно-интуитивном, но функциональном подходе к этимологии. Здесь – принципиальная грань, отделяющая дискурс Стои от аристотелевского. У Аристотеля присутствует отождествление имен с вещами, точнее с первичными сущностями, при сохранении обособленности обеих плоскостей их существования. Таков его общий логико-лингвистический (категориальный) подход к проблеме бытия. У стоиков уровень слов, их смысл не отождествлен, а соотнесен

и совмещен с уровнем существования и действия вещей. Поэтому смысл без денотата немыслим. Кроме того, учение Аристотеля создавало разрыв между логической структурой суждения и строем глагольного предложения. «Стоики же, – писал И. М. Тронский, – отправлялись в анализе суждения от грамматической структуры предложения и истолковывали суждение как высказывание о некоем конкретном действии или состоянии предмета» [308. Д. 66. Л. 1]. Более того, Аристотель ограничился сферой логики, и там, где он и пытался затрагивать вопросы грамматической структуры, он не достигал желаемого единства. Именно поэтому проблема смысла оказалась для него закрытой. Особенно же важно то обстоятельство, что творческая активность стоиков развивалась в условиях совершенно новой социокультурной реальности – в эпоху письменной речи. Здесь объективно выступает совершенно особый феномен: возникает новое измерение – *смысл*, когда «в обобщенном явлении каждого слова, представленного на письме, находится созданный культурой символ, проясняющий понятие» [181. С. 56].

Анализ стоиками грамматических категорий вел к вопросу о функциях падежей. Названия, данные падежам стоиками, более или менее точно передают функциональные значения. Так, αἰτιατική соответствующий современному винительному падежу (лат. accusativus), обозначает то, что подверглось действию. Следует также упомянуть и различение стоиками частей речи, и даже открытие таких частей речи, как артикль и местоимение, при выделении, по-видимому, их в отдельную категорию. Но важнее всего, что эталоном для стоиков был именительный падеж.

Вопрос о семантике именительного падежа у стоиков имеет принципиальное значение, так как напрямую связан с их философскими идеями. Древние авторы сообщают о существовании двух точек зрения на именительный падеж. Как утверждает Аммоний, Аристотель и перипатетики именительный падеж, не выделяя его в качестве грамматической категории, считали просто именем, в то время как косвенные падежи называли его производными формами. В отличие от этих философов, стоики ввели категорию именительного падежа, настаивая на том, что это именно падеж. В чем смысл нововведения стоиков? Разъяснить семантику данного поня-

тия можно, исследуя фрагмент «Комментария к трактату Аристотеля "Об истолковании"» Аммония в контексте всего учения Стои. Стоики утверждали, что именительный есть падеж, поскольку он тоже «упал», подчеркивая тем самым его производный характер. Возникает вопрос, который задавали и их идейные противники, – производный от чего? Ответ стоиков заслуживает внимания: падежом он называется потому, что отпал от существующей в душе мысли (νόημα), ибо имя «Сократ» есть выражение присутствующей в нашей душе мысли о Сократе. При этом стоики использовали метафорический образ падающего и вонзающегося вертикально в землю грифеля для выражения смысла именительного падежа в качестве *прямого*, поскольку грифель, объясняли стоики, упал в «прямом падении». Точно так же, уточняли они, именительный падеж отпал от понятия (ἀπὸ τῆς ἐννοίας) [SVF II 164]. Термин ἔννοια стоики употребляли именно в значении «понятие», что явствует из свидетельства Аэция [SVF II 83]. Характерно само название именительного падежа – ὀρθός (прямой). Стоики и разъясняют, что название *прямой* он получил оттого, что представляет собой ἀρχέτυπον (первообраз) речевого выражения [SVF II 164]. Отметим, что термин *архетип* впервые употреблен именно стоиками (у Аристотеля его не было), и задолго до христианских авторов – здесь мы можем уточнить мнение К. Юнга [345. С. 5]. Традиционный вывод о том, что стоики впервые в число падежей включили номинатив, разработав учение о падежах как грамматических формах, есть лишь констатация факта, хотя самого по себе и значимого для теории языка, но мало что добавляющего к смыслу данного нововведения. Пояснить его можно с учетом гносеологии стоиков. Характер мысли данных философов, касающийся единства всех стадий познавательного процесса и наиболее ярко представленный их учением о каталептических представлениях (схватывающих, то есть постигающих) и формируемых на их основе понятиях, существенно дополняется рассуждениями об именительном падеже. По мнению стоиков, наблюдение с помощью зрения чего-либо белого приводит к воздействию, испытываемому душой, в которой возникает представление благодаря именно этому зрительному образу [SVF II 54]. Точно так же форма именительного падежа возникает благодаря понятию, по-видимому, в со-

ответствии с ним (по терминологии стоиков, «в прямом падении»). Существенно, что первообраз связан с мыслительной деятельностью. Интерпретируя мысль стоиков, можно сказать, что речевое выражение, будучи отражением первообраза (в форме именительного падежа), существующего в сознании, отправляется от процесса суждения. Здесь выражена идея о том, что слово соответствует определенной единице мышления. Поэтому будет уместно провести аналогию с современными лингвистическими достижениями. Так, П. В. Чесноков писал о существовании особой единицы мышления, строго соответствующей слову в сфере самого мышления [332].

Разъясняя, что этот первообраз (архетип) возникает κατὰ τὴν ἐκφώνησιν «по мере произнесения», стоики признавали тем самым звуковую природу данного образа. Поэтому следует усомниться в правильности предположении В. Томсена, утверждавшего, что приоритетное положение именительного падежа стоики не могли в то время связать со звуковой формой. Вид радуги, по мнению стоиков, вызывает удивление и приводит к словесному выражению. Поэтому Ἶρις (радуга) – это «произнесенная речь» [SVF II 137]. Таким образом, первообраз связывает речевое выражение и мысль, понятие. Призыв стоиков к точности высказываний не позволяет оставить без внимания выражение κατὰ τὴν ἐκφώνησιν, в котором употреблен пространственный предлог *κατα*.

Локативный аспект играет весьма существенную роль в стоической концепции языка. Прежде всего, это заметно в разделе учения о звуке, изложенного стоиком Диогеном Вавилонским, на котором основана «Грамматика» Дионисия Фракийского. «Звук, – рассуждал Диоген, – проходит через горло; если бы он исходил из головного мозга, то не проходил бы через горло. Откуда речь, оттуда и звук перемещается. Речь же (λόγος) исходит от мысли (διάνοια), а поэтому не в головном мозгу существует мысль...» [SVF III 29]. Таким образом, сущность первообраза выявляется в направленном движении звука, соотнесенном с его телесностью. Идея кардиоцентризма у стоиков связана не только с признанием локализации звука и его распространением в пространстве, но в целом с концепцией восприятия и мышления. Стоики устанавливают связь между звуком, восприятием вещи и его трансляцией в понятиях, высказывая тем

самым мысль о семантическом характере звуков. Здесь напрашивается аналогия с Демокритом, который, хотя и отвергал реальность воспринимаемых чувствами качеств, попытался установить связь между звуком и восприятием вещей. Уже И. М. Тронский отметил неопределенность интерпретации процесса восприятия Демокритом, ибо, он считал, что, хотя древний атомист и склонялся, по-видимому, к идее обозначения движения посредством его воспроизведения с помощью звуков, идя по пути «признания звуков семантическими», но неясно, «ушел ли он от идеи звукоподражания или нет?» [307. С. 22].

Теория значения выступает в учении стоиков о речи. Они делали различие между звуком (fone), как физическим понятием, и речью (lexis). Причем стоики выделяли речь как бы в чистом виде, ибо «звук – это также и шум, а речь нечто ясно произнесенное». Любопытно, что слово они относили к разряду звуков, наделяя его чисто формальными признаками: «Слово – лишь звук, который можно записать и который ничего не значит». Телесный звук, будучи записанным, как бы материализуется. Этот момент не стоит недооценивать в пользу концепции бестелесности, ибо интерес стоиков к физиологической стороне мыслительного процесса (подчеркивание ими момента звучания) не случаен. Кроме того, немаловажен и момент «наглядности» звука: «Звук – нечто материальное и потому до известной степени наглядное» [243. С. 206].

Вместе с тем здесь бросается в глаза функциональный подход стоиков: осознается проблема существования связи между звуком и значением, определяются функции звучащего слова, что напоминает современные исследования в области звукового символизма [165. С. 37]. Так, К. Гильберт и Г. Кун отмечают важную деталь: «Стоики провозгласили произношение и звучание слова оборотной стороной мысли» [126. С. 113]. Но они не ограничивались только проблемой звука, а рассматривали тему смысла и значения: «Всегда что-то значит только речь (logos), ибо она – значащий звук, направляемый мыслью, например: «есть день» [14.VII 56]. Таким образом, термином logos (= лат. oratio) стоики обозначали осмысленную (связную) речь, используя для ее обозначения также субстантивированную форму to legein и отличая ее от «просто речи»

(lexis = лат. dictio) как произношения. Речь же, как смысловая единица (направляемая и воспринимаемая умом), приближается тогда в такой трактовке к «высказыванию», к «лектон», то есть к разряду бестелесного. В связи со всем сказанным заслуживает внимания отрывок из сочинения Августина о том, что неполное лектон – это значение слова: «то, что из слова воспринимает не ухо, а дух, называют «лектон» [Augustinus. Principia dialectica. P. 1411]. Это очень важное замечание, позволяющее предположить, что он использовал стоическую традицию в своих рассуждениях о духе, воспроизводя мнение стоиков о возникновении языка как природного фактора в душах людей. Кроме того, из фрагмента явствует, что неполное лектон потенциально имеется в душе и может быть высказано. Полным же лектон становится именно будучи высказанным (а не просто произнесенным, как звук), т. е. осмысленным, ценностно насыщенным высказыванием. Еще более существенно, что осмысленную речь стоики связывали с топосом: говорить осмысленно, это значит все расставлять по своим местам. Исходя из этого положения, Варрон глагол loqui (говорить) выводит из locus (место) [SVF II 143]. Структура речи ассоциируется у стоиков с пространственным расположением. В этом можно видеть проявление культурной семантики эллинистической эпохи, для которой был характерен феномен письменной речи, требующей простора (топоса) для выражения мысли. Здесь, в отличие от устной речи (как в диалогах Платона), ориентированной на временное начало, вступает в свои права начало пространственное, позволяющее учитывать измерение смысла, прочитываемого и между строк.

В концепции стоиков можно наблюдать разграничение мысли и языкового выражения – именно поэтому они смогли поставить вопрос о соответствии звучащей речи разуму. Введение стоиками – очень чуткими к языку – нового термина *ἀρχέτυπον* (архетип) свидетельствует о преобладании в их концепции связанной с мыслью о семантичности звукового выражения идеи отображения, а не подражания (подобия). Возможность такого нововведения (главное, его осмысленности), как признание семантичности звуков, подтверждается и открытием стоиками семантической стороны слова, что отражено в развиваемой ими мысли о наличии элементов

разума в звучащей речи (τὰ κατὰ φωνήν). Такое понимание интересно сравнить с критикуемой Абеляром точкой зрения Росцеллина, его истолкованием «универсалий как слов, обладающих определенным звучанием, но не имеющим никакого обобщающего смысла».[101] Смысла, который выступает в связной речи (sermo). Вместе с тем стоики создают классификацию видов речи, выделяя – по признаку разумность – в качестве самостоятельного явления внутреннюю речь (λόγος ἐνδιάθετος) [SVF II 135]. Согласно традиционному взгляду, стоики придерживались концепции φύσει, но, как отмечает В. Томсен, они решали проблему «менее ясным путем, чем Эпикур» [305. С. 18]. Тот же автор делает верное наблюдение: «у стоиков определеннее, чем раньше, поставлена в философии языка новая задача: найти "истинность" – τὸ ἔτυμον – в отдельных словах» [305. С. 18–19]. В этом, мы полагаем, и заключалась суть поиска ими «естественного» пути возникновения языка. Действительно, вышеприведенное свидетельство Аммония подтверждает наличие у стоиков иного, чем у предшественников, подхода к проблеме.

Уточняющее значение в нашем разъяснении именительного падежа как особой формы выполняет и понимание имени стоиками, контрастирующее с видением данной проблемы Аристотелем. Как известно, Аристотель не проводит четкой границы между именем и субъектом. Кроме того, он принимает имя как данное, ограничиваясь, таким образом, идеей номинативной функции языка. Подход стоиков шире. В стоической концепции была предпринята попытка постижения имени не просто как знака, но как понятия. Выявляется смысл имени – не символа, но образа. Имя, считали стоики, есть образ, а именно образ понятия, причем образ сложный. Он выступает, во-первых, как материальная данность – телесно-звуковой (внешняя речь), а во-вторых, как образ, выражающий значение мысли (внутренняя речь). Введение стоиками категории именительного падежа, квалифицируемого как «прямого», подразумевает аспект истинности (не только прямой, но и правильный). Здесь уместно вспомнить имеющий у стоиков этический смысл термин «верный разум» (ὀρθὸς λόγος). Не случайно и разъяснение, которое дают стоики именительному падежу как отпавшему от понятия (мысли), – именно здесь, между именем вещи и мыслью о ней проходит разгра-

ничительная черта по степени истинности. В понимании стоиков истинным или ложным, в конечном счете, бывает только смысл (λεκτόν) или обозначаемое, то есть один из трех тесно связанных между собой компонентов той совокупности – предмет, смысл, слово (речь), – которая содержит признак истинности [SVF II 135]. Смысл – это то, что закрепилось в сознании и улавливается в слове [SVF II 166]. Такое понимание смысла (на словесном уровне) имеет фундаментальное значение, поскольку будет развито стоиками в их теории высказываний. Отметим, что Аристотель лишь констатировал, что имя, подобно, мысли не бывает истинным или ложным.

Поэтому представляется, что стоики употребили термин *архетип* не случайно. В их рассуждениях, проникнутых убеждением в том, что слово в форме именительного падежа отрывается от понятия, актуализируется идея связи имени с понятием. То есть, подчеркивается, что имя связано не напрямую с самой вещью (в качестве его части или заместителя, фиксируя чувственно-наглядное содержание), а с тем, что представляет собой некое промежуточное звено между вещью и ее наименованием – с мыслью, с понятием, составленным в соответствии с образом вещи. Поэтому необходимо уточнить, что, по-видимому, здесь стоики имели в виду не вопрос о соответствии имени вещи, а скорее имени мысли. В мифологическом сознании «имя воспринимается как органическая часть существа или вещи». На таком понимании основывается ведийская идея о том, что «этимология (нирукта) не может быть ложной». При этом подчеркивалось «родство (band hu) между звуками, составляющими слова и тем, что этими словами обозначается» [113. С. 106]. Интерес стоиков к этимологии не препятствовал новому взгляду на природу знака, хотя утверждать, что они полностью оторвались от традиционных взглядов в этом вопросе было бы неосторожно. Идея же родства получает в контексте этики Стои особое звучание.

Все же, в теории *φύσει* акцент переносится стоиками со спора о соответствии имени вещи на проблему соответствия речи мысли. При этом стоиками был учтены как моменты истинности, так и образности мышления. Концепт архетипа и играл здесь существенную роль. Кроме того, называние, на которое делает акцент Аристотель, характеризуя именительный падеж, представляет со-

бой только фрагмент познавательного процесса. Стоики непроизвольно расширяют познавательную функцию языка, включая в нее момент обобщения. Выявляется общее – единое значение именительного падежа – в его соотношении с множеством имен. По-видимому, из этого разряда и рассуждения о синонимии, как о многоименном обозначении одного и того же предмета [SVF II 150]. Так, во-первых, стоиками раскрывается суть синонимии как результата развития формы слова, выражающегося в изменении звуковой оболочки (например, Парис и Александр – общие имена для обозначения одного и того же человека). Здесь и мысль о соответствии слова своему референту. Во-вторых, поясняется смысл фиксации именительного падежа, заключающийся в объединении разнообразных имен, ибо понятие есть не просто имя, а общее имя. Такое понимание согласуется и со всем контекстом употребления введенного стоиками в научный оборот понятия κοιναὶ ἔννοιαι (*общие понятия*) для обозначения рациональных форм мысли как результата обобщения чувственного опыта. Имя – это слово, в котором закреплено понятие, оторванное от наглядно-чувственного образа вещи. Как понятие отпадает от чувственного образа вещи, так, должны были рассуждать стоики, слово в именительном падеже отрывается от понятия. Имя как единица языка оказывается связанным с понятием как единицей логического мышления, поскольку соответствует ему. Вместе с тем факт употребления понятия «архетип» (в некоторой степени аналог идей Платона) подчеркивает допущение наличия образа речевого выражения (высказывания), а, следовательно, подчеркивается мысль о воспроизведении в речи посредством некоторой формы (особого образа) сущности вещи, представление о которой закреплено в понятии. Итак, представления Аристотеля и стоиков о языке существенно различаются, и это различие концептуального характера. Разграничение проходит по линии понятия «имя». Приверженность Аристотеля идее дуализма материи и формы сказалась в его понимании проблем языка и понятия имени. Увязывая имя с понятием сущности (по признаку родовидового деления), Аристотель называет синонимами такие слова, как «человек» и «бык», поскольку оба выражают общую сущность – живое существо [8. Аристотель. Категории.

I 1 a 7–12]. Стоическая тенденция к отождествлению формы и материи в языковой теории выразилась в понимании слова-имени как материализованной формы и, вместе с тем, как единства формы и содержания. Так, согласно сообщению Авла Геллия, стоик Хрисипп утверждал, что любое слово многозначно по своей природе [SVF II 152]. Только первоначально объединив форму и содержание, стоики смогли достичь понимания синонимии, родственного современной ее трактовке. Как известно, споры о приоритете содержания или формы были характерны для эллинистической эпохи. Стоики наметили пути исследования процесса формирования мысли и ее функционирования с помощью языка, языка как способа мышления. Подразумевается выражение мысли в процессе речи: слово, стоящее в именительном падеже есть тот оригинал, рожденный мыслью, который требует передачи в звучащей речи. Это был лишь первоначальный вариант подхода к актуальной теперь проблеме «соотнесенности явлений сознания и способов их внешнего обнаружения» [98. С. 9]. Имя, по мнению Аристотеля, лишь называет предмет, являясь его подобием, ибо «представления в душе, – говорит он, – суть подобия предметов и они у всех [людей] одни и те же» [Аристотель. Об истолковании. I 16 a 5–10]. Здесь сказалась интенция аристотелизма на понятие "сущность", чуждая стоикам, рассуждавшим о многоименности Зевса. Мысль о многоименности бога будет развита уже в другой историко-культурной ситуации, но, повидимому, с тем же, что и у стоиков, акцентом, Дионисием Ареопагитом в трактате «О божественных именах», в противовес платоновской (и аристотелевской) актуализации идеи имени как выявляющей сущность.

По мнению стоиков, имя отображает понятие в речи, конструирует его. Эта мысль отчетливо выражена в их теории высказываний. Таковы и рассуждения стоиков о видах двусмысленностей [SVF II 153]. Стоики понимают имя как формулирование мысли, но не в виде ее подобия, а отображения и преобразования, в функциональном аспекте. Таким образом, можно сказать, что им был свойственен способ рассуждений и описания грамматических форм «от семантики». Известно, что в связи с построением классификации предложений стоики рассматривали вопрос о сочетании падежных

форм с глагольными. При этом, что самое главное, «ставя во главу угла семантическую и синтаксическую стороны» [307. С. 30]. Правда, неясно, понимали ли стоики номинатив синтаксически, ибо для этого нужны достоверные свидетельства того, что они предполагали наличие предикации о существительном, стоящем в номинативе. Во всяком случае, как справедливо отмечает Ч. Филлмор, «споры о термине "падеж" теряют свою остроту в рамках тех лингвистических исследований, в которых синтаксису отводится центральное место» [318. С. 156].

Данные исторической лингвистики свидетельствуют о том, что в эллинистическую эпоху в рамках философской теории наблюдалось формирование концепций, которые в нынешнее время получили «второе дыхание». Так, «превалирующим оказался синтаксический уровень... изучение частей речи проводится под знаком внимания к их морфолого-синтаксическим характеристикам, не без учета значения» [265. С. 212]. Очевидным новшеством языковой теории является тот факт, что хотя и незначительно, но при классификации частей речи «конституируются их формальные и деривационные признаки» [265. С. 221]. То есть для современного изучения частей речи характерен ономасиологический подход. Для эллинистической эпохи характерно сосуществование двух подходов – ономасиологического и семасиологического. Постижение структурных свойств частей речи было характерно и для стоиков, которые «впервые включили в свою классификацию весь словарный фонд» [265. С. 213]. При этом они использовали в качестве обобщающего обозначения частей речи термин, заимствованный из логики (*τοὶ λόγοι*). Отметим, что, хотя у Дионисия Фракийца – наследника идей стоиков – еще превалирует онтологическое основание при описании имени, но все же не в такой степени, как у Аристотеля, и слово некоторым образом уже характеризуется как единица языка. Отказ стоиков от идеи тесной связи бытия и сущности способствовало их открытиям в области как философии языка (важный аспект единства их концепции), так и собственно в языковой теории, последующему отрыву грамматической теории от философии, отказу от ономасиологического подхода, разъясняющего соотношение вещей и слов в качестве их названий, и переходу к семасиологиче-

скому, с его приоритетом языкового значения над онтологической основой в учении Аполлония Дискола (II в. н. э.). В любом случае, как бы ни рассматривались части речи – как общности значений или с точки зрения общности формальных признаков, речь идет о тенденции к обобщению, которая свойственна эпохе в виде идеи всеобщего.

Рассуждения стоиков об именительном падеже как первообразе обретают дополнительный смысл в контексте теории концептов. Стоики, представляли дело так, будто концепт рождается как образ в сознании человека, постепенно достигая более высоких степеней абстракции. Современные лингвисты отмечают: «С увеличением уровня абстрактности концепт постепенно превращается из чувственного образа в собственно мыслительный. Первичный эмпирический образ, лежащий в основе концепта, аналогичен "представлению" в концепции А. А. Потебни» [159. С. 37]. Стоики радикально развели (в гносеологическом плане) сферу чувственного познания и умственного созерцания. Вопрос о том, где граница между разумом и чувством, впоследствии станет главным в трагедиях Сенеки. Здесь мы вновь возвращаемся к проблеме *общих понятий*, рассматривавшейся стоиками и выросшей впоследствии в проблему универсалий. Будучи номиналистами, стоики слово понимали как универсалию, содержащую обобщающий смысл, поскольку оно обладает значением, определяющим различные вещи.

Стоики, которые рассуждали о комбинации качеств, позволяющей содержательно говорить об образовании новых качественных структур, и в концепции языка могли придерживаться подобных воззрений о сочетании концептов и роли значения. Подтверждением этому, наряду с *пролепсис*, служит их концепция «бестелесного», представление о *λεκτόν*. Да и самим *высказыванием* (греч. αξίωμα) они называли то, что составлено в соответствии с умственным представлением [14. VII 63].

Открытие стоиками такого явления, как *смысл*, не случаен. Логические основания этого открытия рассмотрены нами в разделе, посвященном диалектике. Но были и лингвистические основания. Стоики, по-видимому, поняли, что категория рода может быть разгадана только с учетом семантики. Так, Хрисипп указал на нон-

сенс, существующий в греческом языке и связанный с отсутствием женского рода для обозначения такого вида птиц, как «ворон». Современные исследования в области языка позволяют уточнить смысл недоумения стоиков. Л. Ельмслев задается вопросом, мотивирован ли род семантически? Он говорит о том, что грамматическая теория рода не могла быть построена на основе изучения индоевропейских языков, прежде всего, греческого и латинского, «потому что к женскому и мужскому родам они прибавили средний, и грамматическая теория, начиная с античности, выделяла общий род, который объединял мужской и женский роды в высший класс, логически противопоставленный среднему роду» [150. С. 123]. Таким образом, рассуждения Хрисиппа о семантике рода выводят Стою на уровень современных лингвофилософских построений.

Грамматические рассуждения стоиков были насыщены философским содержанием. Это касается и различения грамматических категорий, их наименования и особенно разысканий философов относительно функциональной нагрузки падежей и глаголов. Глагол стоики рассматривали как категорию синтаксическую, называя термином *τὸ κατηγόρημα* [SVF II 184, 341]. Последний имел логический смысл, а именно «быть предикатом суждения». Стоики делили предложения по типу предикатов. Таким образом, предикат как будто составлял важнейшую часть *лектон*, и стоики могли под неполным лектон понимать один только предикат. Они изменили функциональную нагрузку отношения «субъект – предикат» в высказывании. Полное высказывание состоит из сказуемого (предиката) и падежа, причем последний не что иное, как субъект суждения.

Для представителей стоической школы главной задачей в связи с проблемой качеств и поисками причин всеобщей взаимной связи явлений стало выявление внутреннего содержания и обнаружение продуктивного метода. Поэтому поиски ранних греческих философов оказались для них особенно значимыми. С одной стороны, это была ориентация на физические принципы учения Анаксимандра, с другой – вступление на путь формализации отношений, обнаруживаемых в реальности. И здесь их мысль, стремящаяся к обнаружению глубинных закономерностей и потенций философской рефлексии, смыкается с новаторскими тенденциями художественной

рефлексии и эстетическим опытом их эпохи, что очень напоминает амбиции авангарда начала XX века, когда возник «новый тип художника, стремящегося проникнуть внутрь объекта» [131. С. 74]. Причем, главное в такого рода новаторстве – в подчеркнутом интересе к методологии, столь сближающем, например, и изыскания структурализма и формализма в новейшее время: «значимость же формалистских и структуралистских усилий по созданию методологии в другом: формируется особый структуралистский Логос, принципиально ориентированный на эстетический опыт» [131. С. 137]. Характерно, что в обоих случаях – в античности и в новое время результатом смыкания опыта философской рефлексии и эстетизма стало появление новых понятий.

Одним из понятий, затрагивающих сферу логоса как разума и логоса как языка, и явилось понятие «лектон» («словесное обозначение», смысл высказываний). Лектон тоже выступает как категория отношения, поскольку касается сферы соотнесения обозначаемого и обозначающего. О том, что *λεκτόν* было системой «смысловых отношений» писал А. Ф. Лосев [204. С. 107–108]. Попытка установить, что есть то нечто, которое определяет истинное значение высказывания, привела стоиков к открытию понятия «смысл» выражения: мысль целого высказывания – это совокупность смыслов выражений, которые входят в высказывание. Понятие «смысл» приобретает познавательную функцию, и, если у Фреге оно используется для решения проблемы познавательной ценности истинностных утверждений тождества, то у стоиков – условных суждений. Как смысл, так и значение любого сложного высказывания стоики, по-видимому, понимали как функции смыслов и значений его составных частей. Так принцип функциональности нашел применение в логике в связи с исследованием проблем высказываний. Стоикам было свойственно – и это их безусловное открытие – понимание «имени» как языкового выражения в широком смысле – не только как отдельного слова, но и как целого высказывания [14.VII. 57]. При этом подразумевались особого рода высказывания, которые в настоящее время под названием формализованных выражений используются в символической логике. Таковы, например, свернутые рассуждения (logotropoi). В этом проявилась обычная для стоиков тенденция

к формализации высказываний, тесно связанная со стремлением к обобщению и определением функциональных особенностей выражений языка.

По-видимому, стоики понимали, что пропозициональная функция предложения это его структурная схема. Об этих логических связках как индикаторах особых объектов пишет Ю. С. Степанов: «Предикаторы – выражения отношений: больше-меньше, и, или, если... то. Именно они обеспечивают строение основных пропозициональных функций. Предикаторы и функциональные выражения лишь представляют такие объекты, как свойства, отношения, функции» [285. С. 135]. Стоики различали пропозициональную функцию (форма суждений) и содержание (само суждение).

Но содержание этих связок шире, чем просто свойство быть логическими операторами. В современной науке данные выражения привлекают внимание специалистов, чья сфера интересов оказалась на стыке наук. Так, А. Вежбицкая отмечает, что «если», «из-за», «не» это метапредикаты, которые «входят в число общего набора понятий, лежащих в основе психологического единства человечества». Это те семантические универсалии, которые "работают" на уровне примитивного мышления» [107. С. 322]. К числу таких «семантических примитивов» в классификации А. Вежбицкой относится и субстантив «нечто» [Там же. С. 332].

Смысл (*λεκτόν*) имени собственного (*τὸ ὄνομα*) понимался стоиками как единичное качество, смысл же нарицания или класса имен (*ἡ προσηγορία*) заключался в том, что оно обозначало общее качество: стоики не имели специального термина для обозначения понятия «индивидуальное». Однако, имея в виду класс имен, стоики говорили об общем свойстве, принадлежащем нескольким индивидуальностям (*ἡ κοινὴ ποιότης*), что напоминает понимание Карнапа, который считал смыслы класса имен свойствами особого рода. Стоики предположили, что имя имеют не только материальные предметы, но и процессы духовной сферы. Так, в качестве примеров класса имен (нарицания) они приводили следующие: «человек», «лошадь», «богиня», «гнев». Вопрос о функциональной роли имен стоики связали с проблемой свойств и качеств. Данные примеры иллюстрируют, как взаимосвязаны их представления, связанные с проблематикой физики, логики

и языка. От рассмотрения проблем физических свойств они перешли к проблеме свойств высказываний. Специфика подхода стоиков к данной проблеме изложена в монографии Нилов [399. P. 157]. Следует также отметить, что открытие стоиками функторов не случайно. Их интересовала структура упорядоченного текста – точно так же как и структура пространства. Исследование природы высказывания навело их на мысль о существовании связки «если... то», выявляющей его структуру. Здесь вновь обнаруживается удивительное сходство с рассуждениями китайских философов. Выясняется, что и у них существовало представление о связке «если... то» (цзэ), которая и составляет суть «природы речений». Данное сходство легко объясняется типом философствования, характерной особенностью которого является структурный подход, обусловленный «пространственным» мышлением. Что касается стоиков, то их явно интересовал вопрос о том, что есть реальность и каковы способы ее отображения. На этом уровне рассуждений и выявляется выдающаяся, рационально-указующая роль языка как символа. Отсюда и особое внимание к графике, к порядку следования знаков, выражающих мысль. Такой подход подкреплялся новой парадигмой пространства. Новая онтология рождает и новый язык логики. Хотя Аристотель и «тяготел к такой немой, пространственно-идеографической символике», как пишет В. П. Зубов, но он все же только приблизился к идее графической схемы в логическом доказательстве (метод, как известно, уже практиковавшийся математиками). Отчетливо высказали и применили эту идею именно стоики, которые особенно ценили метод начертания в доказательствах (в выводном высказывании) [160. С. 420].[102]

Еще один логико-лингвистический аспект проблемы смысла связан с фактом рождения теории предложений как таковой. Так, говоря о традиционной парадигме лингвистического исследования, представленной европейской ветвью понимания природы языка, М. К. Петров подчеркивал, что эта ветвь «от Гераклита до наших дней всегда использовала идею всеобщего, то есть подходила к языку с универсально-безличной позиции» [237. С. 59]. Кроме того, М. К. Петров справедливо отметил, что «европейская ветвь "лингвистической парадигмы" использовала идею тождества – противоречия формы и содержания, то есть никогда не теряла из виду водораздел между

формально-логическим и бытийным, означающим и означиваемым, средствами формализации и тем, что формализуется, образуя инвариантную составляющую любых возможных формализаций» [Там же]. Говоря о двух уровнях лингвистического исследования – фонем и предложений, он отмечал, что «значительно менее ясна ситуация с уровнем предложений – высших единиц. И основной виновник этой неясности проблема значения, смысла» [237. С. 61]. Прообраз диссоциированной модели языка в античности представлен подходом Аристотеля, полагавшим в предложении высший предел исследований – конечное выражение смысла [Там же]. Так, по Аристотелю, «категории сказуемости» могут отражать всеобщие определения бытия («сколькими способами говорится, столькими же способами означает себя бытие» [6. Метаф. 1017 а]. Но речь у Аристотеля идет не о смысле, а о значении, и с этих позиций его вывод закономерен. Разграничение понятий «значение» и «смысл» позволяют внести уточнение в слова М. К. Петрова. Речь идет о невыразимости смысла в одном единственном предложении, смысл реализуется лишь в серии предложений, то есть в речи, элемент которой есть высказывание. У Аристотеля же не говорится о смысле.

Действительно, важно то обстоятельство, что «Различение смысла и его фрагмента вводит в представление о смысле характеристику дискретной протяженности целостности – конечную последовательность фрагментов, исчерпывающих смысл» [237. С. 63]. Высказывание, оказавшееся в центре логической проблематики, рассматриваемой стоиками, и демонстрирует эту протяженность в рамках целостности. Понимание данного обстоятельства демонстрирует не только выводной силлогизм стоиков, но в еще большей степени термин для обозначения смысла – λεκτόν. Итак, конечны лишь фрагменты высказывания, а не предложения как таковые. Возникает образ предложения как пространства, способного к расширению. Этот образ мог быть навеян только функциональным взглядом на предложение, ибо «Как функция предложение не завершено: оно содержит в своем составе незаполненные места, могущие быть заполненными словами...» [289. С. 7]. Такое понимание согласуется со стоическим определением пространства как того, что может быть заполнено, но не заполнено.

Таким образом, понятие *смысл*, будучи выведено из сферы чисто грамматической, приобретает характер *всеобщности* как «смысл высказывания». Суть этой всеобщности заключается в том, что смысл перестает быть привязанным к предложению, как в догме Аристотеля, смысл уже не замкнут предложением, как на замок, он отпущен на свободу, прирастая новыми смыслами, каждый раз как бы рождаясь заново. У него нет постоянного местопребывания, раз навсегда заданной ниши, он обитает свободно в пространстве речи, ожидая бесконечного воплощения.

Смысл выделения стоиками высказывания как особой единицы речи могут прояснить рассуждения М. М. Бахтина. Он отмечал, что высказывание является смысловой единицей, представляющей собой «цельную, жесткую структуру» в отличие от слова – единицы языка. И не они (слова) по мнению М. М. Бахтина, являются носителями значения, а «именно высказывания» [87. С. 67]. Для стоиков именно во взаимном соотношении высказываний и в их отношении к действительности открывается их смысл. «Высказывание, – полагает М. М. Бахтин, – всегда пространственно». Оно имеет прямое отношение к действительности, ибо «определяется непосредственно к другим высказываниям в пределах данной сферы общения» [87. С. 318].

Высказывание как явление речевой деятельности и как единица текста интересовало стоиков не случайно. Стоики из высказываний рассматривали преимущественно гипотетические. Гипотетический (термин ὑποθετικός) – то есть лишь касающийся темы, предположительный. Истинность гипотетических высказываний не зависит от реального существования описываемых предметов. Исследование этого типа силлогизмов приближало стоиков к пониманию образа «бестелесного». Гипотетические высказывания ничего не утверждают, они – лишь функция сложных высказываний. Основное свойство этой функции состоит в демонстрации способности сложных высказываний служить инструментом научного познания. Речь идет о выявлении стоиками такого свойства высказывания как способность рождаться заново, выявляя новый событийный ряд. Суть гипотетического силлогизма заключается, по мнению стоиков, в логическом выводе, посредством которого осуществляется об-

наружение элементарного высказывания. Стоики же, почитавшие дедукцию за основу точного знания, сами гипотетические силлогизмы, обозначаемые и термином θέμα «тема», (синонимом к термину ὑπόθεσις), считали инструментом познания, который способен дать новое знание. Но формальный подход, который, безусловно, присутствует в логике стоиков, не следует преувеличивать. Здесь следует отметить ряд аспектов содержательного свойства. Стоики как блестящие диалектики поняли, что высказывание – это динамическая единица, форма существования вечно движущейся мысли. Так Ш. Балли по поводу этого свойства высказывания писал, что речь отличает «стремление служить действию» [82. С. 31].

Только в наше время вновь происходит осмысление такого феномена как высказывание. «В суждении, – отмечает Г. В. Колшанский, – и соответственно в его языковой форме – высказывании структурируется такая связь, которая включает в себя универсальный признак связи "единичное" – "всеобщее"» [138. С. 46]. Ж. Делез справедливо отмечает неправоту комментаторов, усматривающих в гипотетических высказываниях стоиков «простое логическое следование, основанное на принципе тождества», ибо «связь между предложениями, – пишет он далее, – не может быть сведена ни к аналитическому тождеству, ни к эмпирическому синтезу; скорее она принадлежит области значения [сигнификации], причем так, что противоречие возникает не между термином и его противоположностью, а в отношении одного термина к другому» [138. С. 93]. Это, выявляющее структуру значение, соположение одного другому, принципиальным моментом которого является заданность определенным свойством какого-либо множества, элементами которого один-другой пребывают на самом деле, стало фундаментальным открытием стоиков в области не только логики, но и онтологии. Так в логике подтверждается роль категории отношений и, следовательно, основополагающего понятия Стои «со-бытие».

Тот факт, что внимание стоиков было обращено не на слово, а на предложение как элемент языка, не случаен, ибо только на уровне предложения выявляются функциональные свойства. По справедливому утверждению Э. Сепира, с функциональной точки зрения «не представляется вообще возможным определить

слово». К первичным функциональным единицам речи он относит корневой элемент и предложение [273. С. 49]. Кроме того, предложение «выражает предицирование (свойство сказуемости) как особое движение мысли» [321. С. 178]. Углубленное изучение стоиками грамматических категорий, их форм и функций не только не исключало, но, напротив, стимулировало постановку проблем, связанных с предложением, ибо, как справедливо замечает А. А. Потебня, «с изменением грамматических категорий изменяется и целое, то есть предложение» [244. С. 76].

Выход за рамки логики предложений, обнаружение факта существования высказываний подготовило выход на новый уровень освоения не только узко логической или грамматической проблематики, но и подготовило почву для будущих поисков на стыке дисциплин – логики, лингвистики, философии. М. К. Мамардашвили указал на ограниченность подхода к логике Стои, бытовавшего благодаря актуализации Я. Лукасевичем исчисления высказываний, как сути развития силлогистики Аристотеля стоиками. При этом, полагал философ, «богатая историческая традиция в логике исчезает» [220. С. 61]. С ним можно полностью согласиться, лишь отметив, что и подход самих стоиков не был столь узок. Теория языка стоиков – яркий пример того, как сочетание логического и образного мышления способствует рождению новой парадигмы. Стоик Клеанф не случайно сокрушался о недостаточности выразительных средств в арсенале у философов! [SVF II 486]. Интересно отметить, что в китайской философии ставился (и конструктивно решался!) тот же вопрос – создания образов (сян) для преодоления ограниченности естественного языка, – поскольку речения, как утверждалось в «Сицы чжуани», «не исчерпывают всех возможных смыслов» [283. С. 194].

Есть основания считать, что стоики усматривали содержательную связь между понятиями *λόγος* и *φαντασία*, имеющую отношение к проблемам языка. Сохранилось высказанное Зеноном определение геометрии: «У Тавра Сидонского имеется комментарий на Политию Платона, в котором содержится следующее: “Зенон определял геометрию как способность к восприятию воображений, неколебимую разумом”» [467. S. 12]. Разум здесь определяется

как критерий устойчивости указанной способности, вместе с тем, роль самой способности очевидна. Здесь можно упомянуть о существовавшем у Прокла понятии «геометрической материи», которая символизирует неопределенность положения. Эта «материя теоретического теоретизирования, – пишет А. В. Родин, – есть часть, близкая к мнению. Это – воображение. Именно в такой материи разворачиваются пространственные математические образы» [254. С. 10]. В геометрической материи «происходит геометрическое становление и оно связано с неопределенностью "экстезиса", то есть выбора на чертеже» [Там же. С. 19]. Очевидно, что здесь – реминисценция идей Платона, противопоставлявшего становление бытию. В концепции стоиков акцент ставится на воображение как способность, свойственную человеку, которая рассматривается в контексте теории познания.

Существуют еще данные, позволяющие дополнить наше понимание широты стоического дискурса. Так, Л. Клауде ссылается на свидетельство Лонгина, очень важное для уточнения логической концепции стоиков, связанной с понятием *φαντασία* (представление). Лонгин в трактате «О возвышенном», говоря об особенностях концепта «fantasia», утверждал, что «fantasia» это то, что любым путем вызывает мысль, причиняющую речь; язык, полагал он, делает «fantasiai» явными, в то время как сами «fantasiai» приводят язык в состояние существования [366. P. 182]. Еще Дональд Рассел указывал на стоические корни данной доктрины [Там же]. Действительно, Лонгин, а также и Секст Эмпирик, Аэций и Квинтилиан ссылаются в отрывках, посвященных теме представления, на факт безумия Ореста из одноименной трагедии Эврипида. Но известно, что этот факт – любимый пример стоиков, выяснявших, по-видимому, не только вопрос о том, в каком соотношении находятся неадекватное представление (фантасм) и схватывающее представление, но и как вообще представление может дать повод к высказыванию, которое ни истинно, ни ложно. Пример Квинтилиана, источником которого, по-видимому, был Варрон, интересен тем, что он ссылается на картину художника Теона Самосского, который прославился благодаря изображениям на его картинах существующих в воображении Ореста мнимых видений – фурий, преследующих

Ореста. Эти достаточно многочисленные свидетельства и, особенно, те, которые мы обнаруживаем у Квинтилиана, свидетельствуют о том, что, очевидно, идеи стоиков широко обсуждались на страницах трактатов по риторике, истории и теории изобразительного искусства. Свидетельства, которые невозможно игнорировать. Здесь речь идет о решении проблемы переживания художником и передачи им идеальных образов, сформированных из элементов, хотя и взятых из действительности, но не имеющих в качестве прообраза никакой конкретной эмпирической модели. Вместе с тем речь идет и о значении визуальных сигналов. Как отмечал Квинтилиан, художник всегда что-то добавляет к образу, например, Зевса, что позволяет говорить о божественном характере этого образа. Что касается литературного текста, то передача мысли с помощью слов уже есть некое «истолкование, раскрытие смысла (hermeneia)» [Kvintilian. Inst. XII 10.9]. И. Клауде полагает, что идеи стоиков легли в основу отличающейся новизной александрийской теории искусства, представляющей собой альтернативу теории имитации, развиваемой Аристотелем в четвертой главе «Поэтики». «Согласно канонике александрийцев, – пишет И. Клауде, – графическое искусство развивалось прежде литературы или дискурса» [366. P. 184]. Именно в лоне александрийской науки вырабатывалась мысль о том, что «fantasia имеет гораздо большую эвристическую ценность, чем абстракция – и здесь мы имеем нечто совершенно стоическое» [Там же]. Ибо само «существование постигающих представлений и "предпонятий" (prolepsis) выводилось стоиками из существования наук и искусств, трактуемых как особые формы перцепции» [Там же]. Поэтому можно дополнить рассуждения о содержании понятия *prolepsis*, сравнивая его с интуицией.

Таким образом, стоики высказали идею особого, «синоптического» взгляда на мир, ведущую роль в котором играют визуальные (графически представленные) образы и интуиция. И. Клауде призывает пересмотреть современный взгляд, лимитирующий стоическую логику диалектикой, прежде всего, теорией дедукции, отмечая, что сами древние относились к стоической теории иначе. В самом деле, если даже ограничиваться теорией силлогизма, то необходимо определить, что было ее отправной точкой. Ведь не случайно, стоики

так настаивали на постигающем представлении как основном критерии. Рассуждения Квинтилиана об ораторском искусстве, в которых угадываются мысли стоиков и используются их понятия и термины (например, *φαντασία*), особенно интересны в той их части, которая касается методов возбуждения воображения. Чувства или душевные страсти (πάθος) рождаются при участии воображения, позволяющего представить предмет или явление. Воображение же является при наличии такого свойства человеческой натуры как *ἐνάργεια* (очевидность), которая «показывает вещь» [17. С. 448]. Здесь, говоря о значении слова, он ссылается на Цицерона. Сам термин, хотя и встречается у Платона в значении «яркости цветов», но у Полибия служит для обозначения вида, панорамы: «отчетливый вид на Италию» [136. С. 534]. Таким образом, термин, обозначающий вполне сформировавшееся понятие, имеет отношение к представлению о наглядности и становится распространенным в эллинистическо-римскую эпоху. Стоики используют его при обозначении точности доказательств, совместив две плоскости – логического и образного. У Квинтилиана акцент ставится на функцию воображения в культуре речи. Правда, Квинтилиан, основываясь на общих идеях стоиков, производит выводы, диаметрально противоположные: «Возбуждение страстей есть самая сущность и душа речи» [17. С. 441]. Но из опуса Квинтилиана ведь и явствует, что указанные вопросы были дискуссионными. Более того, Квинтилиан сообщает, что он открыл здесь тайны, до сих пор никому из его учителей, обсуждавших проблему речи и образного мышления, не ведомые.

В свете вопроса о соотношении моментов образного и абстрактно-логического в теории Стои обращает на себя внимание и особый интерес стоиков к глаголам безлично-неопределенной формы. Крупнейший лингвист античности Варрон прямо указал на Клеанфа и, особенно, на Хрисиппа как на своих предшественников. Указывая на 4 первичные категории вещей (тело, пространство, время и движение) и упоминая, что им соответствуют и 4 категории слов, он отмечает, что, мол, особое внимание будет обращать на слова, обозначающие «те вещи и явления, которые проистекают в действии, или «соозначают» время» [12. О лат. яз. Кн. 6.1]. Далее Варрон приводит в качестве примеров глаголы в страдательном за-

логе: «sedetur» (сидится), «ambulatur» (гуляется). Немаловажными являются слова Варрона о необходимости «принять во внимание сродство слов». «В этом деле, – продолжает Варрон, – моими предшественниками были Хрисипп и Антипатр» [12. О лат. яз. Кн. 6.1]. В разделе «Причинность» приводился ряд таких глаголов. Здесь можно отметить два аспекта. Первый касается использования стоиками безлично-пассивных глаголов. По точному замечанию Р. Барта, «с помощью грамматических категорий "обозначаются разные формы воображаемого", но суть их одна. Так, в безличных оборотах субъект может себя не обозначить, но это не значит, что он в них не присутствует [84]. Различие проходит по линии степени формализации. Использование стоиками в простых высказываниях безличных оборотов симптоматично и свидетельствует о сознательно поставленной задаче формализации семантических контекстов. Вместе с тем, это совмещалось с интересом к другой форме выражения, что отразилось на разработке вопросов риторики.

Второй аспект связан с апелляцией стоиков к «представлению», «выражению», что подчеркивает импрессионистский характер их мировоззрения, ориентированного на качество как вид события. Ш. Балли пишет по поводу такого мировосприятия следующее: «В выборе между прилагательным и глаголом импрессионист не колеблется: качества для него – это события, происшествия, отсюда вытекает, что при прочих равных условиях глагол всегда более экспрессивен, чем квалификатив; лат. rosa rubet «роза алеет» – выражение более яркое, нежели rosa rubra est «роза алая». В свою очередь, глагол действия «более экспрессивен, чем глагол состояния» [82. С. 191].

Но дело не ограничивается такой частью речи, как глагол, ибо стоики проводили разграничение между прилагательными и существительными, по-видимому, интересуясь их семантикой, что отражено в теории познания. В связи с этим характерно и то, что Хрисипп, по свидетельству Плутарха, употреблял термин *καλότης* для обозначения понятия «красота», вместо τὸ καλόν [136. С. 869]. Термин τὸ καλόν, который обычно использовался в значении «красота», на самом деле представлял собой субстантивированную форму среднего рода прилагательного καλός. Термин Хрисиппа, во-первых,

представлял собой форму существительного, а во-вторых, форму, образованную с помощью суффикса -τητ-, и потому обозначающую качество. Здесь качество выражается через субстантив, а не через прилагательное. Отметим, например, что стоики отождествляют свойство белизны с классом всех белых вещей. Смысл этого отождествления понятен: «Белизна,– приводит аналогичный пример Ш. Балли,– мыслится немного как субстанция» [82. С. 198]. Что здесь важно, так это идея обобщения, которая имеет отношение к ряду чувственных восприятий, как этапу познавательного процесса, ибо как справедливо указывает тот же Ш. Балли, в данном случае речь должна идти о сильном ощущении, порождаемом «исключительным» признаком предмета: «Какое-либо качество предмета проявляется только через представление прежних состояний этого предмета, что предполагает размышление и анализ» [82. С. 190]. Балли приводит пример восприятия свойства белизны [Там же. С. 191]. О том, что «белое» воздействует на воображение и так становится частью представления, сообщается и в разделе теории познания стоиков [SVF II 54]. То, что оказалось в центре внимания Ш. Балли, так это выявляемые в процессе познания особенности восприятия качеств и их выражения в речи. Вместе с тем, здесь имеется еще один уровень понимания, касающийся семантического анализа. Исходя из задач этого анализа, А. Вежбицкая не считает верным традиционное мнение о том, что существительное обозначает субстанцию, а прилагательное – качество (что разница значений именно в этом). Да, полагает А. Вежбицкая, отличие семантически мотивировано. «Но вовсе не значит, что специфику существительных составляет обозначение конкретных предметов, которые можно увидеть и потрогать. Ведь ядерные прилагательные обозначают то же самое (черный, белый, большой, маленький и т. д.). Реальное отличие не в типе референта, а в типе семантической структуры. Отличие существительных (калека и горбун) от прилагательных (больной, слепой) не в постоянстве состояний, а в том, что они зрительно ощутимы. Релевантным следует считать признак важности состояния. Человеческие характеристики имеют тенденцию выражаться скорее существительными (ср. научные понятия), чем прилагательными, если они постоянны, заметны и важны, так как тогда

они составляют достаточную основу для выделения отдельной категории человеческих существ» [106. С. 28]. Вежбицкая констатирует универсальность противопоставления существительных и прилагательных, ибо: «даже если в некоторых языках нет их формального противопоставления, но существует противопоставление семантических структур» [Там же]. Отсюда и итоговое различие: существительные претендуют на категоризацию, а прилагательные – просто на описание [Там же. С. 27]. Данное рассуждение помогает разъяснить смысл введения стоиками категории «нечто» для обозначения высшего рода. Существенным признаком здесь становится не тип референта, а тип семантической структуры.

Наряду с понятием истинного высказывания (понимаемого в формально-логическом смысле), стоики ввели понятие истинных представлений (то есть постигающих). Их стоики относили к тому, что на языке современной науки называется объективными перцепциями, вполне жестко связанными с внешними объектами. Субъективные же перцепции, наряду с памятью, включают в себя и чувственные образы – результаты мысленного воображения (φανταστικόν) или даже призраки (φάντασμα). Представление, возникающее в душе человека – это одновременно и его размышление о природе объекта, представленного чувствами; то есть существует мысленная направленность на перцепции. Эти рассуждения стоиков являются своего рода прообразом принципа интенциональности Ф. Брентано. Эта способность к интуиции и вызывает к жизни второй вид представлений – ложных. Так, в трилогии Эсхила «Орестея» представление безумного Ореста, принявшего Электру за богиню Эринию, одновременно – истинно и ложно. Оно истинно, так как Электра в действительности была, но ложно, поскольку Орест получил представление о ней, как об Эринии, которой на самом деле не было. Данное представление, – говорили стоики, – получено от действительно «существующего», но не в соответствии с ним. Этому обманчивому (пустому) представлению на самом деле отвечает высказывание: «Орест только предполагает, что Электра – это Эриния». Это высказывание, выражающее субъективное знание, лишь частично соответствует объективной ситуации. Рассматривали стоики, – и вновь на примере мифологического

сюжета, – более сложные представления, соответствующие (вместе с объективным восприятием) объекту внешнего мира, но сосуществующие с некоторой перцепцией субъективного свойства, которая логически не совместима с указанной объективной перцепцией. Так, в трагедии Эврипида «Алкеста», Адмет, видя перед собой Алкесту, не поверил этому образу, так как твердо знал, что она уже умерла [20. Против ученых. VII 1. 253–256].

Таким образом, стоики столкнулись (и пытались ее разрешить) с проблемой формализации денотатов эпистемических высказываний с учетом восприятий конкретного человека – проблемой и ныне еще не разрешенной. Пример еще характерен тем, что философы впервые взглянули на миф с логико-психологической точки зрения, соединив мысленное и воображаемое. Так они высказали идеи, актуализирующие логику воображения, как новый предмет исследования. Мимолетное, являясь предметом восприятия, с помощью которого чувство (*αἴσθησις*) мгновенно улавливает молниеносно исчезающие события, вполне может быть познано доказательным способом. Так стоики затронули проблему прагматических контекстов, приобретшую особую значимость в связи с рассматривавшейся ими проблемой речевой деятельности. Такой подход выдвигал на первый план проблему понимания.

Мы полагаем, что они стояли у истоков лексико-семантической идеографии. Современное понимание лексико-семантической системы отражено в попытках создания идеографических схем, отражающих структуру словарей. Эти схемы, безусловно, зависят от общефилософских позиций авторов. Небезынтересно отметить, что «лексический конус» М. Молинер, который как будто отражает абстрактную объективистскую позицию стороннего наблюдателя, представляет идеи, аналогичные стоическим. Для наблюдателя, как он представлен в этой схеме, «безразлично, какой объект перед ним – человек или камень: все равно и то и другое восходят на схеме к «"нечто"» [168. С. 250]. В схеме М. Молинер реальность, отражаемая с помощью языка, символизируется вершиной конуса. Две крайние симметричные точки на вершине этого конуса представляют весьма разнородные объекты, обозначенные лексемами: «дом» и «призрак». Несовместимость разных уровней иерархии налицо,

и создается впечатление нарушения логической последовательности. Но здесь не только проявление неопозитивистской концепции реальности, как полагает Ю. Н. Караулов. Равнозначность объектов может быть объяснена признанием ценности индивидуальных переживаний, что, как мы показали, характерно и для стоиков, актуализировавших пространство представления (воображения). Схеме М. Молинер противопоставлена схема Х. Косареса, в центре которой – человек. Эта антропологическая ориентация данной схемы, по мнению Ю. Н. Караулова, может быть соотнесена с реконструируемой классификацией Аристотеля, которую представил Т. Гомперц. Эта классификация предполагает охват максимума предикатов, которые можно приписать либо вещи, либо лицу. Вопрос, который ставит Аристотель, гласит: «Каков объект, наблюдаемый здесь?» [168. С. 250]. Схема рассуждений Аристотеля известна, она та же, что и при определении категорий, выражающих бытие. Но человек при таком формально-логическом (предикативном) способе классификации, создающем иллюзию антропоцентризма, на самом деле предстает в качестве объекта наравне с другими. Парадоксально, но в схеме М. Молинер, напоминающей схему стоиков, внешне объективистская позиция (человек – сторонний наблюдатель, равнозначный другим объектам) на самом деле представлена как ломающая логику и, вместе с тем, саму субъектно-предикативную схему идея ценности человеческой личности. Внешним наблюдателем при таком подходе становится как раз «человек» в схеме Х. Касареса. «Внешний наблюдатель» в схеме М. Молинер ценен так же, как любой объект, уже потому, что все они принадлежат одному миру. Такой подход не просто выдвигает на первый план антропологию, но предполагает этическую доминанту предлагаемой концепции.

Ориентация исследований стоиков на проблему речи и речевой деятельности (не случайно их интересовали прагматические аспекты языка) доказывает, что они всерьез обратились и к проблеме человеческой активности. Это подтверждается постановкой ими задачи различения диалогических функций различных высказываний. Так стоики рассматривали высказывание: «А жизнь и боль – ужель они не родственны?» [SVF II 186].[103] В нем нет соответствия ситуации пропозициональному содержанию, речь идет

лишь об условии, которое выражает возможность. Поэтому стоики и говорят о том, что подобное высказывание не бывает ни истинно, ни ложно [10. VII 68]. В современной лингвистике принято деление вопросительных предложений в зависимости от ответа, требуемого их формой (общие и специальные или частные вопросы). Таково же деление стоиков. Стоики по существу поставили вопрос о том, какую функцию выполняют вопросительные и иные, такие, как повеление, клятва, пожелание, предположение, обращение, мнимое суждение, предложения. Они тем самым дали функциональные характеристики вопросительных предложений, и основывались при этом на характеристике допустимых их формой ответов. Вся суть подхода и заключается в различии прагматически допустимых ответов. Как показывают современные лингвистические исследования, вопросительные предложения, содержащие модальный смысл, «одновременно представляют собой и условие последующей вербальной реакции, и реакцию на стимул» [102. С. 117]. А именно: на действие предшествовавшего диалога, ибо ответ на вопрос – это часть разговора. Здесь фиксируется важная с эпистемологической точки зрения ситуация: «кажется полезным исследовать не только вопросно-ответные соответствия, но и функцию вопроса по отношению к смысловой структуре предшествующей реплики» [Там же. С. 110–146. С. 117]. Вновь, уже в сфере лингвистики, возникает идея функционального отношения, структурного соответствия системы «вопрос-ответ», стержнем которой является *смысл*. Диалектика в прочтении стоиков предстает не только как способ ведения беседы, но и метод, разъясняющий сам диалог, функции составляющих его высказываний. Отметим, что коммуникативные интенции проявляются в философской литературе римской эпохи (письма Сенеки и размышления Марка Аврелия).

В связи с вышесказанным важен, до сих пор являющийся проблематичным, вопрос о «дейктической» проблеме, то есть о причастности стоиков к открытию указательных местоимений (стоический термин δείξις, лат. аналог: prōnōmen dēmōnstrātīvum). Несмотря на отсутствие прямых свидетельств, позволяющих говорить с определенностью о деталях учения стоиков об указательных местоимениях (термин *δείξις*, лат. аналог: prōnōmen dēmōnstrātīvum), все же

имеются некоторые косвенные данные, свидетельствующие о том, что у философов стоической школы было представление о данном виде местоимений. Так, по свидетельству Дионисия Галикарнасского, «Аристотель выделял три части речи (имена, глаголы и союзы)». Позже, главным образом благодаря руководителям стоической школы, отделившим от союзов члены («ἄρτρον»), их число доведено было до четырех» [4. Дионисий Галикарнасский. О сочетании имен. 2. С. 118]. Как видим, Дионисий отдает пальму первенства в открытии «ἄρτρον» стоикам, но не сообщает, что стоики отделяли и местоимение (δείξις) от артикля. В определении, которое сам Аристотель дает грамматическому члену («ἄρτρον»), имеется в виду именно «союз» [Arist. Poet. 20. 1457 a 6]. Это фиксирует и «Индекс» Bonitz'a [358. S. 93].

Но, существуют и другие свидетельства античных авторов, достаточно определенно говорящие об отделении стоиками местоимений от артиклей и, возможно, об открытии ими δείξις'а. Так, по словам Присциана стоики различали местоимения и артикли (члены), ибо они: «причисляя местоимения к членам, называли их определенными членами, а сами члены неопределенными членами» [4. Присциан II 16–17. С. 70]. О том же самом говорил и Дионисий Фракиец: «Стоики называют также и местоимения членами (при этом считают их определенными)...» [4. С. 133]. Исследователи стоицизма, по-видимому, основывают свои выводы на этих разных точках зрения. Так, Р. Пфайфер говорит о том, что четыре части речи, в том числе и «ἄρτρον», стоики переняли у Аристотеля [432. S. 297]. В то же время, М. Поленц отмечает, что Зенон выделил четыре части речи, среди которых – «ἄρτρον» [435. S. 144].

Даже с учетом добавления самого Дионисия Фракийца в последнем фрагменте, согласно которому значение *δείξις*'а именно как «указания» введено не стоиками: «Аполлодор Афинянин и Дионисий Фракиец назвали местоимения также и указательными членами», следует отметить, что в целом согласно свидетельствам Присциана и Дионисия Фракийца введение дейксиса связано с различением категорий «*определенности/неопределенности*». Это, важное, на наш взгляд, уточнение дополним теми, что сообщает

об указательном местоимении Варрон. Он повествует: «"Называющих частей" – четыре, из них некоторые именуются неопределенными местоимениями "quis, quae" (который), именами нарицательными, собственными, определенными местоимениями (hic). Две средних части именуются именованиями (nominatus), две крайних членами (articuli)» [12. Варрон. О лат. яз. VIII 45]. В другом месте он уточняет функцию указательного местоимения: «Местоимение берется для различения сходного: этот заяц (hic lepus), эта роща (hoc nemus)... Так и другое что-нибудь можно будет присоединить извне, чтобы глубже было видно сходство; и это совсем не будет далеко от природы...» [12. Варрон. О лат. яз. IX. С. 94–97]. В этом фрагменте он конкретно на стоиков не ссылается, но, вкупе с вышеупомянутыми сообщениями, рассуждения Варрона помогают разъяснить смысл «ἄρτρον» в качестве возможного значения *δείξις*'а у стоиков как показателя определенности.

В связи с этим особый интерес представляет также оригинальное мнение И. М. Тронского, которое он высказал относительно понятия «ἄρτρον» у стоиков. И. М. Тронский отмечает следующее: «Этот последний термин, встречающийся уже у Аристотеля, стоики применяли к местоимениям и к определенному члену. Весьма вероятно, хотя прямо не засвидетельствовано, что четыре части речи соответствовали четырем категориям стоической логики. 1) субстрат – «"член", бескачественное родовое понятие; 2) существенное качество – "имя"; 3) случайная принадлежность – "глагол"; 4) случайная принадлежность, связанная с отношением к чему-либо другому – "союз"» [307. С. 26].

Замечание И. М. Тронского ценно, поскольку затрагивает саму суть учения стоиков и задает возможное направление поиска. Так возникает вопрос, что понимать под первой категорией – местоимение или артикль? Поскольку речь идет о частях речи, то, стало быть, имеется в виду местоимение. Но источники сообщают о том, что отделенные от «члена» местоимения отличаются признаком определенности, а Варрон даже уточняет смысл этой определенности, а именно: актуализируется момент индивидуализации общего родового понятия. Таким образом, первая категория в схеме стоиков (ὑποκείμενον) может быть только артиклем, который стоики

в качестве показателя рода, по-видимому, относили к разряду неопределенных понятий (пример слова «ворон»). Категория рода требовала разъяснений на уровне семантики. Если к этому добавить, что стоики (в философском смысле) выделяли в качестве наивысшей категории (возвышающейся над родом) понятие *нечто*, выражавшееся неопределенным местоимением «τὸ τί» [SVF II 329–335], то они вполне могли (уже в рамках теории языка) противопоставить артиклю как показателю неопределенности указательные местоимения (определенные члены), предназначенные, по словам Варрона, «для различения сходного». Таким образом, у стоиков на фоне их представлений о языке фиксируется выделение понятия «неопределенное» в особую форму сознания – категорию.

Неопределенный артикль может служить для обозначения любого элемента абстрактного множества, являясь по сути дела его символом. Поэтому внимание стоиков к неопределенному артиклю свидетельствует о зарождении в недрах стоицизма того типа мышления, ориентированного на символизацию, который станет впоследствии характерным для христианской эпохи. Формировалось понимание слова, выступающего в качестве символа-знака, прежде всего, именно как смысла. Лектон выступал как символ; этот символ – важный элемент эллинистической культурной парадигмы. Классическая древнегреческая философия, для которой любовь к мудрости была превыше всего, в лице Платона предприняла поиск связи вещи с идеей; стоики же искали и нашли эту связь в слове, точнее, в смысловом его ядре – лектоне. Вместе с тем у стоиков это еще не *символ* в полной мере. По-видимому, верно, что не было единства *идеи* в их понимании с содержательными формами концепта *lekton*, но существенно важно, тем не менее, что они были, по глубокому замечанию В. В. Колесова, «озабочены моментом выхода из концепта в образ и развитием образа в понятие» [182. С. 390].

Гипотетически можно предположить, что и понятие «определенное» выражалось в выделении дейксиса (δείξις) в качестве особой части речи. Подтверждением гипотезы может служить следующее. В корпусе фрагментов стоиков, собранных Арнимом, наряду со значением «ἄρτρον» = артикль (у Диогена Вавилонско-

го) [SVF III 22] находим явное значение «ἄρτρον» = местоимение (у Хрисиппа). Здесь речь идет о частях речи, присутствие которых способствует возможности семантически отделить определения от понятий: в определениях, считал Хрисипп, «мы нечто уточняем с помощью членов, союзов и других поясняющих частей речи» [SVF II 174]. Уместно вспомнить слова Э. Кассирера «Путь языка состоит в том, чтобы покинуть состояние относительной неопределенности» [174. С. 194].

Следует отметить, что указательные местоимения, смысл которых заключается в том, что они не присваивают никаких свойств предмету, но при этом не просто указывают, что употребление дейксиса «предполагает актуальное соприсутствие данного объекта» [101. С. 148]. Косвенно это определение соответствует стоическому пониманию, для которого характерна сама идея сосуществования, что отразилось и на специфике терминологии (прежде всего, на употреблении самого глагола παρυφίστημι – сосуществовать, сопутствовать) [SVF II 507]. Здесь возникают и аналогии с пространственными ассоциациями и с теорией отношений, развиваемой стоиками в разделе физики. Еще более отчетливо «дейктический» аспект выступает в теории пропозиций.

Достаточно уверенно можно говорить о том, что понятие *δείξις* стоики употребили при классификации простых высказываний (*τὸ ἀξίωμα*), разграничив «определенные», «неопределенные» и «средние». Стоики уделяли внимание дейксису как наиболее наглядной пропозиции, которую они обозначали термином καταγορευτικόν (указательное); и эта пропозиция имела вид «Этот гуляет» [SVF II 204]. Это побуждало обращать внимание на указательные и личные местоимения, что, следовательно, может служить дополнительным доводом в пользу приближения стоиков к теории грамматического дейксиса. Так определенное высказывание: «Такой-то сидит» содержит указание на конкретное лицо. В этих примерах, помимо признака «различения сходного» из упомянутого выше примера Варрона, был актуализирован концепт «индивидуальности» [63. Sext. Emp. Adv. Math. VIII 6. 97= SVF II 202 a, 205]. Кроме того, «указание» стоики использовали при обозначении существующего в настоящий момент – «наличного бытия» (*τὰ ὑπάρχοντα*) [SVF I 60,

519]. На временной аспект семантики простой пропозиции стоиков указал Э. Лонг [412. P. 93].

По-видимому, дейксис мог интересовать стоиков не только с точки зрения его грамматико-синтаксической функции. Как впервые отметил Ч. Пирс, дейксис «близок по значению указательному жесту» [427. P. 110]. Он также обратил внимание на дейксис как особый вид знаков, который «приводит в действие механизм наблюдения, устанавливая тем самым реальную связь между сознанием слушателя и обозначаемым объектом» [Там же]. В связи с этим следует особо отметить внимание Стои к символике жеста. Уже у эпикурейцев жесты рассматривались в качестве первичной формы коммуникации, предшествовавшей звуковой речи. Лукреций, исследуя вопрос о стадии жестов в истории языка, доказывал врожденный характер основы человеческой речи: «Так, по крайней мере, в индивидуальном развитии человека эпикурейская теория усматривала переход от жестов к звукам в качестве средства обозначения предметов и вместе с тем изменение функции самих звуков – от спонтанного выражения эмоции к интенциональному обозначению вещи» [111. С. 78].

Тем более заслуживают внимания редкие свидетельства использования стоиками жестов. Сожаление Клеанфа о том, что философия не имеет выразительных средств, наподобие тех, которыми в виде мелодии и ритма обладает искусство [SVF I 486], может разъяснить стремление стоиков к использованию жестов: они прибегали к жестам, расширяя возможности языка философии с одной стороны и разнообразя способы коммуникации – с другой [SVF I 75, 286, 292, 307]. Особое значение стоики придавали жестам, выступающим в функции объяснения в теории познания [SVF I 66; II 85]. Пример гимнастического упражнения как жеста, приводимый Хрисиппом, глубже по значению, чем просто дидактический прием. Речь идет о разъяснении специфики самого процесса познания: душа, воспринимающая внешний образ, дает одобрение (συγκατάθεσις) только «постигающему» представлению и лишь при условии совместности действия. Выбор душа осуществляет как бы в актуальном присутствии, удостоверяя наличие именно этого представления. Кроме того, здесь выражена идея возможности передачи информации не только с помощью сенсорных и вербальных «потоков», но и на уровне невербальном, вы-

ражающемся в форме бестелесного смысла (λεκτόν). Таким образом, в концепции Стои выявлена семантическая функция жеста.

Вместе с тем, выполняя дидактическую функцию, жест мог быть способом убеждения. Римский стоик Марк Аврелий, утверждавший, что «жизнь это убеждение», призывал вызывать убеждение (ὑπόληψις) в другом человеке [40. V. 28]. Убеждение имеет прямое отношение к истинности ценностных установок, которые, в конечном счете, определяют поступок, поведение человека в обществе. При этом стоики уточняли: важен не сам по себе поступок, а то, как он совершен [22. Сенека П. 95. 40]. Пример поступка-жеста Туберона – красноречивый пример того, как жест эволюционировал на римской почве, приобретя нравственно-дидактическую функцию. Так жест, оказываясь в сфере действия этической аргументации, становится предпосылкой коммуникативного характера. В существующих работах, посвященных роли жестов в системе коммуникации, отмечается, что «Язык жестов это язык тела в системе невербальной коммуникации... Эти жесты восполняют недостающее звено устных и письменных текстов» [192. С. 170]. При этом выявляется культурно-исторический аспект коммуникативной функции жеста как в античную эпоху, так и в средневековье[104]. Так, например, в средневековой культуре «жесты были прочным звеном, соединяющим человеческие воли и человеческие тела, а человек рассматривался как единство души и тела, связанных динамическим отношением» [192. С. 171]. Данные наблюдения небезынтересно сопоставить с той ролью, которую жесты играли в концепции ранних стоиков в связи с их акцентированием проблемы телесности и динамики речи. Эта актуализация динамического отношения, проявляющегося не только в самой форме высказываний, их изменяющейся структуре, но и отраженного в символике жеста, весьма характерна для мысли стоиков и может быть рассматриваема как прообраз, выступающий первоначально (в эллинистическо-римскую эпоху) в философском контексте, будущей культурной парадигмы Средневековья. Существенным обстоятельством является то, что «жест это невербальный способ убеждения» [329. С. 190].

Для стоиков, с их стремлением к точности и краткости выражений, жест был предпочтителен как наиболее краткий способ передачи информации. В этой связи можно упомянуть о молчании,

демонстрируемом философом. Этот жест, служащий выражением невозмутимости философского самосознания, независимости мудреца, в переносном смысле можно понимать и как символическую форму сжатия речи, ибо стоики избегали многословия с целью поиска краткости и точности выражений [SVF I 328]. Так, Зенон, основатель стоицизма, продемонстрировал даже такой кратчайший жест в качестве способа убеждения как молчание [SVF I 284]. Наряду с этим, жест, будучи выражением идеи пространственной символики, есть средство визуализации смысла. Он выступает как знак, обретший предметную форму. Сохранились лишь названия сочинений, посвященных «дейктической пропозиции» и графической схеме как доказательству [SVF II 15].

Таким образом, параллельно с исследованием простых пропозиций у стоиков наметился подход к вопросу о грамматико-синтаксической функции дейксиса. Стоическое понимание жеста как невербального способа передачи информации укладывается в рамки созданной ими концепции знака (*σημεῖον*), включающей и способ графического изображения логического правила вывода. Еще один аспект понимания жеста связан с семантикой процесса познания. Так, в свете мысли Э. Кассирера о жесте как «символе пути превращения дейктической функции в аподиктическую», жест у стоиков имитирует путь познания от каталептического представления (фиксация качественной определенности субстрата) к доказательству (выражение «формальных соответствий») [174. С. 113].

Наряду со своеобразием лексики, сформировавшейся в рамках лингвистического учения стоиков и свидетельствующей об эволюции философского языка, и, как следствие этого,– особенностях самой рефлексии, обращает на себя внимание присутствие в их концепции и невербальных контекстов. Стоики, которым не чуждо представление о том, что в современной науке называется «сенсорным» и «вербальным» потоками, об их взаимообусловленности, теперь изучали высказывания, логическая структура которых не ясна. Обнаружив существование неопределенных высказываний, они обратились к семантическому анализу представлений и способов их выражения не только в языке. Таким образом, интересы стоиков охватывают пределы довербальных и невербальных семантических структур.

ГЛАВА 4. ЭТИКА

4.1 КОНЦЕПЦИЯ «οἰκείωσις»: СМЫСЛ ИДЕИ ВСЕЕДИНСТВА И КОНЦЕПТ «СРОДСТВА»

Этика стоиков может быть понята лишь с учетом специфики их антропологии. Радикальный поворот стоиков к проблеме человека – факт для античности значимый сам по себе, – требует специального рассмотрения. Как заметил М. Бубер, человек у Платона – «гость на чужбине», а у Аристотеля – лишь «вещь среди вещей мира» [100. С. 13]. Существенным элементом антропологии Стои является учение о душе. На формирование взглядов стоиков о душе не могло не повлиять учение Аристотеля, которое представляет собой, по его же словам, лишь предварительное рассуждение. Поэтому важно сравнить представления стоиков, их подход с функциональной точки зрения, с рассуждениями их великого предшественника. По Аристотелю, состояния души (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) неотделимы от природного вещества (τῆς φυσικῆς ὕλης) живых существ, подобно тому, как мужество и страх причастны (ὑπάρχει) ему, поэтому психические явления он рассматривал как имеющие отношение к природе и включал в раздел наук о природе [37. О душе. А 1. 403 b, 19]. И сама душа неотделима от тела, – заключает он [35. В 1. 413 a, 5].

Аристотель называл два существенных признака души, отмечавшиеся уже древними, – движение и ощущение. Сам же он считал, что душа, являющаяся началом движения самодвижущегося существа, сама по себе неподвижна. Даже если она движет сама себя, то и сама могла бы быть приведена в движение (καὶ αὐτὴ κινοῖτ' ἄν...) [37. О душе. А 3. 406 b. 12 S. 26]. Сравнивая движение души и тела и используя при этом метод аналогии, Аристотель подчеркивал особенный характер этого движения: «тело движется перемещением» (τὸ σῶμα κινεῖται φορᾷ) [37. О душе. А 3. 406 b. S. 26]. в другом месте, отмечая такое свойство души как способность содействия перемещению тела, он скажет: «движение у живых существ в отношении места (κατὰ τόπον) – от души (проистекает)» [37. О душе А. 5. 411 a. 30. S. 56]. О перемещении в отношении места Аристотель говорит

и в других местах, используя термин «τόπος» [37. О душе. A 5. 411 b. 20. S. 58]. Таким образом, в учении о душе, как и в физике, в которой речь идет о телах, он признает только такой вид движения как перемещение с места на место. Но здесь у Аристотеля – противоречие, ибо он отрицает телесность души.

Отвергая аргумент, что душа есть тело, Аристотель приводит тот довод, что в одном и том же месте (само это слово в тексте опущено, но ясно, что он исходит из концепции связи тела и места) не могут находиться два тела. Задачу Аристотель видит в том, чтобы вывести состояния (τὰ πάθη, нем. Affekte) и действия (τὰ ἔργα) души [37. О душе. A 4. 409 b. 15. S. 44]. Здесь у Аристотеля только намечен путь к выявлению функций души, определяющих ее активность. Будучи неподвижной, душа обладает движущей способностью. Говоря о сущности этой способности, Аристотель подчеркивал: «душа движет живое существо посредством какого-то предвыбора и умозрения» (διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως) [37. О душе. A 3. 406 b. 25. S. 28]. Уже здесь появляется идея выбора, которую впоследствии разовьют стоики.

Для определения души Аристотель прибегнул к понятию «энтелехия». Так, он отмечает: «Если следует назвать нечто общее для всякой души, то это, пожалуй, – первая энтелехия наделенного органами естественного тела» [37. О душе. B 1. 412 b. 5. S. 62]. И в качестве таковой она есть единое и бытие (τὸ ἕν καὶ τὸ εἶναι) [37. О душе. B 1. 412 b. 10. S. 62]. Сущность топора (естественного тела) заключается в «бытии топором» (τὸ πελέκει εἶναι), и это-то бытие есть его душа. Второй пример, приведенный Аристотелем, касается такого органа, как глаз, и из него следует, что сущность философ уподобляет основной функции этого органа, а именно зрительной. Таким образом, оба примера неравнозначны. в первом случае Аристотель подтверждает сформулированное им определение души как энтелехии, которая в качестве таковой представляет собой единое и бытие одновременно (хотя позже он и отмечает функциональное назначение топора – раскалывание, как и для души, – бодрствование), а во втором сущностью органа объявляется ее основная функция. в этом пункте можно отметить противоречивость рассуждений Аристотеля, предлагающего не концепцию, но лишь, по его соб-

ственным словам, определение, данное «в общих чертах». Будучи вынужден говорить о функциональности души, в чем его несомненная заслуга, он, вместе с тем, не может уйти от основного положения своего учения, которое ориентировано на идею неизменности сущности, на понимание цели как конечной причины и на повелевающий характер разумной способности, выступающий в качестве императива. Б. Инвуд обратил на это внимание «Складывается впечатление, – пишет он, – что Аристотель намеренно приписывает характер императива одному рациональному моменту, оставляя без внимания иррациональный» [391. P. 18]. Так, по Аристотелю, разум предписывает (κελεύει). Он основывается на мнении, что «ум весь правилен» (греч. πᾶς ὀρτός ἐστιν) [37. О душе. Г 10. 433 a 25. S. 194].

По Аристотелю знание всегда нацелено на общее, а общее находится в душе. Поэтому «мыслить» – это то, что находится в нашей власти, а «ощущать» – не в нашей, ведь для последнего должно «существовать ощущаемое» (ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν) [37. О душе. В 5. 417 b. 24–25. S. 94]. На наш взгляд, здесь обнаруживается тот отправной пункт, начиная с которого стоики предприняли рассуждения о многоуровневом процессе познания, начинающемся с ощущений как функций души, а затем задались вопросом о природных и человеческих основах нравственной позиции.

Рассуждая о мыслительной способности и полагая, что ум и постигаемое умом «имеют нечто общее» (τι κοινὸν ὑπάρχει), Аристотель утверждал, что у того, что существует без материи (ἄνευ ὕλης – то есть у бестелесного?), мыслящее (τὸ νοοῦν) и мыслимое (τὸ νοούμενον) – суть одно и то же [37. О душе. Г 4. 430 a. 5. S. 170]. По-видимому, Аристотель не различал само мышление и его содержание. Такое различение впервые провели стоики, заговорив о смысле.

Рассуждения стоиков о душе демонстрируют единство их концепции, нацеленной на функциональный подход: хотя они являются частью тела теории познания и составляют фундамент антропологии, их следует рассматривать и в контексте физики, ибо выше мы показали, что ранние стоики, будучи монистами, создали учение о мировой душе (pneuma), связывая ее с понятиями «телесное» и «действие» [SVF II 879]. Аэций свидетельствует: «Стоики счита-

ли, что душа – разумно-пламенная» [43. Dox. Graec. Fr. 4.3]. Учение о душе соотносится с концепцией континуума, ибо способности души зависят от качеств пневмы. Особенно показателен пример со зрительной способностью, которая обусловлена конусообразной формой и движением зрительной пневмы (πνεῦμα ὁρατικόν), взаимодействующей с предметами в пространстве [SVF II 869]. Возникает представление об общем пространстве. Здесь выражен гносеологический аспект: то, что непосредственно доступно зрению, – воспринимается само по себе. в санскрите, например, понятие «перцепция» передается термином (pratyaksa), означающим «перед глазом», то есть «прямое знание» [152. С. 122].

Важность выявления «зримого» для познания у стоиков заставляет вспомнить аналогический метод, практиковавшийся досократиками. у Парменида «истина», как гносеологическое понятие отождествлялась с бытием. Это свойство «зримости» чрезвычайно характерно. Рудимент такого понимания фиксируется даже и в содержании современного китайского иероглифа «shi» (ши). Это – корень слова, означающий «наполнять», но выражающий много смыслов, среди них: «факт», «реальность», «истина» [179. С. 187]. То есть здесь, как и у элеатов, истина и бытие отождествляются. Характерно само изображение иероглифа в виде наполненного мешка, олицетворяющего полноту бытия. При этом философские построения у китайских философов дополнялись соответствующими положениями моральной доктрины. Немаловажен и второй аспект идеи «зримости», в частности, стоического понимания границы тела как чего-то зримого, а именно фиксация самой способности к действию. Здесь мы также можем провести аналогию с представлениями китайских философов. Причем специфика выраженного здесь понимания тела тем более выходит за рамки эпистемологии и оказывается в сфере этики. Так, критерием истины для китайцев является действие человека и, в конечном счете, его жизнь. Эта прагматическая направленность мысли отразилась в философской лексике. Соответствующий иероглиф shēn (шэнь) обозначал «тело» и одновременно «жизнь» и «положение человека». Синонимичен ему иероглиф sheng (шэн), означающий «жизнь», «существование». Здесь, по-видимому следует усматривать не просто слабость идеа-

лизирующей функции познания, а определенную, продуцируемую (сознательно или бессознательно) направленность на эмпирическую фактологию в строгом соответствии с культурно-историческими условиями и задачами познания. Смыкание эмпирического и теоретического уровней познания (почти до отождествления) было характерным явлением для китайской философии. Это объясняется тем, что социально-практическая функция стала главной в этике китайцев. Поэтому доказателен мог быть только поступок, «зримый пример». Что же касается стоиков, то без сомнения, они сознательно стремились дополнить доказательность мысли философией действия, поступка. Здесь речь должна идти не о слиянии уровней познания, а о дополнении одного другим. Но и в случае китайской философии, и в случае стоической результат достигнут один: гносеологическая проблема превращается в морально-этическую. Так «истинное» как гносеологическая категория превращается в этическую категорию «правильного».

По мнению стоиков, и тело, и душа состоят из частей, причем части тела равноценны, а души – нет, и общее состояние души зависит от соотношения всех частей, и, в особенности, от отношения второстепенных к ведущей части души [43. Dox. Graec. Fr. 4.4]. Древние авторы сообщают, что стоики душу помещали в сердце [Dox. Graec. Fr. 5.6]. Выбор стоиков в пользу кардиоцентризма не был случайным, их рассуждения опирались на авторитет ученого Праксагора, утверждавшего, что нервы имеют свое начало в сердце. Кроме того, мысль о расположении души в области сердца связана у стоиков с мнением о продвижении звука из области грудной клетки к голове. в этом – их стремление исходить из «законов» физики и выдвигать на первый план явление движения тела, ибо звук – телесен. Учение стоиков о функционировании души также содержит догадку о передаче нервных импульсов от периферии и обратно, что напоминает прообраз рефлекторной теории психических процессов.

Еще более важно, что это связано с идеей представления, возникающем в душе и его трансляции на поведенческую активность человека, что само по себе уже выходит за рамки учения о душе, теории познания и оказывается в пределах этики. Принято называть стоиков наследниками идей Гераклита, Однако причина, а значит,

и смысл их заимствований у великого философа древности до сих пор остаются невыясненными. Между тем, внимание стоиков к Гераклиту не случайно. Их привлекали два момента. Первый кратко обозначил в своей монографии Ф. Х. Кессиди: «Идея Логоса Гераклита явилась результатом критики мифоса» [175. С. 303]. Второй отметил Э. Кассирер: «На границе между космологической и антропологической мыслью стоит Гераклит... он понимает уже, что проникнуть в тайну природы, не раскрыв тайну человека, невозможно» [172. С. 6]. Для стоиков характерна мысль о том, что исследование природы и постижение человека лежат в одной плоскости понимания. Концепцию человека стоиков невозможно рассматривать в отрыве от их воззрений на природу, и когда они говорят о природном свойстве, то имеют в виду природу мира и природу человека. в этом тоже можно видеть сходство с представлениями досократиков, со свойственным им образом мира, ибо «Гилозоистические концепции природы у досократиков одновременно выступали как натуралистические концепции человека, включая человека в органическую природную связь» [147. С. 7].

Поскольку идея единосущности природы и человека, хотя и в разных формах, но была одинаково свойственна и стоицизму и китайской философии, то имеет смысл провести аналогию. Полнота китайской письменной традиции, имеющей много родственных черт со стоицизмом, помогает разъяснить недоговоренности стоического учения и выявляет принципиальные элементы типологического сродства форм философского дискурса (различных культур). в китайской философии бытовало глубокое понимание сущности мира как состоящего во внутреннем единстве с человеком. Это отражено и в терминологии. Термин «тянь» (небо) может означать природу целого (универсум) и природу отдельного человека. Эта мысль звучит в следующем, например, высказывании: «Великий человек, следующий своему великому телу (да-ти)» [178. С. 143].[105] Из этого положения выводились этические нормы. Здесь возникает и идея «природного» как телесного. Так, по мнению Мэнцзы и Чэн Хао, единое тело субъекта и объекта «являлись необходимым условием правильного морально-психологического состояния человека» [Там же. С. 142]. Это состояние квалифицировалось как

гармоничное состояние и именовалось «лэ» (радость). у стоиков тоже *телесное* выражает доминантную идею интегрального состояния всего существующего в космосе (на небе и на земле). Признание значимости уровня телесности и ее интерпретации в стоицизме – это та черта, которая, сближая стоицизм с китайской традицией, отделяет интеллектуальные интенции стоиков от более поздней европейской тенденции преодоления телесных форм, выразившейся в христианстве. Как справедливо отмечает А. И. Кобзев, «для европейца тело всегда – объект, а для китайца – субъект».[106] Это представление китайских философов о теле-субъекте передает термин «shen» [Там же.].[107]

Выявление сущности «телесности» полнее раскрывает и смысл понимания стоиками «души» и «духа». в концепции Ранней Стои при обобщенном, «паненическом» взгляде на мир неизбежно выстраивается ряд «тело – душа – дух», который соответствует триаде уровней общей природы: «структура, природа, душа». Термин «душа» здесь описывает антропологический уровень. Стоики первыми попытались разрешить антиномию души и духа в сторону их примирения. И сделали они это благодаря иному, чем прежде взгляду на взаимоотношение души и тела. Античная традиция их противопоставляла. Стоики, в учении которых душа проявляется на всех уровнях бытия, попытались сблизить ее с телом. Они повторяли мысль о сочувствии души и тела друг другу. Так выражалась идея душевности тела. Такое понимание соответствовало общему принципу стоицизма, согласно которому все существующее – равноправно и, обладая связанностью, «сочувствует» самому себе [SVF II 473]. Эти рассуждения существуют в пределах учения о пневматическом континууме.

В этом пункте стоики доводят до логического конца учение Эмпедокла о предельном состоянии стихий. По свидетельству Ипполита, это состояние напоминает картину мирового пожара стоиков [270. С. 100; Dox. Graec. 558]. Суть сходства, подчеркиваемая Ипполитом, – в достижении стихиями особого состояния тождества в единой стихии огня. Главное в этом тождестве заключается в особо тонкой природе этого огня – эфира, который духоподобен. Вместе с тем, «путь вверх» в мире Эмпедокла приводит к утрате

физических признаков (тел и свойств) [270. С. 101]. в модели мироздания стоиков не только присутствуют физические характеристики, но вводятся и чисто психологические параметры, актуализируется антрополого-этический момент. Идея континуальности мира физического здесь существенно дополнена темой психического состояния, а именно: страдания, которое постоянно присутствует в мире (это то начало, которое сокрыто в самых его недрах, и, согласно стоикам, испытывает, претерпевает, как претерпевают душа и тело). Страдательное начало как выражение какого-то несовершенства, получает развитие, приобретая в концепции Стои новый оттенок сопереживания, сочувствия (предполагается к кому-либо или чему-либо другому). Обычно «переживание» в греческом языке употреблялось в значении проживания (длительности жизни, перемещения во времени, βιοῦν от греч. глагола βιόω проживать). в IV в. до н. э. широко употребительными стали выражения βιωτικά «житейские дела» (практически-этический оттенок у Секста Эмпирика), τὰ βεβιωμένα пережитое (психологический оттенок у Демосфена, Лукиана). у стоиков, наряду с данным акцентом актуализируется еще и момент совместности жизни, протекающей в одном общем пространстве, в истоках которой содержится это свойство испытания (*τὸ πάσχον*, термин стоиков), сочувствия, со-переживания. Не случайно глагол *ὑφίσταμαι* (медиальная форма) использовался наряду с πάσχειν (в значении и «страдать», и «брать на себя»). Стоики употребили его в новом значении «существования», как специфической характеристики бытия – пространственно-временного континуума, ибо все, что есть, оно не просто пребывает, а имеет особый статус претерпеваемого (переживаемого), взятого в его соотношении со всем окружающим. Как и у Эмпедокла, здесь присутствует представление о том, что физическое развитие и нравственное состояние соотносятся в мировом целом. у стоиков, на наш взгляд, даже еще более четко проводится идея наличия общих корней у физического и нравственного бытия. Здесь этика не замещается всецело физикой, как то было у ионийцев. у стоиков, как и у Эмпедокла, акцент ставится на качественно разнородные начала. Таким образом, как будто проводится дуалистический принцип. Но попытку избежать дуализма демонстрирует стремление стоиков

разработать учение о пневме, ориентированное на идею целостности. Общее мировое пространство в понимании стоиков обладает характеристиками и телесности, и бестелесности. Душа, как выражение дыхания-жизни, является неуловимой границей между телесным и бестелесным (так же как и эфир у Эмпедокла выполняет роль той грани, которая отделяет «телесное» от «бестелесного»). Так душа приобретала альтруистический оттенок со–чувствия, со–участия, со–отношения, оказываясь тем самым в плоскости существования «другого», «не-Я» (тела). в классической философии душа не понималась одновременно телесно и целостно, для стоиков же (а они выражали идею, свойственную античному миропониманию уже конца IV века до н. э.) характерно новое, обобщенное восприятие целостности и телесности. Как отмечает А. А. Тахо-Годи, по Исократу, душа и тело одновременно претерпевают свои истинные состояния [301. С. 289]. Такого рода рефлексия нацелена на подчеркивание личностного начала, что приближало к пониманию личности как истинной целостности.

Такое понимание статуса души в мире не могло не сказаться на положении соотнесенного с ней духа-разума. Он в картине мира, предлагаемой стоиками, обладает всеми чертами «душевности» и даже «телесности», поскольку явным образом связан с пневмой-огнем. в философии Ранней Стои дух усмирен душой, но уже в Средней и, особенно, в Поздней, он вновь возвращает утраченные было права и претендует на то, чтобы эгоистически возвысится над душой и телом в мире. Смысл стоического взгляда на единство души и тела и, в конечном счете, тех следствий, которые из него вытекают, проясняет высказывание представителя неоэкзистенциализма Н. Аббаньяно о перевернутом вверх ногами пантеизме, согласно которому: «Не душа в теле, а тело в душе» [69. С. 286].[108] Стоики апеллируют к умозаключению по аналогии: из факта существования здоровья тела заключают о факте здоровья души. в европейской традиции тело рассматривалось в его отношении не к душе, а к разуму, и противопоставлялось сознанию. Фомой Аквинским и стоиками высказаны диаметрально противоположные идеи о соотношении тела и души. Так Фома заявлял: «в теле человек подобен неодушевленным предметам» [Сумма теологии. 1. 96].

У китайцев заметна та же, что у стоиков, мысль о родственности души телу, но ярче обозначены персонифицирующие нотки: «Нет ничего ближе к человеку, чем его собственное тело» [178, С. 146]. Существенным здесь является и аспект соотнесенности телесности и нравственных качеств. А. И. Кобзев отмечает характерную черту: в китайской философской традиции основанием для различения тела и души выступает «не сознание, а долг-справедливость» [178. С. 148]. Не вызывает сомнений признание телесности таких качеств, как «гуманность», «долг», «справедливость» в китайской философии. у китайских философов «долг-справедливость имеют начало в правильном облике тела» [Там же]. в природном доминирует телесное. в то же время телесность соотнесена с нравственными качествами. Анализ понятий тела и души в китайской философии очень тонок. Представления об их соотношении передает сочетание «shen» с «xin» (сердце), причем термин xin всегда сочетается только с shen, означая способность чувствования, термин же «hun» (душа) сочетается с ti, символизируя отсутствие аксиологической оценки [300. С. 300]. в стоицизме – та же странная направленность мысли: двоякой способностью телесного стоики объясняли наличие разнообразия в мире. у стоиков, например, душа телесна, поскольку она есть особо организованная структура материальной пневмы. Отличие проходит по линии персонификации: для китайцев тело это личность, хотя вместе с тем здесь тоже присутствует идея неразличения души и тонкой пневмы. Именно в этом пункте обнаруживается унифицирующая роль природы как универсального начала. Актуализация телесности означает выявление доминанты природного начала в универсуме у китайцев природа является принципом универсализации, ибо различие качеств проистекает из различной природы людей, а не из их индивидуальных особенностей. Та же «природная» составляющая и в мысли стоиков. Таково структурное начало природного всеединства. Но каковы содержательные элементы природной доминанты в ее соотнесенности с началом человеческим в концепции стоиков?

4.2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СТОИКОВ О ЦЕЛИ, ЦЕННОСТИ И ОБЩЕМ БЛАГЕ В КОНТЕКСТЕ ИДЕИ «СРОДСТВА»

Безусловно, главной идеей стоиков становится мысль о всеединстве: «Начиная от ранних стоиков через всю античную философию до Плотина и Прокла, идут эти попытки построения метафизики всеединства» [158. С. 180]. Пантеизм действительно выступает здесь как выражение всеединства (πᾶν καὶ ἕν). Но в мировоззрении Стои существовало и нечто особенное. Суть природы в понимании стоиков не только в том, что она рождена (греч. φύω) и потому естественна, но и в том, что она преисполнена родственных уз, придавая всему существующему свойство *сродства* (греч. οἰκείωσις).[109] Стоики задались вопросом о природных и человеческих основах единства, что существенно для определения фундаментальных принципов нравственности.

В связи с этим представляется важным рассмотрение вопроса о проявлении идеи всеединства, отраженной в концепции стоиков и как будто связанной с представлениями о соотнесении качественных различий и непрерывных серий в Космосе. Кроме того, рассматривая проблему взросления человека, стоики должны были столкнуться с необходимостью поиска общего начала, свойственного ребенку и взрослому. Этим началом, как обычно полагают, стоиками был признан разум. у разумных живых существ, по мнению стоиков, как отмечает А. А. Столяров, их ἕξις тождествен λόγος'у [SVF II 120, Diog. L. VII 86; Cic. De fin. V 42]. Показателен здесь термин ἕξις, который имеет значение *структуры*. Ранние стоики по-видимому искали элементы разумного начала и у животных, вместе с тем, они признавали присутствие бессознательного начала у животных и детей (ὁρμή). Поэтому существовала проблема последовательного проведения идеи разума с целью объяснения перехода на новые ступени развития всей природной иерархии. в самом деле, при понимании природного как изначально разумного проблема снималась [SVF III 163–164]. Но при этом следовало отказаться от признания наличия иррационального начала у взрослого человека, что и сделал Хрисипп, чьи усилия были ориентированны на логические

изыскания. Но впоследствии Посидоний и Сенека обратили внимание на иррациональное начало.

Таким образом, подходы стоиков отличались и касались различий (рациональное, иррациональное), явно существующих у разных видов живых существ и разных возрастных категорий. Но был ли разум у стоиков тем всеобщим принципом, тем объединяющим началом, которое можно назвать присущим бытию изначально, κατὰ φύσιν, как сказали бы стоики? с самого начала у стоиков были рассуждения, касающиеся начала, объединяющего все уровни существующего. Речь идет о концепции *οἰκείωσις* (лат. oikeiōsis), получившей благодаря авторитету Цицерона в специальной литературе наименование «первичной склонности» (лат. conciliatio). Современные исследователи справедливо подвергают сомнению латинское обозначение греческого понятия, ибо «латинская и, тем более, русская версия лишь приблизительно передают смысл понятия» [293. С. 162]. у Аристотеля этого термина не существовало. М. Поленц возводит его, как и все учение, к Зенону, доказывая, что это вообще очень ранняя стоическая догма [433. Bd. 1. 113]. А. Иопполо приписывает это учение Хрисиппу. При этом она небезосновательно полагает (основываясь на определении oikeiōsis), что в основу концепции Хрисипп кладет αἴσθησις (чувство) [392. P. 175]. Выскажем предположение, что акцент на идее самосохранения мог быть сделан в связи с полемической заостренностью проблемы инстинкта, в той ее форме, в какой она была представлена в учении Эпикура. Стоики удовольствию, как природной основе инстинкта по Эпикуру, противопоставили нрав (характер, поведение), тем самым акцентировав внимание на природном фундаменте этики. Тем не менее, многие исследователи следуют той линии мысли М. Поленца, в которой он исходит из постулата о «самосохранении», вовсе не ограничиваясь им [433. P. 1–47].[110] А. А. Столяров, полагающий, что истоки этого учения неясны, строит свою концепцию «οἰκείωσις», исходя из понятия «первичная склонность» и ориентируясь, таким образом, на прочтение «οἰκείωσις» Цицероном. А. А. Столяров полагает, что понятие οἰκείωσις стоики определяли как «ощущение и принятие своего (ἀντίληψις)» [293. С. 163 со ссылкой на фр. Diog. L. VII 85; Plut. St. rep. 12, 1038; Tertull. De carn. Christ. 12]. Неясно, какое при-

нятие имеется в виду и что подразумевается под «своим». в данном случае требуется терминологический анализ. Интересен термин *ἀντίληψις*. Для него И. Х. Дворецкий указывает значения: «получение взамен, присвоение, забота» [136. С. 166]. А. Д. Вейсман, отметив, что термин происходит от глагола ἀντιλαμβάνω (захватывать, получать взамен, воспринимать), приводит значения, более точно раскрывающие смысл термина: «обратное или взаимное получение, возможность ухватиться за что-либо, открывать свою слабую сторону, возражение, противоречие и, наконец, помощь» [109. С. 129]. в самом деле, префикс ἀντι- со значением «противодействия, противоположности, враждебности, ответности, замены, равенства или подобия»[111] фиксирует диаметрально противоположные моменты, которые, по-видимому, и передавали требуемый смысл, содержа и то этически заостренное и антропологически значимое значение «помощи, заботы», которое было позже востребовано в новозаветной традиции, но могло проявиться уже в эллинистическое время именно у стоиков, чутких к семантике. Невозможно, на наш взгляд, игнорировать такие смысловые оттенки ἀντι- как «подобие», «взаимное получение», «ответ». Поэтому определение «οἰκείωσις» как «αἴσθησις... τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις» мы бы перевели так: «ощущение и взаимное приобретение родственного».

Понимание *οἰκείωσις* как выражающей якобы инстинктивно-эгоистическое стремление живого существа к самосохранению, не позволяет выйти на уровень смыслов этики и вызывает естественные затруднения при объяснении перехода к ним от природного контекста. Ряд «природа – общество» тогда представляет неразрешимое противоречие, делая оппозицию «неразумное-разумное (нравственное)» совершенно непреодолимой. Вместе с тем и понятие καθήκον обретает четкий смысл лишь при отказе от его трактовки как «надлежащего», фактора, призванного поддерживать свое собственное существование, пусть и под диктовку природного закона.[112] Тем более неясно как из «самосохранения» вывести постулат о конечной цели, поэтому требуются доказательства. Против эгоистического принципа самосохранения выступает принцип симпатии. в пространстве действия этого принципа проявляется доминанта сочувствующей души. Более того, что объединяет душу

и тело? То, что они «сочувствуют» (*συναίσθησις*) друг другу [SVF II 518]. Данное понятие дополняет συνείδησις (сознаваńие, в этическом плане трактуемое как совесть).

В современной науке господствует взгляд, сводящийся к отождествлению трех постулатов, как они представлены у Диогена Лаэрция и Цицерона: жизнь «в согласии с разумом», «в согласии с природой», «в согласии с добродетелью». Б. М. Никольский справедливо отмечает слабость интерпретации главного аргумента, гласящего о необходимости выведения конечной цели жизни человека из чувства самосохранения. Возражения Б. М. Никольского сводятся к следующему: 1) если «жизнь в согласии с разумом рассматривать как частный случай «импульса к сохранению», то получается тавтологичное утверждение «жизнь в согласии с импульсом»; 2) выражение «жизнь в согласии с разумом» само по себе не содержит долженствования и, вместе с тем, указания на цель, здесь – лишь обозначено «свойственное» человеку; 3) не объясняется интерес Диогена к свойству непрерывности в природе, что умаляет роль импульса как «главного принципа организации животных» и и деятельности человека; 4) автор отказывается от идеи «заботы о самосохранении» и ищет другой логики [230. С. 120].

Рассмотрим доводы Б. М. Никольского: 1) первый импульс (объектом которого является самомохранение) в тексте Диогена [VII 85] – отправная точка в развитии человека, а не общее правило, из которого выводятся принципы жизни животного и человека; 2) поскольку в тексте Цицерона сообщается об импульсе к самосохранению как о первой фазе в жизни человека (тоже отправная точка), выражающейся в том, что животное «принимает все, что ему близко», то идея первого импульса для стоиков есть основание для определения двух классов вещей – те, «на которые может быть обращен импульс и которые служат объектом приятия», и те, «которые выражают отрицательный импульс и служат объектами отвержения» [Cicero. Fin. 3.16, 20–21].[113] Таким образом, в этом моменте сообщения Диогена и Цицерона сходятся; 3) далее отмечаются слова Цицерона, который говорит о ценности и отрицательной ценности, и эти понятия для него – основа рассуждений о конечной цели; 4) Диоген сообщает о «непрерывности в организации природы» [14. VII 86],

о сохранении в растительном и животном мире общих черт и о появлении нового явления – импульса, который сохраняется и в человеке, но у него возникает и своя способность – разум, который выступает как «творец импульса»; 5) главное, что объединяет фрагменты 85 и 86, это концепция «импульса», причем любой поступок имеет дело либо с приятием, либо с отвержением; 6) она означает, что «содержание всякого действия оказывается связанным с естественной склонностью человека к себе», причем это содержание объективно, не зависит от личных пристрастий; именно эта склонность разделила мир на вещи естественные (ценные) и противоестественные; 7) разум как творец импульсов разумно их организует, то есть импульс есть материал для деятельности разума; 8) элементарная реакция на отдельные события заменяется у человека «системной реакцией на последовательность событий» [230. С. 126]. Вывод: из первого импульса не выводится формулировка конечной цели – «идея стоиков, очевидно, заключалась в другом». Конечная цель заключается, по стоикам, в выходе к согласованной системе через разум, являющийся «системообразующим принципом» [230. С. 127].

Выскажем собственные соображения. 1) Прежде всего, не ясно, что означает объективное содержание «естественной склонности» человека к себе. 2) Если главное у стоиков это концепция «импульса», то каковы основания умаления значения «первого импульса», который есть лишь «элементарная реакция», а не системная? Ведь Б. М. Никольский в конечном итоге выделяет разум в качестве того организующего принципа, который оказывается в пределах системы. Но разум не импульс, он лишь творец импульсов. При таком подходе главным принципом оказывается разум, но роль самого импульса в общей концепции неясна. 3) Мы полагаем, что мысль о приоритетной роли импульса верна. Более того, «импульс» тоже принцип системной реакции. Но только ли ее одной? Поищем доказательств.

Первостепенную важность приобретает вопрос об истоках и вообще о контексте *οἰκείωσις*, поскольку без учета контекста данное понятие и саму концепцию реконструировать невозможно, если основываться только на нескольких не слишком связных фрагментах комментаторов. в нашем исследовании для истолкования мы

используем данные истории философии, истории, а также истории науки и лингвистики. Так, в связи с идеей родства, вновь следует вспомнить рассуждения Эмпедокла в качестве предшественника стоиков, поскольку его космологическая картина мира содержит образ стихий, которые, вследствие потери чувственно воспринимаемых качеств, приобретают некое новое качество, делающее их чрезвычайно близкими, если не подобными. Поэтому можно согласиться с трактовкой этого процесса изменения стихий («пути вверх», как он представлен у Эмпедокла), предлагаемой А. В. Семушкиным: «На этом пути стихии утончаются, теряют свою обычную чувственную определенность, постепенно стираются разъединяющие грани, они уподобляются друг другу, становятся как бы родственными» [270. С. 100]. Итак, родственность разнородных элементов пробуждается благодаря преодолению границ в процессе движения в пространстве.

По-видимому, уже здесь намечены основные узлы проблемы, занимавшей умы и ранних греческих мыслителей. Их интересовал вопрос об иерархии всего существующего в мире. Впоследствии возникла необходимость классификации уровней бытия. Идея об иерархической упорядоченности всего, в том числе и сущностей, присутствует уже у Платона, а у Аристотеля она получила продолжение, – воплотилась в попытке построения им классификационной системы всего существующего.

На это обстоятельство как на очевидное подтверждение наличия свойственного Платону, а вслед за ним и Аристотелю взгляда на мир как на воплощение полноты Бытия, справедливо указал А. Лавджой. Тезис «Вселенная преисполнена форм (plenum formarum)» является выражением идеи соответствия между «потенциалом существования» и «множеством разнообразия типов» [195. С. 55]. в этом пункте возникает и вопрос о том, принадлежат ли самой природе начала строгой классификации, по крайней мере в той же степени, в какой они присущи разуму и языку? Именно этот вопрос достаточно четко был сформулирован уже Аристотелем. Сомнения Аристотеля тем не менее оказались развеянными попыткой «сведения в принцип деления scala naturae по степени совершенства видов» (дань идее полноты) [Там же]. Хотя А. Лавджой и считает, что из идеи изо-

билия проистекает принцип непрерывности [Там же. С. 60]. Аристотель говорит о том, что природа делает границу между живым и неживым неуловимой [Metaph. X1 1075 a 10; ср.: De animal. hist. VIII i, 588 b]. Это важное открытие, которое принадлежит Аристотелю, подкрепленное попутно его замечанием о том, что ускользание границы, маркирующей различия и создающей видимость неразличимости, особенно может быть замечено там, где присутствуют очевидные контрасты: пример некоторых переходных растительно-животных форм – получило развитие в концепции стоиков.

Именно ускользание межвидовой границы заставило Аристотеля, по мнению А. Лавджоя, усомниться в правомерности жесткой классификации и ввести принцип непрерывности в естественную историю [195. С. 58–59]. Однако, Аристотель не объединял все организмы во взаимосвязанную последовательность форм, и хотя в его картине мира переход от одной иерархической упорядоченности к другой происходит постепенно, но условия такой возможности и способы этого перехода не названы. Способ сочетания качественных различий и непрерывных переходов из одной градации в другую не определен. Как было показано в нашем разделе «Физики», он полагал, что место существует вместе с предметом (ἔτι ἅμα τῷ πράγματι), ибо «границы [существуют] вместе с ограничиваемым» [33. Metaph. IV. 5. 212 a 20. S. 158–159]. Поэтому тот факт, что у Аристотеля не было термина *οἰκείωσις*, вполне объясним. Аристотель не мог последовательно проводить идею непрерывности, следствием которой и было понятие сродства. Принцип степени совершенства, положенный Аристотелем в основу схемы классификации природных форм, был связан с хронологической по сути идеей генезиса, предполагающей сходство (подобие), но не с топологической идеей структурного изменения, приращения свойств за счет приобретения чужих признаков.

Анализ самого термина *οἰκείωσις* показывает, что смысл его неоднозначен. Он имеет следующие значения: «присвоение, приспособление, приноравливание, приближение». Существительное οἰκείωσις связано с глаголом οἰκειόω, означающим «сближать, располагать к себе, приспособлять, присваивать себе, считать своим». Основное значение глагола «делать своим» скрывает присутствие

двух противоположных моментов: «свое» и «чужое», включенных в общее смысловое поле понятия «собственность». Семантика однокоренных слов дает приращение смысла. Так, прилагательное *οἰκεῖος*, помимо основного значения «родственный», имеет также следующие: «личный», «союзный», «подлинный», «природный», «подобающий», «подходящий», «свойственный». в выражении οἰκεῖός τινι переводится как «близко касающийся кого (чего)-либо». Прилагательное οἰκειωτικός означает «усваивающий», «тяготеющий», «приуроченный». Существительное *ἡ* οἰκειότης, помимо «родственные связи», означает «супружество», «своеобразие», «прием». в концептуальном пространстве стоического учения есть термины, стоящие близко к понятию, частично воспроизводимому термином οἰκείωσις. Так, значение «склонность» присутствует в термине συμπάθεια (сочувствие). Термин же *ἡ οἰκείωσις*, употребленный стоиками, значительно шире по семантике, поскольку представляет собой nomen actionis и, как таковой, насыщен значением движения, поэтому не может переводиться как «склонность», ибо это слово не передает содержащегося здесь значения активности со стороны субъекта и, что особенно важно, намек на среду и других субъектов в этой среде пребывающих.

Исторические корни *οἰκείωσις* скрываются в понятии οἶκος (семья = союз). История греческой семьи (γένος, то есть род) и, особенно, терминологического оформления самого смысла ее эволюции, может служить доказательством существования в самой природе исторического процесса неизбежности выбора между «родством» и «сродством». Так первобытная семья, основанная на кровной связи, «сменилась семьею в новейшем значении этого слова (οἶκος)» [127. С. 27]. Это был новый тип семейного союза на основе усыновления и соседства. Однокоренные с οἶκος слова сохраняли значение «родства», но приобретали новые оттенки, уже указанные нами. Отметим, что тот исторически значимый переход от границы рода к союзу, постепенно оформленному юридически, который здесь прослеживается, имеет и философский подтекст, выражающийся в возрастании в поле интеллектуального восприятия роли пространственной доминанты, не терпящей не переходимых границ.

Наиболее ярко идея стирания границ (ее проявление в области физики нами уже отмечено) заметна в концепции Посидония, в которой выстраивается ряд «элементарные виды – органические виды (высшие существа)», которые как бы срослись, сроднились, как воздух сросся с соседними ему частями – землей и небом. Нет ничего обособленного, все непрерывно, находится в соседстве, во взаимном проникновении. Здесь звучит противостоящая эволюционизму идея не терпящего границ диффузионизма. Точнее, здесь образ, представленный границами двух типов: «проницаемыми, порождающими сродства, и наглухо закрытыми, блюдущими принцип системности».[114]

Наконец, представляется необходимым обратить внимание на концепты, находящиеся в одном смысловом пространстве с *οἰκείωσις* и рождавшиеся в лоне научного знания, причем в диахроническом срезе. Отметим, что члены Пражского лингвистического кружка обсуждали проблему тождества, различия и сходства языков. Эту же проблему могли решать и стоики, поскольку их заботил вопрос о самой возможности понимания между греками и варварами, тем более, что даже общая речь (κοινή) вовсе не исключала диалектных особенностей. Не имея подробных свидетельств лингвистического характера, мы можем, однако, попытаться реконструировать ход мысли стоиков, учитывая похожесть проблем. Так, лингвист Р. Якобсон, отвергший вместе с Н. Трубецким классическую генетическую модель развития языка, сродство языков объяснял с помощью идеи пространственного их распространения, а также «соответствия»: «все со всем сближается, "конвергирует", все всему соответствует». При этом П. Серио отмечает, что «подход Якобсона близок натурализму XIX века» [277. С. 213, 316]. Можно добавить, что и стоицизму.

Идея общего пространства (общего жилища) обитания людей, богов и всех живых существ могла вызвать к жизни мысль стоиков об общем свойстве сродства всего существующего. Такое представление означало поворот от идеи генетического наследства к идее приобретенных сходств: главное «приобретение родственного». Таким образом, термин *ἀντίληψις* существенно раскрывает содержание *οἰκείωσις*, подчеркивает, что в концепции стоиков гене-

тический принцип родства не играет существенной роли. При этом определяющим становится понятие среды, в которой все находится в пространстве сосуществования.[115] Говоря о глубинной двойственности «сродства», П. Серио отмечает, что это и «родство» и иное одновременно.[116] П. Серио приводит примеры разных видов идеи сродства в разнообразных ее проявлениях, начиная с XIX в. в различных областях знания – юриспруденции, химии, биологии, языкознании. Так, в химии возникла идея необходимого сродства как следствия естественной склонности, а, следовательно, и предопределенности стремления к объединению. Концепция сродства веществ, высказанная Т. Бергманом (1735–1784), основывалась на идее соотношения различия форм и положения частиц вещества и различия сил их притяжения друг к другу, ведущего к «избирательному сродству» – выбору телом наиболее подходящего (сродного) тела (его «присвоения»). в данной модели рассуждения выявляются следующие основополагающие концепты, которые свидетельствуют о признании наличия функциональной зависимости между множествами (элементов, тел), выражающей наличие не просто статического соответствия между элементами, а динамического преобразования (притяжения, обусловленного выбором). Во-первых, фиксируется присутствие концепта пространства (положение тел), во-вторых, концепта качества (учитывается наличие качественного своеобразия элементов; не случайно и само исследование Т. Бергмана квалифицировано как теория качественного анализа), в-третьих, акцентируется момент изменения.[117] в начале XIX века, обозначившего важную веху в существовании философии природы, пришло осознание двух типов сходства: сходства по сущности (сродственности) и аналогии. Понятию аналогии, отмечает П. Серио, родственно понятие функции.[118]

Исторически антитеза *родства/сродства* решалась в пользу второго компонента. Как показал П. Серио, статически сродство толковалось в связи с понятием *сходства*, а динамически, в связи с понятием *притяжения*. Эти два смысловых нюанса можно выявить и в концепции Стои.

Характерно, что в приведенных нами выше родственных *οἰκείωσις* греческих словах присутствует тот набор значений, кото-

рый отмечен П. Серио в его анализе понятия *сродство* и который включает наряду со «склонностью», такой смысловой оттенок как «*притяжение*» (сближение, расположение). Особенно важен контекст тесного употребления понятий «родство», «пространство» и «притяжение».

Представляет интерес выявление всех оттенков смысла концептуального поля *οἰκείωσις* с тем, чтобы выделить его доминанту у стоиков. в понятии *сродства* стоиков проявилась идея непрерывности, выразившаяся в концепте *пространства.*[119] Стоическую идею природы как непрерывной последовательности рядов, выявляющих разные уровни действительности, воспроизводит Диоген Лаэртский [14. VII 86].[120] Стоики задавались вопросом, а есть ли что-то общее, что сближает все существующее? Понятие *οἰκείωσις* у стоиков и есть обозначение того общего свойства, которое связывает разные уровни бытия. Как обозначено у Диогена Лаэрция, на этих уровнях возникает нечто новое – «импульс», «разум», определяющее различия, но что-то и остается, что намечено уже в низших формах. Это нечто – *οἰκείωσις*, которое, будучи наиболее общим и выявляющим подобие (самосохранение), одновременно предполагает и различие, предполагающее выход вовне, тем самым манифестируется антитеза «свой-чужой». Ὠἰκείωσις символизирует возможность приобретения новых признаков, которые свойственны тому или иному уровню. Так возникают «импульс» и «разум». При этом общая способность к обновлению остается. Не случайно, согласие (*ὁμολογία*), которое дается «впечатлениям», свойственно и животному и человеку, только выражается по-разному, поскольку человек наделен разумом.[121] Аркесилай провозглашал, что восприятие и импульс являются достаточными условиями для действия. Сам импульс движет в форме действия. Но в своей теории человеческой активности, а именно таковую они и создавали, стоики считали импульс недостаточным и настаивали на необходимости одобрения разумом. Как полагает Ю. Аннас, стоики этот момент согласия связывали и с действием, ибо то, что определяет человека в отношении к другому человеку, – это действие [352. P.102].

Термин *οἰκείωσις* это тот концептуальный выбор стоиков, который был осуществлен ими в пользу понятия *сродства*, означающего

совместность тождества (подобия) и различия (противоположности).[122] Здесь тот же самый смысл, что и в страстном желании Гете подчеркнуть такое свойство реальности, как «сопротяженность ее различных уровней», которое есть концентрированное выражение идеи всеобщности, с акцентированием структурного единства пространственно организованного мира.

Обратимся вновь к основным положениям китайской философии, постулировавшей телесность личности, в сопоставлении их с воззрениями стоиков. Что здесь принципиально общего? И китайских философов и стоиков в качестве признака, определяющего человека, интересует не «сознание», а совсем другой аспект: долг и справедливость, то есть качества поведения, организация жизнедеятельности – то, что является содержанием одновременно духовного и телесного проявлений человека. в китайской философии при этом существенно подчеркивается коммуникативно-этический аспект, поскольку упоминается «тактичное ведение разговора» [178. С. 148]. Долг и справедливость – не абстрактные понятия, они должны иметь практическое применение. у поздних стоиков этот мотив звучит наиболее сильно: «благожелательность» у Марка Аврелия, «великодушие» и «благодеяние» у Сенеки.

По учению китайских мыслителей, хотя и существует «небесное предопределение» (тянь мин), но оно не исключает обновление. Сформировавшееся понятие такой общности, как «изначальная доброта», связывалось с четырьмя специфическими качествами, по существу, стадиями развития, истоком которых считалось «непосредственное спонтанное чувство, а завершением – сознательное поведение» [Там же. С. 152].[123] Аналогия с учением об *ойкейосис* стоиков напрашивается сама собой. Смысл развиваемой здесь идеи раскрывается в содержании такого понятия, как «сочувствие». Так, сочувствие другим происходит «не из-за внутренней близости с родителями ребенка, которому сочувствуют» [Там же. С. 152].[124] Итак, и здесь акцент не на кровное родство, а на сродство, обусловленное, по-видимому, общим этическим началом, а, в конечном счете, принадлежностью к всеединому миру. То же у стоиков. На первый план выступает принцип всеединства, определяющий и отношение человека к миру. Всеединство есть

функциональное единство, и в этом смысле *ойкейосис* имеет прямое к нему отношение.

Смысл концепции Стои заключается в стремлении обнаружить содержательную связь между *φύσις* и *ἄνθρωπος*, поскольку человек и природа находятся в синергетическом единстве. в связи с этим ценной, на наш взгляд, является мысль П. Серио о том, что именно философский вопрос о тождестве и различии, фиксируемый в концепте «сродство», «лежит в основе понимания перехода от природы к культуре, в основе всей антропологии» [277. С. 194].

Учение стоиков о природе человека и их рассуждения о пребывании человека в мире было бы неполным, если бы они не размышляли над проблемой цели. До сих пор существует вопрос, каким образом и у кого из философов слово «telos» (греч. *τέλος*) приобретает терминологическое значение цели. Заслуга открытия понятия «*цель*» принадлежит древнегреческим мыслителям. в очень старом древнегреческом слове τέλος («телос» – межа как место поворота волов, точка поворота повозки в конце беговой дорожки) схвачен момент изменения. Это изменение имеет двойственный характер, что связано с двоякой ролью лексемы τελος. Так, лексема выполняет роль термина с его традиционным значением «цель» и, одновременно, функционируя в качестве единицы лексико-семантической системы нефилософского языка, отличается многозначностью, фиксируя при этом два основных значения слова: «конец, предел» и «осуществление, исполнение».[125] Вместе с тем, очевидно, что термин имеет отношение к пространственно-временному континууму, ибо для слова *τέλος* не просто реализуется значение «конец, граница», но обычно его употребление в сочетании с именами в генетиве, семантика которых характеризуется признаком протяженности в пространстве или во времени. Первое значение (конец, предел) условно назовем статическим, и ему может быть поставлена в соответствие математическая точка как аргумент функции. Второе значение (осуществление) определим как динамическое и сопоставим ему понятие самой функции в качестве динамической величины.

Проследим вкратце за семантикой развития философского понятия «цель». в учении Платона благо есть цель. Определение цели у философа может означать только некоторую точку в пространстве,

предел или момент времени, а именно: благо – это предел действий человека. Но благо обозначает то, ради чего действие совершается, и Платон для уточнения использует «нецелевой» предлог ἕνεκα. Задача Платона, – используя разные лексические и синтаксические возможности прояснить, семантику *τέλος*. Назовем описательное определение Платона определением предела или статическим.

Аристотель, пытаясь расширить семантическое поле слова *τέλος*, отказывается от его простого повторения и использует в сочетании с другими словами при условии их взаимозаменяемости, сохраняя предлог, употреблявшийся Платоном. Он и дает первое, уже логическое определение цели как конечной причины («οὗ ἕνεκα» – то ради чего). Вместе с тем, аристотелево определение по-прежнему оставалось статическим (*τέλος* понимается как предел), что соответствовало самому духу его учения. Вся иерархия бытия, по Аристотелю, ограничена нижней границей – в первоматерии и высшей – во внемировом перводвигателе (форме форм и высшем благе как совершеннейшей форме актуализации), который и представляет собой конечную цель. Он не мыслил инерционного движения, и его идея цели напрямую не связана с идеей движения.

Поиски стоиков осуществлялись в том же направлении уточнения смысла существующего уже слова и подбора более подходящих словосочетаний. Так, за основу они взяли платоновско-аристотелевское «то, ради чего», но не ограничились этим.[126] Определение *цели* стоиков гласит: «то, ради чего все совершается (πράττεται) подходящим образом (καθηκόντως)». Наречие *καθηκόντως*, содержащее локативный префикс *κατα- и* глагол *ἥκειν* (достигнуть), произведено Зеноном от выражения κατά τινας ἥκειν – которое следует переводить, как «подходить к каким-либо» (обозначает приближение).[127] Таким образом, возникает образ пути, а не окончательной цели движения. Вместе с тем, здесь есть и значение «подходить» в смысле «соответствовать чему-либо», поэтому термин можно перевести «как подобает». Отсюда и *καθῆκον* – «подобающее» («должное»), превращенное Цицероном в «officium» (обязанность). Так выявляется моральный оттенок, но смысл «соответствия» сохраняется, причем им подчеркивается наличие оттенка взаимной связи, существующей в мире. в этом, по-видимому, и заключается смысл определе-

ния «естественный», присутствующий во многих высказываниях стоиков. Стоики, введя субстантив *καθῆκον*, употребили «целевой» и, одновременно «причинный» предлог κατά, продолжив тем самым процесс смыслообразования термина-понятия «*цель*». Префикс же κατά означает пространственое расположение. При таком понимании не могло быть речи о цели как о конечной причине, но подразумевалась особая причинно-следственная связь между событиями, предполагающая корреляцию пространством. в этом определении отмечено главное – его стержневым семантическим признаком является «актуализация», то есть представление стоиков о цели включает фиксацию самого процесса осуществления события.

Нередко стоическое представление цели трактуется именно в смысле конечной причины, поскольку полагают, что таково было представление в эпоху поздней античности: «Такое понимание конечной цели, восходящее к Аристотелю, было присуще всем эллинистическим философам» [229. С. 258–259].[128] Но стоики вообще не говорят о достижении результата, а лишь о самом процессе, самой реализации. в качестве примера ими приводилась мудрость, которая не нуждается ни в чем внешнем, ни в каких вещах [41. Cic. De fin. III 22]. Мудрость также сравнивалась с танцем, поскольку весь смысл последнего – в его реализации, то есть, в конечном итоге, в нем самом [41. Cic. De fin. III 24]. Таким образом, стоики призывали не отождествлять «объект» искусства и его «цель»: «в случае с мудростью объектом (σκοπός) являются естественные вещи, но целью (τέλος) – осуществление самого искусства» [229. С. 396]. Здесь уже речь идет, скорее, о вовлеченности человека в собственную конечность, о которой говорит Н. Аббаньяно [69. С. 94]. При этом стоики связывали понятие «цель» не только с самим движением, но и с местом, в котором оно происходит, и с осуществлением нового: «произвести в другом месте нечто иное, то, что следует за» [SVF II 498]. Текст Симпликия передает чисто стоическую мысль, и незавершенность фразы не случайна, так как призвана передать процесс, последовательность событий. Ускользающая грань имитирует путь. Такое понимание согласовывалось и с представлением стоиков о природе как системе, характеризующейся совокупностью взаимосвязанных событий. Более того, в концепции Стои понятие

«цели» оказывается в едином контексте с понятиями «часть», «целое», «структура».

Уже Платон показал, что целое не является суммой частей. Свойство целого качественно иное. Причем у Платона «целое как структурное единство, не делящееся на пространственно-временные отрезки, приобретает идеалистический смысл "телоса" становления вещи, стремящейся к целостности» [218. С. 66]. Другой подход у стоиков. Целое они тоже понимают как единство, в котором значение имеет структура, но структура особого свойства. Поэтому окончательно смысл рассуждений Посидония о мире разъясняется с помощью понятия «структура», существенным признаком которой является внешняя пространственно обусловленная связь между различными, даже противоположными объектами, обеспечивающая их притяжение. Все части природы связаны «узами родства», – соглашается Цицерон с мнением стоиков [29. О природе богов. III 28]. Марк Аврелий в развитие идей стоиков разводил понятия «часть» (*μέρος*) и «часть» (*μέλος*), подчеркивая смысловое различие между понятиями «быть простой частью чего-либо» и «быть частью тела», то есть членом единого организма (мира). Так он подчеркивал, что человек не часть (μέρος), а именно член (μέλος) системы, состоящей из разумных существ [40. Marc. Aur. VII 13]. в этом можно усмотреть развитие чисто умозрительной теории Платона о части и целом, в которой отдельная часть противопоставляется части органической как элемента целостной структуры. При этом у Марка Аврелия актуализируется структурно-системный принцип и связь «часть-целое» получая антрополого-этическую окраску, включает социальный контекст.

Здесь возникает особая телеология, смысл которой невозможно объяснить только с помощью «приспособления». Г. Рудберг пишет о посидониевой телеологии: «она утверждает, что цели не продиктованы человеком, они в действии природных сил, в самих природных взаимосвязях, в отношениях, в пропорциях между процессами и естественными категориями самого различного рода, расходом и материей, Землей и Вселенной, и очень многим другим».[129] Это верно; но в чем особенность этого действия природных сил по Посидонию? Дело в том, что каждый элемент (например, воздух) яв-

ляется и частью космоса, и его материей. Частью мира и одновременно его материей являются растения и животные, ибо они части мира как обладающие признаком «рода». Вместе с тем, как отдельные живые существа они – материя мира. Поэтому при исчезновении части мир остается самим собой, так же как и гибель живого существа, рассматриваемого в качестве материи мира, не влечет исчезновения самого соединения материи как структурного целого. Пример здесь – функционирование воздуха и условия осуществления его функций [29. Цицерон. О природе богов. II 117].

Так проясняется смысл объединения всего сущего от «элементарного» к «органическому» в единый ряд в схеме Посидония, ибо в основе классификации лежит функциональный признак. Если проводить аналогию с Платоном, то целое здесь тоже «телос» становления, но не в смысле Eidos'а, а вполне реального Космоса. Причем «телос» зависит от категории отношения (между общим и отдельным, целым и частями), качественного своеобразия частей и, наконец, самой материи. Оказывается, что все находится в пределах категориальной схемы стоиков: субстрат, качество, качество по отношению и качество по состоянию.[130] Возвращаясь здесь к понятию «*сродство*», уточним, что в нем укореняется смысл различия, символизирующий внешнюю связь, обосновывающий притяжение неоднородных сущностей на основе функционального сходства частей мира как Целого, но признается существование и внутренней связи как символа и залога самотождественности (у стоиков – самосохранения). Здесь можно усматривать поиск стоиками констант, свойственных вечно пребывающему в изменении миру, и поиск этот позволил нащупать еще один пласт зависимостей наряду с причинно-следственными связями. в нем – корень идентичности человека, его глубокая внутренняя связь с природным началом, «телеологическая связь жизни», по выражению В. Дильтея [142. С. 423].

С другой стороны, следует отметить – и это очень важный момент, поскольку известны усилия стоиков, прежде всего, Хрисиппа по выявлению онтологических оснований свободного волеизъявления, – стремление избежать тотальности причинности и выйти за пределы чисто физикалистского подхода.[131] Если рассматривать

цель с точки зрения причинности, то, согласно Зенону, «разумность» есть причина способности «быть разумным» [SVF I 89]. Если же – с точки зрения стоической телеологии, то согласно, например, Клеанфу, «счастье» есть цель как объект стремления (*σκοπός*), а достижение счастья, «быть счастливым» (*τέλος*), есть исполнение цели как (результат стремления) [SVF I 554].

Главная особенность понимания уровня ἕξις (физический аспект) состоит в том, что предметы рассматриваются сами по себе (с точки зрения их структуры и состояния), вне их отношения. Но уровень поступков и их мотивации (нравственный аспект) предполагает уже некоторое отношение. Поэтому и вводится термин *σχέσις*, обозначающий связь объектов, их взаимодействие, а значит – систему отношений. Отношение между предметами, субъектами и объектами раскрывает их свойства. Так проводится мысль о системе отношений, функционирующей в сфере этики. Поэтому мы согласны с М. Форшнером, предлагающим рассматривать проблему морального поведения в терминах «отношений», а не «объектов» [378. P. 205]. Понятие отношения, сориентированное на системность отвечала всей логике концепции Стои, последовательно проводящей идею всеобщего. Под категорию *σχέσις*, по мнению А. Ю. Гришина, которое мы разделяем, подпадает надлежащее, относящееся к еще не совершенному поступку. Уточним лишь, что надлежащее попадает в сферу *σχέσις ποιοῦ* не после того как действие совершилось, а, скорее, в процессе его совершения. Поэтому, на наш взгляд, верна и реконструкция Гришина, считающего, что *σχέσις ποιοῦ* «является как бы формулой, куда можно подставлять различные переменные». Тогда «в случае обычного поступка это будет ἕξις, а в случае верного поступка – διάθεσις» [130. С. 33]. в самом деле, у стоиков для описания сферы морального действия (более высокого уровня) предполагается наличие функционального отношения. Вообще роль действия необычайно важна. А. Лонг справедливо считает, что достаточно наличия самой попытки, даже если объект действия не достигнут. Все равно эта попытка отвечает надлежащему [411. P. 403].

Теория морального действия стоиков немыслима без понятий психологии и гносеологии. Роль представления наиболее явственно проступает в разделе этики, посвященном проблеме свободы.

В. Ф. Асмус удачно называет представление «внутренним способом ответа, обусловленным природой живого существа» [79. С. 347]. в этой обусловленности – признак необходимости. Но следует уточнить специфику двух вариантов ответа. Связаны они с тем, что стоики понимали представление не как что-то статичное, застывшее, а как процесс. Обычное представление (аналог уровня ἕξις в физике) есть знак обстоятельств (естественной необходимости). Второй ответ связан с каталептическим представлением. Этот ответ, как верно отмечено В. Ф. Асмусом, есть влечение и действие, которое свободно. Вещи, взятые сами по себе (καθ' αὐτά), характеризуются термином ἕξις. Термин же σχέσις, который демонстрирует соотношение, взаимное расположение частей, отражает уже не просто внутренние свойства, но и обусловленность внешними факторами. Все же, поскольку речь идет о качественном своеобразии самого предмета, то ситуация описывается термином σχέσις ποιοῦ. А. Ю. Гришин определяет его как «совершенное надлежащее, символизирующее достижение уровня жесткой причинно-следственной связи между субъектом и объектом [130]. Вместе с тем, второй ответ обусловлен разумным решением, которое есть знак необходимости разума. Каков смысл и каковы пределы этой разумности и свободы?

Здесь необходимо привлечь другой аспект рассмотрения морального действия, который, оставаясь в пределах действия психической сферы в ее отношении к сфере рационального, затрагивает рассмотренную выше тему жеста. По меткому замечанию Э. Кассирера, жест – это «ослабленное до намека хватательное движение». Жест означает выход за пределы чувственной жизни. Указательное движение руки есть «схватывание на расстоянии», и в этом «скрывается черта типичного, общего духовного значения» [174. С. 113]. Только в своей удаленности предмет обретает духовную определенность. При этом выявляется «объективное содержание предмета», к которому тянется рука «ощущающего и желающего Я». Э. Кассирер описывает процесс превращения инстинкта в более высокую функцию. Сопоставим его описание с ходом рассуждений стоиков. Примитивная стадия аффекта предполагает «чувственное овладение предметом и присвоение его». в терминологии стоиков этому процессу отвечает свойство οἰκείωσις в чистом виде.

Далее, на уровне разума в логическом понятии «развивается опосредованное постижение, которое составляет подлинный характер "разума"» [Там же]. Чувственное хватательное движение – это та ступень, на которой указывают. в концепции стоиков – это фаза каталептического представления, на которой осуществляется, выражаясь словами Э. Кассирера, «конструктивное порождение образа» сознанием в «соответствии со структурными отношениями объекта». Создание внутреннего прообраза в представлении стоиков есть не что иное, как проект разума, который проектирует образ в точном соответствии со структурой субстрата. Далее, как отмечает Э. Кассирер, в процессе познания объекта происходит движение к более высоким функциям значения, где логически доказывают: «путь ведет ко все более общему определению» (к "аподиктической" функции) [Там же]. Важно то, что указательный жест свободен, он не «прикован к внешнему впечатлению» [174. С. 114]. Жест как свободное действие (структурно-пространственно определенное) символизирует у стоиков качественную определенность (ποιόν) каталептического представления как выразителя свободного акта. Так намечается переход из теоретико-познавательной сферы в область морального действия.

Отметим, что здесь вычерчивается аспект соотношения психического и рационального. Стоики подняли проблему функциональных доминант психических процессов и ценности психических функций. в результате интеллект (разум) они признали самой ценной функцией. Ими (в той форме, которая только и могла существовать в античную эпоху) была осознана проблема интеллектуальной оценки (одобрения) рационального и иррационального начал в душе, что имело прямое следствие для теории морального выбора. Если описывать процесс познания применительно к сфере этики, то в результате действия возникающих в сознании субъекта свободных импульсов вкупе с разумным решением (каталептическое представление подкреплено согласием разума – это осознанное побуждение), осуществляющим выбор, достигается добродетель как высшее благо. Столяров пишет: «будучи переведена на язык категорий, добродетель вообще представима как ποιόν, а ее разновидности – как ἰδίως ποιόν» [293. С. 180, фр. SVF III 280]. Но ποιόν соответствует лишь

дейктической функции (каталепсис познавательного процесса). Отметим, что стоики прибегали к примеру не только указательного, но и подражательного знака для иллюстрации отличия каталептического представления, с которым связаны бестелесные «лектон» (высказанное) [20. Против ученых. VIII 2. 409–410]. Жест же, как знак, есть не только выражение качеств (таково мнение Э. Кассирера), но и, в известной степени, отношений и «формальных соответствий». Поэтому добродетели, по нашему мнению, соответствует в теории познания стадия общего понятия, царствующего в сфере этих формальных соответствий. Таким образом, и в сфере этики Стои, выражаясь словами Э. Кассирера, «просвечивает универсальная символическая функция» [174. С. 115]. Правда мы (здесь наша позиция в принципе расходится с мнением А. А. Столярова) полагаем, что различие добродетелей у Хрисиппа не нарушает зенонова принципа единства, ибо оно не субстанциального, а функционального характера [SVF III 255]. Этот же принцип единства, обусловленный природным началом, которое лишь одно объявляется полной мерой добродетели, постулируется и Сенекой [22. П. LXVI]. Таким образом, и в этике обнаруживается соответствие существенным определениям логики (теории познания), что подтверждает слаженный характер всей концепции Стои.

Таким образом, обнаруживается на уровне описания морального действия (сфера определения условий активности субъекта) внутренняя содержательная связь с семантикой жеста, актуализируемой на уровне теоретико-познавательном. Моральная деятельность есть творческая деятельность постольку, поскольку она включена в сферу разумно-лектонического (бестелесного) процесса. Но она, вместе с тем, есть творчество и, будучи представлена действием субъекта, стремящегося через череду преодолений свидетельствует о том, что на пути морального поступка существуют препятствия. О необходимости их преодоления в процессе нравственного становления по стоикам сообщает Диоген Лаэртский [VII 84].

Стадия добродетели (общие понятия в гносеологии) означает состояние определенности. Окончательное достижение устойчивого состояния (невозмутимость мудреца), которое отличается наибольшей определенностью (насколько это возможно при наличии

препятствий и побочных эффектов – παρακολούθησις), описывается термином *διάθεσις* (SVF II 393, SVF III 525) – в разделе этики это не что иное, как добродетель – «устойчивое, завершенное и ответственное самоопределение субъекта» [293. С. 180, фр. SVF III 108]. Достигается это устойчивое состояние действием, согласованным с природой или верным действием (*κατόρθωμα*). к действию применяется понятие «естественный» [SVF I 179, III 16]. Так выполняется тезис «жить в соответствии с природой», что предполагает наличие добродетели [SVF III 114, 753], а следовательно деятельного участия в судьбе природы человека.

Нравственные постулаты стоиков связаны как с понятием цели, так и с понятием выбора и потому предполагают осознание «*ценности*». Рассмотрим сначала эти постулаты в связи с понятием цели. Чисто формальное (теоретическое) определение цели дополняется у стоиков практическими тезисами, которые семантически укладываются в три постулата: «жизнь в согласии с природой», «жизнь в согласии с разумом», «жизнь в согласии с добродетелью». Обычно эти определения рассматриваются порознь (с точки зрения их отличия). Попытаемся найти в них общее и ответить на вопрос, отклоняются ли различные определения цели от в целом монистической линии Стои?

Первый постулат напрямую связан с формальным определением цели. Вместе с тем, учение стоиков о цели соотносится с их пониманием высшего блага. Оно состоит в жизни в согласии с природой (формулировка Клеанфа; характерно, что Зенон называл целью «согласованную жизнь» – τὸ ὁμολογουμένως, что и соответствует вниманию стоиков к проблеме природного начала). Это же означает и жить достойно. Цицерон разъясняет: «жить с пониманием того, что существует по природе, и, отказываясь от того, что ей противоречит» [29. II 34]. Способность человека воспринимать «естественные вещи» и отторгать «противоестественные» содержит такой существенный компонент, как «быть естественным», то есть относящимся к природе.

Характерно, что под природой Клеанф понимал природу всего космоса, а Хрисипп считал требующей внимания и вполне соотносимой с природой целого природу человека. Таким образом,

«масштаб целеполагания»[132] человека сравним по представлениям стоиков с природным эталоном. в этом смысле интересен сам образ природы. Так, Зенон давал природе такую «вольную» характеристику, не отказывая ей самой в свободе действий: «природа искусно прогуливается» (artificiose ambulans) [29. Цицерон. О природе богов. III 27]. Здесь недвусмысленно указывается на тот факт, что природа, попросту, живет.

Второй постулат связан с признанием целевого назначения разумной способности, но среди стоиков были разногласия, касавшиеся присутствия рационального и иррационального моментов в принятии решения и их степени. у ранних стоиков, прежде всего, у Хрисиппа, тождество *природы* и *блага*, при котором монистический взгляд не терял опоры, предполагало наличие такой составляющей, как разум. Впоследствии средние стоики Панэтий и Посидоний, как справедливо отметил А. А. Столяров, придерживались дуалистического подхода. Что касается Марка Аврелия, то он возвращается к истокам, но, хотя и апеллирует к разумной способности человека, все же больший акцент ставит на природное свойство, как общее начало. По признанию Марка Аврелия, целесообразность как изначально природное свойство лучше стихии атомов. Отметим, то общее, что в приводимых постулатах объединяет всех стоиков, так это понятие «жизнь», и в этом они последовательные монисты. Вместе с тем, ранние стоики, а вместе с ними и Марк Аврелий, тоже в монистическом духе выделяют разумную способность как общее природное свойство. Поскольку определение «жить в согласии с разумом» предполагает выбор, то необходимо рассмотреть, какое отношение нравственный выбор имеет к «ценности» и соответственно, что есть ценность?[133]

Важно отметить, что у стоиков наряду с термином *ἀξία* в значении ценность, возможно, со времен Диогена Вавилонского употреблялся термин *δόσις* (дар, дарение, дача, приобретение). Ценность, по мнению Диогена, является даром, «поскольку существует по природе (*κατὰ φύσιν*), или поскольку предоставляет природой необходимое» [SVF III 125]. в другом фрагменте отмечается: «о ценности говорится трояким образом: это и дар, и воздаяние как таковое, и награда оценщика» [SVF III 124]. Здесь может быть отголосок ми-

фологического отображения традиции древней социальной организации. Мотив дарения раскрывает свой смысл в контексте образа Зевса – гостеприимца и дарителя. Так, тождественность понятий «гостеприимец» и «хозяин» указывает на соответствуюший фрагмент индоевропейской социальной структуры, характеризующейся идеей "неравноправной дружбы" [191. С. 249]. Термин был закреплен и юридически. И. Х. Дворецкий приводит высказывание Аристотеля, относящееся к юридической практике: «наследства распределяются не на основании дарения (δόσις), а на основании родства (κατὰ γένος)» [136. Т. 1 С. 423]. Таким образом, термин δόσις может быть понят в контексте учения об *οἰκείωσις* – природной способности, которая тоже, как показано выше, есть приобретение, некий дар. у Марка Аврелия встречаем выражение *φυσικὴς δόσις* (природный дар) [40. Marc. Aur. IV 19. 3]. Смысл ценности именно в этом дарении «из рук» самой природы, то есть в ее изначально природном свойстве, которое приобретается человеком. Но что этот дар природы есть одновременно и дань человечности – открытие стоиков, запечатленное Сенекой употреблением понятия «гуманизм».

Хоть Хрисипп и объявил импульс (стремление) функцией разумного ведущего начала, но вообще стоики импульс понимали шире. Это засвидетельствовано и Цицероном: «природа мира [в целом] ... имеет свои влечения, стремления (ὁρμή)» [29. О природе богов, II 58]. Это соответствует определению природы (данному Зеноном в передаче Цицерона) как художницы, предстающей в образе творческого огня: «продвигающегося по пути к порождению (ad gignendum)». Цицерон неоднократно отмечает щедрый дар природы – разум, данный людям [29. III 69]. При этом, по его мнению, недостаточно достойно использовать дар для того, чтобы доказать, что он был дан дружественным образом [29. III 70]. Здесь критический пафос направлен как против идеи благости богов, так и против стоиков. Но контекст раскрывает смысл подхода стоиков: надо быть благодарным к дару природы, который есть высшая ценность, поэтому для стоиков главная мысль – это мысль о «достойном использовании дара». Для человека этот дар – разум. Марк Аврелий об этом говорит так: идти против этого дара (правильного разума) означает измену (λιποταξία, букв. «оставление поста»), которая выражает-

ся в отчужденности (ἀλλοτρίωσις) от того, кто по природе родной и друг (πρὸς τὸν φύσει συγγενῆ καὶ φίλον) [40. Marc. Aur. XI 9]. Здесь же совет «идти прямо, не отклоняясь» (τρέχειν ὀρτόν, μὴ διερριμμένον) [40. Marc. Aur. IV 18]. в другом месте он напутствует: «иди, следуя своей природе и общей, ибо один путь той и другой» [40. Марк Aur. V 3]. Но главное, что отчетливо вырисовывается в этих высказываниях – это образ природы, ассоциирующийся с загадочным свойством сродства. Актуализация же добродетели, являющейся ценностью, происходит только благодаря выбору [40. Marc. Aur. III 9, 2]. А вот выбор, осуществляемый человеком как существом разумным, есть акт суждения. Поэтому выстраивается цепочка, главное звено которой – природное начало, ценностное само по себе: «жить в соответствии с добродетелью» означает то же самое, что «согласно разуму» и в соответствии с *οἰκείωσις*, то есть, в конечном счете, с природой. Любопытно замечание Цицерона о том, что стоики вообще не рассматривают вопрос о «различии между природой и разумом» [29. О природе богов. III 26].

Как объяснить появление моральной оценки? Такое явление, как «сродство», имеющее форму импульса или порыва (ὁρμή), представляет собой объединяющее, действующее начало, актуальное для человека и космоса в целом, начало, работающее на всех уровнях бытия, но, что очень важно, начало, обращенное вовне. На наш взгляд, его основная функция и заключается в проекции Я на внешний мир, и как таковое «сродство» демонстрирует тенденцию выхода за пределы системы внутреннего Я. Как точно подметил Т. Энгберг-Педерсен, проводящий очень внятный анализ концепции Стои, комментаторы стоиков указали на два аспекта *οἰκείωσις* – внешний, опосредуемый природой (Диоген) и внутренний, проецируемый «Я» самого субъекта (Цицерон), и ставит вопрос о том, насколько они связаны и каков смысл этой связи? [375. P. 64–65]. Ученый дает трактовку οἰκείωσις, верно замечая, что οἰκείωσις демонстрирует появление самосознания, причем эта трактовка предусматривает, что существует осознание наличия отношения принадлежности между носителем сознания и самосознанием. По ту сторону «любви к самому себе» лежит принципиальная отправная точка – самосознание. Это самосознание включает перспективное понимание, которое

предполагает оценку. Я как самость (self) выделяет себя из среды, дистанцирует себя и таким образом, осознавая себя в качестве чего-то отличного от окружающего, уже содержит оценивающее суждение. с этих позиций «импульс» есть некоторая форма оценки, оценочный потенциал которой является «производной функцией» [Там же. P. 71]. Подлинным «базисом для оценки, являюсь я сам ("Я"), как проводящий неизменную точку зрения». Оценка же «сама по себе является функцией вещей, видимых с этой точки зрения как (описательно) присущих "Я" или принадлежащих чему-то другому» [Там же]. Таким образом, свойство *οἰκείωσις* связано с пространственным представлением. Перспективная точка зрения, обеспечивающая выход «самости» за пределы «Я» как системы, открывает субъекту сам факт наличия этой системы (меня самого) и другой системы (внешнего мира). То, что Сенека называет непоколебимым суждением, через которое проходят все побуждения (импульсы), исходящие от видимостей, и есть некая результирующая функция, связанная как с миром внутренним, так и с внешним, то есть оценка [22. П. 71. 33]. Рассуждения Сенеки раскрывают смысл трактовки *ценности* как *дара* (ἡ δόσις), награды оценщика [SVF III 124] в пространстве идеи общего блага. Он утверждал, что благо, зло, добродетели требуют оценщика [Ep. XCV 58–59]. Речь идет об эталоне, ибо оценка это сравнение. Определение Сенекой добродетели как мерила, которым проверяют прямизну, показывает, что зло, благо и добродетель рассматриваются с точки зрения системы отношений, причем добродетель объявляется константой. Эта же константа определяет и высшее благо, находящееся в системе координат добродетели [Ep. LXXI 20]. Важно, что добродетель означает обретение духовной определенности и свободы (стадия *выбора* и *поступка* – внешнего способа ответа), а при переводе на язык гносеологических категорий соответствует стадии общих понятий. Итак, добродетель как система наиболее высокого порядка и есть ценность – знание себя самой и других вещей [Ep. XCV 56].

Как проявляется мотив оценки? Традиционное мнение сводится к тому, что оценка (выбор естественных вещей и отказ от противоестественных) основывается на идее логического следования, прообраз которого содержится в фундаменте самой действитель-

ности в виде причинно-следственных связей и может быть выявлен разумной деятельностью человека. Разум есть условие выбора для человека, стремящегося к естественным вещам. Это ясно из примера Эпиктета: «Пока будущее мне неизвестно, я постоянно держусь того, что больше годится для достижения естественных вещей: ведь я создан для выбора таких вещей самим богом, но если бы я знал, что мне суждено заболеть, то я бы и стремился к этому».[134] Таким образом, данный пример подчеркивает то особенное, что свойственно человеку – существу разумному, что приобретено им и подсказывает, как надо поступать в условиях системы, которая уже существует как система согласованная.[135] Здесь сказывается особенность активного действия, выраженная в разумной способности и свойственная именно человеку. Но все равно сохраняется мотив стремления к «родственному» (свойственному как приобретенному), как соответствия «естеству».[136] Вместе с тем целью является не сама согласованность системы, а действие человека в соответствии с этой согласованностью. Поэтому структурно-системный принцип следует дополнить функциональным. Ведь отличие природы как естества от природы как разумной способности – не субстанциально, а функционально. Так, Марк Аврелий говорит именно о поступках, находящихся в согласии с природой и предполагающих выбор. При этом он употребляет термин ἀκολουθία (следование, подчинение, взаимная согласованность, способность логического связывания) [40. Marc. Aur. III 9,2]. Здесь и возникает момент морального действия как следствие выбора.

Человек должен воспользоваться своей разумной способностью, которая есть проявленная в нем, как в разумном существе *οἰκείωσις*. Основы морали – в недрах самой природы. Долг – укоренен в *οἰκείωσις*. Но человек, будучи существом природным, должен осознать свое место в мире и должен осуществлять выбор. Человеческому действию предшествует намерение. Есть природа движения вообще, а есть природа самого волчка. Так вот, волчок движется так, как задает его, волчка, форма. Этот физический закон стоики переносят и на морально-психологическую сферу: у представления две стороны: внешняя (объективная), выражающаяся в постигающем представлении, и внутренняя (субъективная), вы-

ражающаяся в акте одобрения. Главное свойство одобрения – это его независимость. Кажется, эту стоическую мысль понял П. Адо, отмечающий, что для стоического мудреца «никогда не безразлично нравственное намерение» [73. С. 146]. Здесь возникает коллизия, связанная со шкалой ценностей в этике Стои: «Надлежащее», – отмечает А. А. Гусейнов, – есть правильный выбор в сфере относительных ценностей. Следовательно безразличное перестает быть безразличным. Оно становится предметом человеческой активности, адиафора оказывается требованием» [134. С. 14]. Здесь нет противоречия, как полагали Плутарх (в древности) и Виндельбанд (в новое время), поскольку речь идет о «звеньях, ступенях единого процесса», более того, в этом сама специфика теоретической конструкции стоицизма» [Там же].

Стоики впервые поставили вопрос о том, как в суждениях субъекта выражаются его чувства. Так, они проводили черту между невольным лжецом, например, мудрецом, высказывающим ложное суждение в логическом смысле, и намеренно лгущим человеком: «Лжец, – говорили они, – должен быть оцениваем по умонастроению, а не просто по высказыванию» [20. Против ученых. VII 1.45]. Мудреца можно распознать не только по его способности к овладению знанием истинного, но и по умонастроению: даже когда он рассуждает о лжи (в логическом смысле), он «чист душой», честен. Совсем другое дело – лжец, который лжет намеренно [20. Против ученых. VII 1. 43–44]. Оценка влечет за собой нравственно значимое действие.

Проблема цели в той части, в которой она касается такого ценностного мотива как долг, связана с понятием *совесть*. Если согласиться с мнением о том, что терминологическое оформление понятия «совесть» (греч. терм. *συνείδησις/σύνησις*) приходится на классическую эпоху [294. С. 81], то невозможно обойти вниманием некоторые странности, требующие разъяснения. Так, А. А. Столяров отмечает, например, что «у Платона термин συνείδησις практически не встречается <...>», а «у Аристотеля признаком недолжности поступка считаются раскаяние и стыд» [294. С. 83]. Таким образом, у крупнейших философов классической эпохи нет соответствующего термина. Правда, он встречается у Демокрита, достаточно много

говорящего о «должном» (B 297). Еще более любопытно, что термин этот фиксируется у писателей (Аристофана – свидетельство О. Зееля, и Эврипида – свидетельство Ф. Цуккера) [294. С. 82]. То, что писатели нередко опережают время, в том числе и терминологически – факт очевидный. А вот отсутствие терминов у философов, тексты которых сохранились в полном виде, свидетельствует о том, что философского осмысления «совести» на тот момент еще не было, быть может, потому, что полисная идеология не востребовала подобного понимания этого глубоко внутреннего и, вместе с тем, целостного чувства. Если же феномен совести и был востребован, то мог не получить должного отражения, как на примере греческой драматургии показал Г. Бандзеладзе, ссылаясь на распространение родственного термина σύνεσις [83. С. 67–80]. Это был все еще «долг» в полисном, а не внутреннем, личностном смысле, долг, ожидающий общественных санкций, долг (а вместе с ним и совесть) как правовое понятие, обусловленное традиционным сознанием. Вместе с тем, не следует забывать, что критерием справедливости в классическую эпоху во многом благодаря интеллектуальной деятельности Платона, становится знание блага, олицетворяющего абсолютную надмировую истину. Если судить по обрывочным фрагментам Стои, то и у ранних стоиков еще не существовало устойчивого употребления термина *συνείδησις*, поскольку имеются лишь отдельные свидетельства [42. Diogen L. VII 85], зато он стабилен у римских авторов, и латинский коррелят его – *conscientia* – встречается у Цицерона и Сенеки. Вместе с тем распространение этого термина уже в эпоху эллинизма не исключено: он встречается у Менандра и он же, по-видимому, использовался Эпикуром [62. Seneca. Ep. 97.15]. в римскую эпоху понятие «совесть» получает четкое терминологическое оформление благодаря стоикам, и это вполне соответствует гуманистической направленности римского стоицизма, наиболее ярко проявившейся у Сенеки. Значение имеет и усиление личностного аспекта, ибо Сенека-драматург доказывает, что жизнь человека зависит от него самого. О том, что греческая философия после Аристотеля «стала более ориентироваться на индивидуальность, чем на общественную жизнь», писал и Х. Ллойд-Джонс [410. P. 132]. Для стоической этики характерна мысль об индивидуализации поведения человека.

Здесь вновь любопытная параллель с номиналистическими воззрениями Абеляра, номинализм которого «преломлялся в моральной доктрине как субъективизм» [280. С. 167]. Здесь проявляется общая тенденция номиналистического подхода, содержащего момент оценки, связанной с намерением. Быть благим или злым поступок может только при соответствующей интенции. Примеры такого понимания предоставляет нам текст Марка Аврелия, а интенциональность в сфере этики безусловное достижение Стои. Отчетливо звучит мысль Посидония о том, что от намерений человека зависит, будет ли он рабом желаний и роскоши [59. I. Kidd 7. 59]. Таковы же и основы воспитания, в котором, по удачному переводу Ю. Малица, предусматривается «пластическое подчеркивание добродетели и порока» [417. S. 418]. Термин *συνείδησις*, выражающий нравственное сознание, использовал и Полибий, «История» которого подчинена решению морально-этических задач. Марк Аврелий употреблял *σύνεσις* в значении *понимания* событий и поступков. Неоднократно встречается у него прилагательное *αἰσχρός* (постыдный) и глагол *αἰσχύνομαι* (совеститься, стесняться) [40. Marc. Aur. II 1; VIII 36; IX 42]. Общий контекст рассуждений философа свидетельствует о наличии осознания феномена совести, ибо многократны советы типа: примени это все к себе самому [40. Marc. Aur. VIII 41].

В понимании стоиков такие явления, как «справедливость» и «совесть» санкционированы самой природой [40. Marc. Aur. IV 10]. Природный закон выступает не столько антиподом полисного закона (закона по установлению), сколько и условием, и гарантом осуществления любого закона, в том числе и закона справедливости. Но это не абстрактная справедливость природного образца, вроде блага Платона. Утверждение: «но не следует думать, что мудрец, помогая ближнему, имеет своей целью его благо» [294. С. 86], кажется, не может относиться к стоикам. Во всяком случае, об этом свидетельствует само терминологически оформленное понятие долга, а крайний ригоризм (насколько можно судить по сохранившимся фрагментам) ранних стоиков, выражавшийся в знаменитом стремлении освобождения от страстей, сменился манифестацией безусловного чувства ответственности, сопряженного с чувством внутреннего долга – чувством совести. И помощь ближнему осу-

ществляется отнюдь не ради достижения собственного совершенства. Сенека рядом с имеющим абстрактный подтекст долгом человека ставит конкретно понимаемый долг перед другим. Хотя *οἰκείωσις* и определяет область осуществления основного содержания *καθῆκον*, каковой является все существующее, вся природа, но *καθῆκον* не есть выражение целесообразности «всякого действия, направленного на сохранение и поддержание собственного существования» [293. С. 184]. Роль его изначально шире: оно направлено на общее, которое в проекции человеческого сознания выступает как благо и по преимуществу общее благо, которое всегда объект нравственного целеполагания.

Пафос стоической морали как раз в том и состоит, что человеку необходимо жить среди других. Отсюда и главный вопрос стоицизма, заключающийся в том, как жить, следуя природе и не причиняя вреда окружающим. Отсюда эта нравственная максима: «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе».

Особенность стоической дискурсивной тенденции, настроенной на идею «сродства», была вызвана необходимостью выбора между статическим и динамическим способом рассуждений. Именно этим и объясняется схождение семантики понятий «родства» и «сродства». Можно сказать, что здесь действует принцип дополнительности. Тогда понятна возможность совмещения двух крайностей – сходства и различия этих понятий. В. Ф. Асмус отмечает: «в человеке к представлению и влечению присоединяется как элемент, обусловливающий действие, разумное, логическое мышление» [79. С. 348]. Поэтому свобода для животного возможна потому, что «оно исходит из собственной склонности» [79. С. 348]. Но эта «склонность» всегда рассматривается стоиками в отношении к общему, Целому, ей свойственно саморазвитие, развертывание вовне.

Поэтому очень ценно замечание Сенеки: «Не все, что согласно с природой, есть также и благо». Наличие «согласия», «соответствия» – условие необходимое, но не достаточное. Оказывается, все дело в изменении, в «прирастании» новых качеств, которые «превращают вещи в нечто другое», в результате чего те «принимают новое обличье»: «Таким же образом, нечто было согласным с природой, – но возрастание величины переводит его в другое качество,

и оно становится благом» [22. П. 119. 17. С. 304–305].[137] Сенека-драматург реализует идеи Сенеки-философа. Так если Аристотель считал главным в драме действие (в классическом его понимании), то Сенека противопоставляет ему характеры, полагая, что характер есть выражение качеств. Так, имевшаяся в зачаточной форме у ранних стоиков идея совместного антагонистического бытия чувства и разума (а стоики открыли существующую здесь проблему) получает у Сенеки развитие уже в художественной форме возможного сценария, когда разум становится добычей страсти.

Обычно при оценке стоической этики делают акцент на борьбу стоиков со страстями. Представляется, что важен сам факт внимания стоиков к проблеме страстей, не случайна и подробнейшая их классификация, которую В. Г. Иванов справедливо называет тонкой и усматривает в этом достоинство философов, которые «часто формируют собственную, оригинальную точку зрения, вводят новые понятия и термины...» [161. С. 226]. Действительно, существует некоторое противоречие между стоическим рационализмом, который вообще свойственен античной этике, и пристальным вниманием стоиков к проблеме чувств. Действительно, как отмечает В. Г. Иванов, «столь подробно до стоиков никто не описывал многообразие чувств человеческих (Ницше бы, вероятно, сказал "слишком человеческих"), а после них – разве что Рене Декарт в трактате "О страстях души"» [161. С. 218]. Обычно и выдвигают рационализм стоиков на первый план, подчеркивая, что их этическим кредо был поиск путей борьбы со страстями. При таком подходе иррациональный план этики стоиков оказывается в подчиненном положении, ускользает сам факт постановки проблемы чувственного в человеке, необъяснимо до конца стремление к подробной дифференциации страстей, наконец, интерес Посидония к *иррациональному* оказывается нонсенсом. Вместе с тем, ранние стоики, хотя и оставались верны рационалистической традиции, формулируя и обосновывая общий этический принцип, впервые подняли ряд проблем, напрямую касающихся человеческого существования: самого многообразия человеческих чувств, нюансов душевного состояния или, например, получившую второе рождение в неостоицизме экзистенциалистов проблему страха. в этом

стоики как раз и продемонстрировали функциональный подход к эмоциональной сфере человека, создав тем самым новую антропологию. в человеке возможно появление новых качеств, и это зависит от него самого, причем важно их применение. «Случай пусть не властвует хотя бы над тобой!» – восклицает Марк Аврелий. Стремление к самосохранению, как удачно выразился В. Ф. Асмус, «возвышается до заботы о благе и государстве и даже до понимания обязанностей отдельного существа по отношению к мировому целому» [79. С. 338]. в *ἀντίληψις* и проявляется взаимное чувство к *другому*, забота о нем (чужое воспринимается как свое). в этой взаимности уже проявляется личностный момент долга.

У поздних стоиков мотив моральной оценки в ее отношении к общественно значимому поступку выступит наглядно. Мотивом оценки разъясняется то обстоятельство, что «понятие подобающего поступка, – как отмечает И. Н. Титаренко, – являющееся краеугольным камнем стоической этики, было отождествлено с традиционным римским понятием общественного долга» [302. С. 63]. Подобающий поступок – тот, который осуществляется в соответствии с происходящим, то есть требует оценивающего суждения. Вместе с тем, здесь возникает не только идея мотивированного поступка, подвергаемого рациональной оценке, но и идеал «жертвенности», на римской почве проявившейся в форме подвига.[138]

С помощью термина *οἰκείωσις* стоики обозначали некое природное свойство, наподобие способности ощущения «родственности» (внешнее условие должного поступка), выполняющей в действительности роль единого принципа, выявляющего сущность *должного* как внутреннего императива [SVF II 724]. Этот принцип проявляет себя на всех уровнях мира – от низшей его ступени до высшей (сферы социума) и призван выполнять функцию связующего звена, объединяющего все части существующего Целого «родственной связью». Наиболее четко действие этого принципа не только как природного, но и морального закона изложено поздними стоиками. Как говорит Марк Аврелий: «поскольку я имею некоторую родственную связь (*οἰκείως*) по отношению к однородным частям [Целого], то не совершу ничего противоречащего общему благу, наоборот ... направлю все стремление к общей пользе (*πρὸς τὸ κοινῇ*

συμφέρον πᾶσαν ὁρμήν») [40. Marc. Aur. X 6]. в другом месте он говорит так: «природа Целого (τῶν ὅλων) есть природа сущего (ὄντων), сущее же (τὰ δὲ ὄντα) имеет родственную связь (οἰκείως) по отношению к наличному бытию (τὰ ὑπάρχοντα). в интерпретации Марка Аврелия термин οἰκείως употребляется в значении «родственной связи» (в ней пафос всего его произведения) и, вероятнее всего, вместо *οἰκείωσις* (сродства), поскольку весь контекст указывает именно на этот (замещающий) смысл. Здесь как раз и наблюдается схождение семантики понятий «родства» и «сродства». Термин οἰκείωσις он употребляет единожды в значении «благожелательность», отмечая, что таким должно быть отношение к людям, предписываемое самой способностью составлять убеждения (ὑποληπτικὴ δύναμις) [40. Marc. Aur. III 9,2]. Здесь *οἰκείωσις* очевидным образом входит в контекст понятия *добродетели.*

Все выглядит так, будто стоики распространяют схему Аристотеля на все уровни бытия. Но именно это «сродство», присущее даже и в виде чувства самосохранения и в наиболее примитивной сфере бытия, как бы стирает границы между уровнями этого бытия и с наибольшей отчетливостью проявляется там, где грани между различающимися сериями существующего наиболее очевидны – при переходе от животных к сообществу людей, обладающих свойством разумности. Качественная определенность постепенно нарастает и в виде усиленного родственного чувства уже в форме разума явственнее всего проявляется в человеческом сообществе. Эта «склонность к сближению с себе подобным и слиянию с ним воедино» в еще большей степени, как отмечает Марк Аврелий, проявляется во всем, что причастно разумной природе [3. IX 9]. Характерно, что множество терминов, особенно чтимых стоиками, начиная с таких, как *συμπάθεια* (сочувствие, симпатия) и *συμβολή* (встреча), *συμφέρον* (польза, помощь), *σύμβασις* имеют префикс συν-, выступающий в значении совместности действия, соучастия, собирательности, одновременности, полноты действия. Термин *συμπάθεια* в стоической системе постепенно, наряду с «духовной склонностью», «благорасположенностью» обрел значение «содействия, соучастия». По характерному замечанию Марка Аврелия, даже звезды собраны вместе, еще более это свойствен-

но людям: «все в мире – сопринадлежность», «все люди и содействующие и соучастники» (*συνεργός*) [3. VI 37, 42]. Разум же имеет особое свойство консолидироваться, ибо человек обладает способностью выбора, и в его власти, будучи отторгнутым от Целого, «вновь сойтись, срастись и занять положение части» [3. VIII 34]. Такой же природы и чувство ответственности, прорастающее заботой о «благополучии всех» [3. VIII 23]. Философ, говоря о деятельности, согласной с общим благом (*πράξις κοινωνικαί* – общее дело), имеет в виду именно человеческое сообщество, ибо человек член совокупности (букв. *σύστημα* «системы»), состоящей из разумных людей [40. Marc. Aur. VI 30]. Духовное (общий дух – *τὸ νοερόν κοινόν*) и разумное (общий разум – *ὁ λόγος κοινός*) начала в человеке проистекают, по мнению Марка Аврелия, из самой принадлежности к общему гражданскому устройству (κοινοῦ πολιτευμάτου), к которому причастен весь род человеческий [40. Marc. Aur. IV 4]. Так подчеркивалась социальная природа человека. в этом – специфическая диалектика стоической этико-социальной концепции, являющейся апофеозом принципа всеобщности.

Решение проблемы соотношения чувств и разума привело к неожиданным следствиям. Стоики, будучи предшественниками христианства, восстали против чувства привязанности к объекту. По словам К. Юнга, который анализирует подобные представления, апеллируя к примеру Тертуллиана, это потребовало «жертвы наиболее ценной функции, наивысшего блага, наиболее сильного влечения». Это привело с одной стороны к разрыву старой связности (природного начала, инстинкта), но с другой – «открыло новые возможности духовного развития» [346. С. 75]. Можно утверждать, что данный скачок в область духовного осуществили уже стоики, наследником идей которых и был Тертуллиан. Таким образом, еще раз отметим, что их мысль вышла из сферы притяжения *οἰκείωσις*, понимаемой только в смысле природного инстинкта. Ее пространство оказывалось гораздо шире.

В проблемном поле понятия «ценность» актуализируется мысль о его соотношении с понятием «свобода». Марк Аврелий отмечает такую природную способность человека, как свободу (ἐξουσία) пользоваться всем существующим в соответствии с его ценностью

(κατ' ἀξίαν) [40. Marc. Aur. V III 29]. Моральный вывод из такого представления о мире и человеке: ты должен принять дар природы с благодарностью. Это означает, что коль человеку дана разумная способность и он в состоянии понять замысел природы, то должен быть благодарным дарению. в этой плоскости понимания и возникает осознание императива долга. Впервые была поставлена проблема ответственности человека перед миром и человеческим сообществом как его частью. Поэтому теория «предпочитаемого» и вся дальнейшая классификация объекта предпочтения на виды предпочитаемого – лишь следствие идеи самоценности природного мира и постулата ответственности. Существенно то, что стоики классифицировали «предпочитаемое» по функциональному признаку. Так, они выделяли предпочитаемое «само по себе» (душевные свойства), «ради себя и другого» (телесные свойства) и то, что ценно «ради другого» (все внешнее).

У Диогена Лаэртского и Цицерона представлены основные нравственные постулаты стоиков: жизнь «в согласии с разумом», «в согласии с природой», «в согласии с добродетелью». Исследование показывает примат в них природного начала. Но, как резонно заметил С. Котляревский, «Жить "сообразно природе" – заповедь не одного стоицизма, а всей античной этики; разногласие начиналось только там, где спрашивали, что надо понимать под природой?» [189. С. LX]. Важен не только сам факт присутствия природного начала в человеке, но и признание ценности этого начала, присущей самому бытию, всему мирозданию как целому. Понимание этого непреложного факта означало для стоиков стремление к определению также и ценностных характеристик живого существа вообще и самого человека, которого они считали частью природы. Наибольшей ценностью человека является добродетель, которую стоики трактовали как долг (*καθήκον*). в их учении о цели проявилась идея гармонии Целого. Вместе с тем, двойственный характер стоической концепции человека отмечен Э. Кассирером: «глубокое чувство гармонии с природой и чувство моральной независимости от нее» [172. С. 11].

А. А. Столяров отмечает, что Аристотель впервые заговорил о таком свойстве разума, как его способности быть источником

«специфической "волевой" причинности, позволяющей говорить о «спонтанности» решений разума...» [294. С. 39]. Причем эта причинность отлична от природы, необходимости, случая или привычки [11. Никомахова этика. III 5.1112 a31]. Кроме того, Аристотель отделил акт решения, совершаемый разумом, от акта целеполагания (в котором как раз и фиксируется момент стремления – ὄρεξις). Самый этот разрыв делает проблематичным совершение действия, так как для этого не достаточно «рациональности» решения. с другой стороны, ограничение нравственных целей лишь сферой желаний и стремлений не проясняет связи разума и чувств, оставляя не решенным и вопрос о дифференциации нравственного выбора и психологических мотиваций (стремлений, обусловленных чувствами). Правда, один фрагмент из «Никомаховой этики» возможно и свидетельствует о разведении выбора и стремления [11. Ник. этика. III 4. 1111 b 13]. Все же мы полагаем, что вывод Аристотеля определенен: используя понятие цели как конечной причины, он апеллирует к разуму (λόγος) как гаранту нравственного поступка [11. Ник. этика. VI 2. 1139 a 32-b 7]. А. А. Столяров полагает, что «для удовлетворительного решения Аристотелю не хватает ключевого понятия о моральном целеполагании и долженствовании, которому будут уделять так много внимания стоики» [294. С. 38]. Если Аристотель и употребляет «должное» как «подобающее», полагает А. А. Столяров, то в социальном значении [11. Ник. этика. II 1. 1094 a 24; II 7. 1107 a 4]. с этим можно согласиться. Но отметим, что Аристотель, по-видимому, этот вопрос (о целеполагании и долженствовании) не разрабатывал. Давая определение цели как конечной причины, он не интересуется самим механизмом осуществления цели, ограничиваясь лишь формальными моментами. Живая, поведенческая активность человека остается вне поля его зрения. Это отмечает и Б. Инвуд, говорящий, что стоики как раз «делают уступку ключевой части информационного аспекта заключения силлогизма, которое и есть действие» [391. P. 16]. Вместе с тем, у Аристотеля мы встречаем попытку «выразить общие связи, господствующие как в природе, так и в мире человеческой деятельности...» [217. С. 55]. Аристотель, как отмечает М. Г. Макаров, «нащупывал такие аспекты действительности как структурность, отношение регулирования,

целесообразности», но «телос у него – несовершенное выражение этих реальных отношений» [217. С. 57]. При этом моделирование, предлагаемое Аристотелем, предполагает «перенесение на низшие уровни организации специфических черт более высоких уровней». Такой подход «не содержит критерия различения уровней сложности» [217. С. 56]. Теория οἰκείωσις стоиков, подчиненная выяснению цели нравственного поведения человека, на наш взгляд, как раз демонстрирует попытку обнаружить критерии такого различения. Более того, постулат о необходимости, целесообразности мира, дополненный принципом симпатии в концепции стоиков, возможно, был связан с основой способности познания. «В наше время идея такой связи, – пишет М. Г. Макаров, – казалась бы заманчивой: понимание присутствия всего во всем в смысле потенциального информационного отражения одних явлений в других» [217. С. 61]. Намек на связь симпатии – принципа всеобщего космического порядка – с познанием (на уровне ощущения) можно обнаружить у М. Аврелия [40. Marc. Aur. V 26]. Симпатия является проявлением не только сходства, согласия, но и взаимодействия. Этот момент активности принципа симпатии по-разному проявляется на разных уровнях мира. Добродетель как согласие с разумным порядком мира может быть понята в терминах отражения, как соответствие этому порядку. Именно в учении о добродетели стоики, возможно, ближе всего подошли к идее отражения, в отличие от представления о субстанциальном присутствии всего во всем. Таково в этике Стои содержание идеи всеобщего (разумного порядка, тождественного воле Зевса).

Цель у стоиков связана с выбором и требует действия. Здесь, в рамках этики, в которой подчеркивается такая черта добродетели, как ее единство (условие ее совершенства), понятие цели соотносится с причинным аспектом: знание цели связано с пониманием причинности [SVF III 548]. Цель же есть достижение добродетели как определенного состояния. По поводу классификации действий у стоиков существовали разногласия. Как отмечает Н. Уайт, который анализирует суть расхождений Аристона Хиосского с ортодоксальной Стоей, отказ Аристона от деления безразличного на классы предпочитаемого и непредпочитаемого – главный ка-

мень преткновения [470. P. 290–303]. Цель как путь предполагает действие, и смыкается с понятием долга как идеала доблести в понимании стоиков. Ф. Ф. Зелинский прав, что у римлян «стоический идеал достиг своего апогея» [157. С. 275]. Ведь не случайно они превозносили Сократа и Катона, очень высоко оценив ἀρετή в качестве «деятельности» и ее высшего проявления – подвига (κατῶρθωμα). в этом контексте обретает четкие контуры и «воля». Аналогично и в китайской философии, в которой власть неба почиталась особо. И все же свобода волеизъявления субъекта проявляется в том, что «небесная воля» (тян чжи) «может быть утверждаема или устраняема».[139] в контексте рассуждений Марка Аврелия вопрос о соотношении части и целого («Каждый из нас – частичка этого мира», – говорил еще Хрисипп [41. Cic. De fin. III 19.64]) приобретает моральные обертоны: от действий человека зависит и судьба целого. Хотя цель и полагается мировым разумом, но у Марка Аврелия находим свежие мысли о роли целевых установок самого человека. Это утверждение о том, что внутреннее господствующее начало в человеке (κυριεῦον) стремится к «предпочитаемому» (ἡγούμενα) лишь условно, и освободившееся его место превращает в материал для себя [40. Marc. Aur. IV 1]. Здесь, возможно, содержится сомнение в тотальной, свойственной и неразумной природе, целесообразности. Более того, целевые установки могут изменяться, что обусловлено разумной способностью человека. Так, вне зависимости от его прежних целей (ἐφ' οἷον ἄν καὶ ὥρμησεν – букв. «каковы бы ни были его прежние устремления») разумное существо обращает препятствия в материал для себя (ὑλην ἑαυτοῦ) [40. Marc. Aur. VIII 35]. Слово ὥρμησεν (от глаг. ὁρμάω – приводить в движение побуждать устремляться) кажется нам здесь не случайным, ибо Марк Аврелий противопоставляет действие разумного существа устремлениям природы Целого, заключающей в объятия судьбы все, оказывающее ей сопротивление (ἀντιβαῖνον). Возможность подобных свободных действий разумного существа предначертана самим наличием импульса (ὁρμή), который уже по определению в себе самом содержит цель. Цель (τέλος) Марк Аврелий определяет как «повиновение разуму и закону древнейшего государственного устройства» [40. Marc. Aur. II 16]. в другом месте он

утверждает: «цели (τὰς ἀναφοράς) – в поступках» [40. Marc. Aur. XII 8].[140] Отметим, что поступок Марк Аврелий обозначал словом *πρᾶξις*. Именно поэтому он советует действовать так, как «предписывает твоя природа» (σὴ φύσις ἄγει), и «подчиняться (πάσχειν) тому, что приносит общая природа» (ἡ κοινὴ φύσις φέρει) [40. Marc. Aur. X II 32]. Здесь также звучит мотив природного дара, который следует принять.

Характерно, что Марк Аврелий отмечает способность человека к соединению с сообществом, как дар самого Зевса, устроителя общения (*κοινωνία*) [40. Marc. Aur. XI 8]. Человек может и не знать, что в нем существует по природе (κατὰ φύσιν) [44. Marc. Aur. III 11]. у Марка Аврелия мы встречаем намек на персонализм, ибо многократное проявление чувства гнева, отражающегося на лице, приводит к умерщвлению человеческого облика – ἐν τῷ προσώπῳ τὸ ἔυσχημον (букв. достоинства в лице) [40. Marc. Aur. VII 24.2]. При этом личное не замыкается на себе самом. П. Адо подчеркивает важный момент: в строках сочинения Марка Аврелия сквозит мысль о заботе о других, тонкого воздействия на них [73. С. 235; Марк Аврелий. XI 13.2; 18.18]. Стоики употребляют термин (неусыпное внимание), которое необходимо устремлять на себя и на все происходящее. Это напряженное внимание – *тонос* есть проявление заботы, что позже выразится в заповеди: «Возлюби ближнего своего». Здесь уместно привести пример высказывания Марка Аврелия, согласно которому блага человек достигает в том случае, если чувство долга «τὸ πρέπον» (подобающее) дополнено чувством душевного соучастия в Целом [40. Marc. Aur. VII 13]. Мотив соучастия звучит в соединении с интенцией на деятельность на благо других: «Разумные существа созданы для соучастия в некоем едином деле» (τὰ λογικὰ πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα) [40. Marc. Aur. III 13]. При этом актуализируется момент всеобщего, поскольку речь идет о деятельности, согласной с общим благом (т. е. делом – *πράξεις κοινωνικαί*) [40. Marc. Aur. VI 30]. Не случайно «стоики победили Эпикура, так как имели преимущество высокого гражданского идеала» [146. С. 204].

Вообще речь идет о дополнении чувства долга действием, что очень важно в контексте концепции человеческой активно-

сти. Д. Цекуракис, соглашаясь с мнением О. Диттриха, полагает, что оба термина (καθήκοντα и κατορθώματα) описывают один и тот же процесс, только находящийся в двух стадиях. Трудность, по его мнению, заключается в том, что сами стоики не трактовали в своем учении καθήκοντα в качестве той стадии, которая всегда ведет к моральности. Напротив, «они очень часто трактовали καθήκοντα как имеющее автономное существование и не усматривали здесь (в совместном существовании в их теории как καθήκοντα, так и κατορθώματα) никакого противоречия» [464. P. 3].

Если для Аристотеля, делающего шаг в сторону монизма, целостность души человека воплощается в высшей духовной способности – разуме, то у стоиков подтверждается относительность самого человеческого разума как дара, полученного от природы (он всегда стоит в отношении к всеобщему – «верному разуму»), но дара, ценного уже по определению. в самой онтологии стоики обнаруживают основы ценностной парадигмы, но не остаются в пределах этического натурализма, а выстраивают концепцию долга [414. P. 174].[141] «Стоики, – как отмечают А. А. Гусейнов и Г. Ирлитц, – перенесли ценностный акцент с предметных результатов поведения на собственные усилия субъекта» [133. С. 171]. в этом пункте известная противоречивость концепции элиминируется. Снимается и пессимизм, ибо мотив «всеобщей обреченности» снимает идеал «мужественной красоты», что же касается этического идеала, то «стоики формируют идеал более широкий» [94. С. 268]. Резко очерчивается антропологический смысл телеологии стоиков. Поэтому, касаясь темы широты подхода стоиков в этике, важно отметить, что впервые понятие *цель* обретает предельно антропологическое содержание, дополняясь при этом компонентом морального действия, нравственного поступка, как ответа на шаг природы, осуществляемого в общем пространстве мироздания. Кроме того, актуализируется мировоззренческая парадигма, поскольку, по-крайней мере в рамках концепции Сенеки, реализуется идея *humanitas*, которая в классической форме предстанет в эпоху Ренессанса, когда «Ренессансная идея *humanitas* намечает горизонт антропоцентризма как мировоззрения, но она сама развертывается в такой направленности сознания, которое озабоче-

но выяснением сущности назначения человека в общем порядке Вселенной» [275. С. 10]. От античной идеи humanitas до ее аналога в Новое время – один шаг.

Такое выражение приняла попытка стоиков, избежать ловушек парадигмы «одномерного человека» – задача актуальная и поныне! На смену эстетическому идеалу эпохи классики приходил идеал этический.

4.3 ПАРАДИГМА СУЩЕСТВОВАНИЯ КАК ЭТИЧЕСКИ-ЛИЧНОСТНАЯ ДОМИНАНТА

Новый взгляд на мир и место человека в нем получает в стоицизме терминологическое оформление, структурирующее понятийную систему, отвечающую запросам современности. Главное место в этой системе приобретает понятие *существование*. Никогда прежде в греческой философии проблема существования так определенно не ставилась.

История понятий эллинистической философии, спектр которых при всем их разнообразии подчинен лишь немногим, но совершенно новым для античной мысли принципам, может быть реконструирована лишь в свете претерпевших изменение основополагающих идей античной философии классической эпохи, подведшей итог всему предшествующему периоду истории мысли. Основная доминанта может быть высвечена лишь в сопоставлении эллинистической мысли с принципиальными идеями предшествующего периода. Для Платона постижение идеи Блага, рассматриваемого в абсолютном и бескачественном смысле, сопряжено с полным отвращением от «всего становящегося» [18. VII 518 c], а значит от этого мира в целом. А. Лавджой справедливо отметил свойственный Платону, а вслед за ним и Аристотелю, взгляд на мир как на воплощение полноты Бытия [195. С. 51–53]. Но эта полнота парадоксальным образом приобретается за счет абсолютного блага, выполняющего в системе Платона роль Божества, аналогично в системе Аристотеля – роль Бога-перводвигателя, в такой степени, что платонов мир вещей вовсе не обязателен для безмятежного существования Блага или Перводвигателя – в понимании Аристотеля. Общая направленность идей доэллинистической философии в лице ее ярчайших представителей связана с подсознательным приятием идеи о существовании чего-то вне этого мира, что само по себе самодостаточно, и полнота мира, его завершенность обретается за счет этого внеположенного миру нечто.

Совершенно другой строй мысли – в эллинистической философии. Для эллинистически мыслящего философа ценен только

«этот мир», и все аксиологические построения приобретают смысл только если «сказываются» о нем. в резкой форме приятие только «этого» мира обнаруживается в атеистическом и предельно гедонистическом учении Эпикура, последовательно проводимая мысль которого отвергает, как излишний довесок саму идею бога. в стоицизме и скептицизме акцент решительно ставится на идею существования «наличного» бытия. Отсюда и это столь определенное: «критерий существующего».

Для Аристотеля главным было постижение сущего. Но, как он сам отмечал, «древний вопрос о том, что такое сущее, это вопрос о том, что такое сущности (οὐσία)» и «как они существуют» [6. Метафизика. VII 1028 b]. Сущность же для Аристотеля это «определенное нечто» (τὸ τί). Определенное нечто в бытии «τὸ τί ἐν εἶναι» это суть бытия, которую и должен постичь философ. Правда, Аристотель уточняет, не давая обоснования, что эту суть бытия вещи можно познать, только зная, что она уже есть [7. Физика. II 93 a 20]. Сущность рассматривалась и как осуществленность [6. Метафизика. VIII 1044 a]. Но все это чисто формальные определения, значимые с точки зрения проблем логики.

Интуиция телесности, столь характерная для античного сознания, как убедительно показала А. А. Тахо-Годи, была закреплена терминологически (термин «σώμα» – тело), в котором зафиксировано древнегреческое понимание личности. При этом все производные данного слова ориентированы на концепт *целого*, указывают на «целовидность» [301. С. 277]. Определенно еще у ранних стоиков человек мыслился частью целого космоса, составляя единое с ним тело. Но в эллинистическо-римскую эпоху произошло смещение этих представлений в сторону индивидуации и личностного понимания человека. Такой поворот был заложен уже в древнем, со времен Гомера сохранявшемся экзистенциальном понимании тела как самой жизни.

Характер рассуждений представителей разных философских школ, концентрирующихся вокруг темы индивидуальности, концепции которых формировались именно в эллинистическо-римскую эпоху, имеет общие черты, и общность эта так или иначе обусловлена особым вниманием к теме существования. По Эпикуру, существова-

ние – чистая случайность. Проблема существования того, что не существует, была тоже, судя по всему, злободневной теоретической проблемой эллинистической эпохи. Так, Эпикур говорил о «броске мысли» при определении существования того, что не существует с очевидностью (как пустота) [Эпикур. Письмо к Менекею. § 12.3].

По мнению Секста Эмпирика, выражавшего идеи скептиков, мыслить сущности вещей – все равно что мыслить образы, а для того, чтобы мыслить образ вещи, надо узнать сам этот образ и, кроме того, «мыслимое должно быть мыслимо как где-либо существующее» [64. Pyrr. III 3]. Даже и в возможности, как полагали скептики, находится лишь то, что способно пребывать в осуществлении (ἐνεργείᾳ) [64. Pyrr. II 336].

Скептики употребляли выражение «критерий существующего» (κριτήριον τῆς ὑπάρξεως), отмечая общетеоретическую и практическую важность его обнаружения в качестве основания для возможности самого пребывания человека в мире. в этом же ряду – проблема жизни и смерти, актуализируемая в связи с несостоятельностью прежнего подхода к определению понятия *человека*. Существование рассматривается как осуществление, как переход некоей грани, превращение в новое (противоположное) состояние. Например, существование человека связано с предстоянием смерти, то есть понимается через осуществление смертности [64. Pyrr. II 27]. Четко проводимая здесь мысль это убежденность в том, что существование предшествует сущности. Именно поэтому скептика интересует не столько сам факт, что что-либо существует, являясь сущностью (греч. τὸ τί ἦν εἶναι «суть бытия данной вещи» = лат. quod quid erat esse «суть данной вещи»), сколько вопрос о том, как оно существует. Отсюда интерес к «явлению» (τὸ φαινόμενον). Явление как таковое, состоящее в страстях и претерпеваниях – вот объект умозрения скептика. Цель для скептически мыслящего философа – жить, придерживаясь явлений в соответствии с жизненными наблюдениями [20. Против ученых. I 21; II 14]. Секст Эмпирик, ссылавшийся на Тимона, называл единственным очевидным мерилом факта существования *явление*, при необходимости его использования с тем, «чтобы не быть бездеятельными и безуспешными в жизненных поступках» [20. Против ученых. VII 1.30]. Существование есть здесь на самом

деле *индивидуальное существование*, а процесс жизни – акт самоопределения личности, ибо «критерий существующего» – это то, с чем мы считаемся в жизни, и он находится в нас самих. Позже Марк Аврелий выскажет родственное убеждение в том, что «суждение и стремление (ὁρμή) – внутри нас» [40. Marc Aur. VIII 28]. Смысл существования раскрывает отношение стоиков к понятию «*жизнь*». в эллинистическую эпоху сознается проблема: «Как жить в обществе, механизмы которого созданы не вами?» [96. С. 5].

Вслед за орфиками и Гераклитом стоики связывали имя Зевса с глаголом «жить» (ζῆν) – в этом проявление экзистенциальной направленности стоицизма. Зевс стоиков олицетворял единство жизни, в том же смысле, как и «божественное всеединство есть жизнь с точки зрения Гераклита» [311. С. 149]. При этом Зевс истолковывался аллегорически. Как прочитать образ Зевса, ибо для стоиков житие Зевса как древнего и малопонятного мифологического персонажа представляет собой своеобразный текст? Стоики через этимологии пытались выявить статус «земных» ипостасей Зевса. Клеанф в своем гимне назвал его единым и многоименным. Здесь не столько историко-религиозный момент – здесь единый бог предстает во множестве ипостасей – существований. Его земное бытие многообразно. Он действительно многоименен и многоместен. в отношении Зевса классическое понятие *топоса* теряет смысл, ибо он – повсюду. Мы сталкиваемся здесь с фундаментальными проблемами культурологического освоения древнего образа в условиях новых исторических реалий. Главной проблемой становится совмещение в едином пространстве культуры древнего и современного стоикам понимания этого образа. Чтение, говорит Гадамер, соответствует единству текста [119. С. 223].

Задача поиска критерия истины, безусловно, сама по себе важная, оказывается у стоиков в сфере притяжения идеи о предназначении человека, его свободы. Согласно их представлениям, критерий всегда сообразуется с выбором [3. VII 27, 31; 13; II 14]. Выбрать или избежать чего-либо всегда во власти человека: «Кто может помешать тебе отбросить убеждение?» – вопрошает Марк Аврелий [3. XII 24]. Бытие в понимании стоиков превращалось в субстанцию повседневной жизненной позиции. Эллинистическо-римский че-

ловек явственно осознал свое предстояние неизбежности выбора, а обсуждение философами вопроса обо всех аспектах существования – и самого мира, и человека, пребывающего в этом мире, превратилось в неизбежность. Онтологически выверенная идея разумной связи в концепции Стои дополняется идеей «этоса жизни».[142] в самом начале пути античной «философии существования» наметились ее основные позиции, сформировался понятийный аппарат. Термином *τὸ ὑπάρχον* обозначалось «существующее», но все чаще используется термин *ὑποστατός*; у Секста Эмпирика, например, в скептической традиции он всегда в значении «существующий», и выражение *ὑπόστασιν ἔχειν* (быть существующим).

Главным для стоиков становится вопрос о том, «как или каким образом» реальность существует, в противоположность предшественникам, искавшим ответ на вопрос «почему она существует»? Понимание сущности теперь сводится к представлению обо всем существующем. Идея существования последовательно проводилась стоиками и воплощена в их онтологии, гносеологии и этике. Для стоиков важен момент активности Логоса – «созидателя всего существующего» [SVF I 85]. Бытие отнюдь не завершено, оно открыто для созидания, для того нового, что все время в нем возникает. Поэтому мир вечно молод. «Изменение частей Целого, – утверждал Марк Аврелий, – поддерживает весь мир в вечной юности и расцвете» [3. XII 22]. Утверждение стоиков: «может произойти и то, что никогда не произойдет» [SVF II 202], можно рассматривать не только как факт модальной логики, но и как образец экзистенциального суждения. Важно не сплетение причин, а твое существование, находящееся в связи с конкретным событием [3. X 5].

Ранние стоики (и Посидоний) использовали термин *ὑπόστασις*, применяя его и к существованию (ипостасям) Зевса, то есть его земным образам и функциям. По-видимому, в русле именно этой традиции в значении «индивидуальности» (лик, ипостась, персона) термин употреблялся христианами, прежде всего, применительно к Святой Троице. Разъяснение различных значений ипостаси дал Иоанн Дамаскин, повлиявший и на русскую религиозно-философскую традицию. Причем он различал существительное «ипостась» и два прилагательных «ипостасное» и «неипостасное». Ипостасное в одном

значении – сущее вообще (субстанция и акциденция), а в другом – индивидуальное (собственно «ипостась»). Интерпретация же второго прилагательного крайне любопытна и тоже двояка: «неипостасным (*ἀνυπόσταστον*) называется то, что никогда и никаким образом не существовало, таковою называется и акциденция, так как она не имеет самостоятельного существования, но существует в субстанции» [16. С. 81]. Таким образом, Иоанн Дамаскин связывает термин «ипостась» с идеей существования, подчеркивая момент индивидуальности, несомненно, следуя греческой традиции. Такое именно понимание не могло не отразится и на специфике русской философии. Например, в русской традиции сам термин (ипостась) был сохранен, в то время как в европейской, ввиду того, что он совпадал с латинским термином substantia, затемняя суть последнего, мы полагаем, и был заменен на «persona». Достаточно частое употребление слова substantia латинскими комментаторами учения стоиков бросается в глаза, но по отдельным отрывкам можно предположить, что оно имеет отношение к фиксации момента существования, ибо «"substantia", – разъясняет Халкидий в Комментарии к "Тимею" Платона, – это то, что служит причиной существования вещей» [SVF I 86]. Еще более определенно выражается Лактанций, передающий мнение стоиков о проблеме вечности мира [SVF II 588]. Очевидно, что здесь данный термин – калька греческого термина «ὑπόστασις». в самих грамматических формах, полагали стоики, должна проявляться специфика обозначения прошлого и будущего как времен условно существующих. Единственное, что свойственно чему-то исчезнувшему: настоящему, человеку или любому объекту – это их существование или несуществование (*τὰ ἀνυπόστατα*), вечно пребывающее на грани ускользания. Открыв понятие *существование*, стоики «нащупывали» границы той реальности, которую с помощью этого понятия можно было описывать. Парадигма «существования» определяет самый дух концепции мудреца. Возникает образ мудреца, задача которого – это постижение полноты мира, неустанный поиск природных богатств, как утверждал Сенека [22. П. CXI X.5]. Здесь очерчивается позиция актуального присутствия в мире и смысле существования: «Мудрец существует для отечества». Психологический портрет мудреца, который «ни-

кому не причиняет насилия и вреда, никого не делает несчастным», был начертан еще Зеноном [SVF I 216]. Это высказывание можно считать манифестом стоиков. Мудрец преодолевает страдания тем, что их предвидит. Так идея предвосхищения, которую мы встречали в теории познания, и которая выражалась в термине *πρόληψις*, теперь воплощена в этической теории. При этом происходит разрешение проблемы апатичности мудреца: ведь страдание всегда пребывает сначала лишь в возможности. В самом деле, как отмечает Г. Р. Валиулина, мы здесь имеем дело с «идеей потенциального страдания», когда внешнее воздействие «лишь возможно» [105. С. 54]. Поэтому речь идет не о претерпевании как таковом, а «о предвидении последствий преодоления мнений». Кроме того, здесь с необходимостью присутствует мотив оценки, поскольку осуществляется вывод о возможности внешнего воздействия. Именно так можно понимать факт отстраненности мудреца, совершающего выбор как результат оценивающего суждения. Видение мира философа-стоика воплотится в изобретении наставлений-рецептов жизни, которым Сенека, как преемник ранних стоиков, например, придаст форму писем к другу, адресованных, между прочим, и будущим поколениям. Душевная готовность ко всему, что произойдет, к которой и призывал Сенека, должна, по представлениям стоиков, обуздать страх перед существованием [22. XCVIII 7; CIII 1]. Воспроизводимая П. Адо мысль К. Диано о том, что обнаруживается глубокая онтологическая интуиция в признании отсутствия перехода от бытия к небытию [73. С. 215], являет нам подобие стоических представлений. Именно в этом смысле стоики утверждали: существует только настоящее. Истину о себе самом мы можем узреть только в настоящий момент, а настоящее – это то, что переживается. Настоящий момент времени – это и есть жизнь. Отсюда призыв Марка Аврелия думать только о той жизни, которой живешь, «то есть о настоящем» [3. 12.3]. Рядом с этим – утверждение: «Наиболее благоприятны для философствования те условия, в которых ты *теперь* находишься» [3. 11.7]. Время и жизнь соотнесены: вне времени нет жизни, ибо именно во времени находится то, что переживается. Напрашивается сравнение с высказыванием Витгенштейна: «Смерть не событие жизни. Смерть не переживается... вечно живет тот, кто

живет в настоящем».[143] в отличие от подхода Платона, утверждавшего, что философствовать значит – учиться умирать, кредо стоиков: философствовать, значит учиться жить! Более того, «отказаться от философии, значит лишиться жизни» (таково мнение Посидония) [14. VII 129]. Верно, что Эпиктет «относится к самоубийству как к исключительной мере» [304. С. 9]. Слова же о том, что «мудрец в интерпретации Сенеки любит смерть», слишком резки. Восклицание Сенеки, единственного из стоиков, кто всерьез говорил о самоубийстве: «Самое постыдное звать к себе смерть!», красноречивое свидетельство признания ценности жизни и честной жизненной позиции как показателя зрелости личности [22. П. 124. 14; 117. 22]. Так экзистенциальный смысл стоической концепции мудреца становится доминирующим в учении Поздней Стои. Отметим, что в мысли и стоиков, и Конфуция единый корень – убеждение в том, что человек всегда предстоит миру и человечеству. Ибо, как резонно вопрошал Конфуций: «Если бы я не присоединился к человечеству, то к кому бы я должен был присоединиться?» [96. С. 18].[144]

В философии поздних стоиков обретает жизнь прообраз будущего понятия индивидуальности. Это понятие вырабатывалось в физической части учения Стои, в этической же формирование образа мудреца иллюстрирует актуализацию самого ощущения индивидуального существования. Об отношении стоического мудреца к миру и о его самосознании можно составить представление, основываясь на размышлениях философа-императора Марка Аврелия «К самому себе». Что же в смысловом, культурном отношении представляет собой произведение Марка Аврелия, которого, как отмечает С. Котляревский, укоряют в недостатке интеллектуализма [189. С. 88–89]? Ответ на этот вопрос, как мы полагаем, возможен только с учетом того образа «индивидуальности», который здесь представлен. Л. М. Баткин, определяя разницу между индивидом «Исповеди» Августина и новоевропейской личностью, видит ее сущность в отличии «исторического способа существования и осознания индивидности». [85. С. 65].

Размышления Марка Аврелия есть наглядное доказательство того, что условием существования письменной речи в условиях новой социокультурной реальности является монолог. В отличие

от речи устной (философский диалог) здесь присутствует задача не разъяснить проблему, но объяснить и убедительно доказать утверждение. Отсюда и изменение всей философской оптики: «Мир изменение, а жизнь убеждение», – говорил Марк Аврелий. Здесь на первый план выдвигаются семантическая глубина и синтаксическая широта текста: выражение нового видения пространства. Культурное основание определяет и жанровую конструкцию. С точки зрения истории культуры жанровая особенность «К самому себе» также представляет интерес. Здесь не может быть однозначного определения. С. Котляревский назвал произведение Марка Аврелия исторической проповедью. Уточним, это еще и исповедь. Но какова ее смысловая природа? в отличие от «Исповеди» Бл. Августина, здесь нет покаяния. Это исповедь-откровение. Откровение – как исповедь в переносном значении глубоко личного характера искренности. Здесь нет систематического изложения, которое позволяет некоторым авторам отрицать наличие какой-либо глубины. в самом деле, в сочинении Марка Аврелия мы находим чередование чувств и понятий, а не их анализ. в нем сама собой проступает действительность душевной жизни. Конечно, это еще всего лишь эскиз, выражаясь словами В. Дильтея, «общей связи душевной жизни». Но главное – в понимании стоиков человек, как и все живое, связан с миром естественной связью души. Той живой связью души, которая, по словам В. Дильтея, «есть жизнь» [141. С. 93]. Вместе с тем, исповедь для Марка Аврелия это образ его не просто философского, а исторического видения. «Размышления» следует воспринимать как особую форму философии, выражаемую средствами искусства, и содержащую в себе историческую перспективу. Форму, соответствующую самому предмету, на который нацелен дискурсивный поток, а именно: человеческому «Я», существующему в стремительно меняющемся мире, мире, принадлежащем истории. Силлогистика бессильна охватить весь масштаб этого предмета и измерить рациональной мыслью всю его своеобразную глубину. «Размышления» Марка Аврелия – образец того, как форма достигает власти над страстями – выполнение завета Древней Стои о поиске философией собственной парадигмы (παραδείγματα), высказанного Клеанфом [SVF II 486]. Философ выступает в качестве художника. Эссе

Марка Аврелия являет стремление выразить в слове, как художник запечатлевает в красках предельно зримо картину мира. Его особенность заключается в ощущении мимолетности, в стремлении схватить момент, что напоминает моментальность фотографии. Мысль выказывает стремление к предельной внутренней завершенности. Если это и биография, то именно биография мысли. Это ощущение моментальности в сочетании с интимным характером описания роднит текст с лучшими образцами александрийской поэзии. Но у текста есть и другая сторона, выражающая характер исповедальности. Кроме того, текст, представленный в афористичной форме, изначально рассчитан на интерпретацию.

Жанр этого произведения может быть также назван исповедальной автобиографией. Исповедальность не то же, что исповедь: «Исповедальность – культурное понятие, в отличие от конфессионального – исповеди» [85. С. 81]. Исповедальный характер произведения обусловлен формой обращения автора к самому себе. Вместе с тем, данный текст диалогичен по своей сути, хотя внешне и облачен в форму монолога. Он являет собой особый тип диалога-откровения, как выражения внутренней жизни, но обращен не только к самому себе. Вторая жанровая особенность «Размышлений» – автобиографизм. Анализ М. М. Бахтиным жанров Средневековья и Нового времени показал, что существует системное различие между самоотчетом-исповедью и «автобиографией, в то время как принципиальной грани между автобиографией и биографией нет». «Средневековье, – таков вывод ученого, – не знало автобиографии и переходные формы появляются только в раннем Возрождении» [88. С. 125–135]. Позволим себе уточнить, что в античную эпоху прообраз будущих автобиографий Нового времени возник в форме сочинения Марка Аврелия. Такое появление не случайно. Именно римская эпоха вызвала к жизни жанр биографии. Свои «Размышления» Марк Аврелий начинает с благодарственного слова в адрес своих предшественников. Событие уникальное в истории античной мысли! у Марка Аврелия автобиография выступает как «целое жизни» и, говоря словами М. М. Бахтина, «эта ценность жизни может быть только художественной» [87. С. 125]. Это особого рода рациональность, в обобщенной форме представляющая нам все наследие

Стои. в то время как самоотчет-исповедь не испытывает нужды в других, в автобиографическом произведении философа-стоика главное – обращение не столько к себе, сколько к другим. в роли собеседника автора – каждый. в этом состоит проявление действенности его самосознания. Его «я» как личности. в этой исповедальности специфика жанра диатрибы как разговорно-философского жанра в исполнении Марка Аврелия. Как отмечал М. М. Бахтин, диалог исповеди – это поступок, на который должен последовать ответ – другой поступок [87. С. 125–126]. При внешне глубоко интимном характере она всегда действенна. Представляется, что в полной мере это относится к рассматриваемому тексту. Духовно-активная сила исповедальной автобиографии Марка Аврелия состоит в обнажении чувств и мыслей, их направленность к другим. в этом его, автора, поступок.

Размышления Марка Аврелия раскрывают смысл той «сродности» (οἰκείωσις), о которой все время говорят стоики: он – именно в сочетании индивидуального и общего. При этом части свойственно самовозрастание. В. Дильтей очень точно назвал этот инстинкт самосохранения «ростом "я"», выражающемся в «стремлении к полноте духовных состояний, к изживанию себя, к развитию сил и побуждений» [141. С. 80]. в самом деле, мудрец-стоик стремится освободиться от гнета! Эгоистическая точка зрения человека как животного существа возвышается до степени мирового Логоса. То индивидуальное, что воплощено в человеке, возрастает до уровня всеобщего.

Таким образом, творческий момент исповедальной автобиографии Марка Аврелия и сам глубинный смысл его творчества состоит в согласии не с собой, а с миром. Ностальгия Марка Аврелия по прошлому это не что иное, как стремление воссоздать пространство речевого общения, реализовать диалог. Человек, живя в настоящем, постоянно пребывает в состоянии коммуникации – с современниками, с предками и с потомками. Возникает та самая связь, образованная благодаря «сродству индивидуальностей», о которой говорили еще ранние стоики. в произведении Марка Аврелия присутствует идея духовного самоопределения личности. М. М. Бахтин отмечал следующие характерные особенности духа: «дух же – со-

вокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя (без отвлечения от я)» [87. С. 133].

Марк Аврелий предлагает отрешиться от всего, даже от своего тела. Так он говорит об освобождении духа. Это, по существу, та же мысль, которая позже прозвучит у Августина – «transcende te ipsum» (перейди по ту сторону самого себя), ибо здесь обнаруживается предел сферы действия сознания и, тем самым, выход и за его пределы. Как поясняет П. А. Флоренский: «сознание стеснено собственными законами». [320. С. 134]. Мысль Марка Аврелия есть демонстрация идеи преодоления внутренней несвободы. Здесь еще господствует дух разума, но уже есть намек на дух веры.

Смысл этого странного высказывания Марка Аврелия, предлагающего человеку, как существу телесно и душевно обусловленному, отстранить от себя все лишнее, включая собственное тело, может быть понят лишь с учетом благодарственного слова, сказанного им в адрес предшественников. Автор подчеркивает то обстоятельство, что он лишь продолжает ряд поступков – мыслей, чувств и действий, начатых не им, что означает отказ от вынесения окончательных оценочных суждений. Разъяснить фрагмент помогает и исследование М. М. Бахтина. Размышляя над проблемой смыслового целого героя, он высказывает аналогичную мысль, выявляет при этом и смысловое наполнение «Я», которое никогда не начинает с нуля. Его духовное содержание ценно именно продолжением некоторого бесконечного ряда. «Свое существенное уже-бытие я отвергнуть не могу, ибо оно не мое, а матери, отца, рода, народа, человечества» [87. С. 165]. Существенное здесь – это функциональное отношение, всегда существующее между мною и другими, отношение от меня не зависящее. «Я связан неразрывным отношением сыновства к отечеству и материнству рода. Поэтому у меня нет ценностного подхода к тому, чтобы быть активно-начинающим ценностно-смысловой ряд жизни» [87. С. 164]. Цель стоического упражнения – очищения «Я» от всего того, что от меня не зависит, а именно: «изъять дух из среды, – говорит Марк Аврелий, – все то, что от него не зависит, чтобы выполнить с честью то, что зависит от него» [3. XII. 3], состоит отнюдь не в достижении состояния безмятежности [73. С. 208]. Здесь не только прием или упражнение, а «выявление смыслового

целого», духовный поступок, цель которого творить справедливость [3. XII. 3]. в «Размышлениях» мы встречаем и идею социального действия, обусловленного самой природой: «Нельзя найти человека, не находящегося в общении с человеком» [3. IX 9]. А саму жизнь вообще «следует слагать из отдельных действий» [3. VIII 32].

Концепт «физического пространства» здесь замещается концептом пространства «художественно-философского». в нем внимание автора сосредоточено на отношении личности ко всему окружающему в целом, на влиянии этого окружающего на внутренний мир. Здесь смысловое поле концепта «граница» пересекается со смысловым полем пространства этического. Актуализируется понятие предела «Я». Выявляется факт выхода в пространство существования «другого». Здесь предстает мир другого, без которого «Я» героя-автора – ничто. Идя к самому себе, вглубь своего естества, философ-стоик прокладывает путь к «другому».

Для сравнения: в христианской «Исповеди» Августина подобной (этически совмещенной) грани между «я» и «не я» (миром) не существует. Здесь очевидна невозможность выхода за пределы самого себя, и это соответствует мироощущению христианской эпохи, выражающемуся в том, что разговор soliloquium (наедине с собой) это разговор с богом. в «Размышлениях» Марка Аврелия эта грань уходит в бесконечность, разворачивая пространство общения. Само это пространство многогранно: наряду с внутренним общением с самим собой, это диалог с друзьями, с предками и с потомками. Путь к себе – это путь к другим. Для сравнения: Сенеке собеседник нужен в качестве критерия совести. Говоря о смысле и пользе дружбы, Сенека отмечал, что только дух может открыть что-либо доброе в другом духе [22. П. X1 10]. Таким образом, стоик не замыкается в себе, критерий собственного «я» познается через другие «я», его «я» есть постоянная готовность выхода вовне, ибо «огорчить самого себя, – утверждал Марк Аврелий, – можно только огорчив другого» [3. VIII 42]. Здесь звучит мотив заботы. В культурном плане личная ответственность стоика за весь мир, понимаемый исторически, возможна при ощущении собственной неотчужденности от этого мира, при осознании себя исторической личностью. Таково экзистенциальное предпочтение стоиков. Ощущение себя

в исторической перспективе имело нравственное следствие, – отсюда зарождалось понимание личной ответственности.

Сочинение римского философа-стоика дополняет картину не только жанров, но и типов философствования, являясь особой формой духовной деятельности. Размышления Марка Аврелия это не просто личная автобиография, но и биография поколения, культурно-исторический срез эпохи. Смысл существования человека определяется возможностью возвышения индивидуального до уровня всеобщего. Интерес «Я» к самому себе через постижение смысла других «я» был возможен с культурно-философской точки зрения только на фоне вызревания идеи всеобщности и множественности. Исторически это осознание всеобщности в его соотношении с индивидуальностью осуществилось в эпоху эллинизма. Философский же итог ему подвел римский император Марк Аврелий, о сочинении которого мы можем сказать, что оно по праву принадлежит истории культуры как наивысшее творение человеческого духа.

4.4 КОНЦЕПТ ИСТОРИИ КАК ИТОГ ИДЕИ «ВСЕОБЩЕГО»

Функциональный подход стоиков к осмыслению мира как динамической системы не мог не отразиться на концепциях истории. с целью выявления доминирующих здесь принципов следует предпринять рассмотрение концепций стоика Посидония и историка Полибия.

Следует отметить существование в античности двух направлений во взглядах на историю. Р. Дж. Коллингвуд справедливо отметил, что в античную эпоху возобладала антиисторическая по своей сути линия Парменида – Платона, но присутствовала и другая тенденция, наиболее ярко проявившаяся в творчестве Геродота [182. С. 30]. Исторический пафос сочинения Геродота заключался в том, что его интересовали события. Невозможно целиком согласиться с мнением Р. Коллингвуда о том, что «Полибий примирился с субстанциальной тенденцией, господствовавшей в общественном сознании и в его эпоху» [Там же. С. 36]. Историческая мысль греков, начало которой положил Геродот, не была чужда идее развития. Ко времени Полибия возобновилась тенденция ее актуализации. Это новое веяние могли формировать с IV века с помощью своей концепции и философы стоики. Более того, Полибий «в своей универсальной "Всемирной истории" стоял за прогресс» [115. С. 136]. А. Ф. Лосев, отмечая, что идея прогресса не противоречила идее цикличного развития, все же полагал, что без судьбы, символизирующей круговорот бытия, «как и без скульптурного созерцания эпох и их деятелей греки вообще не мыслили себе никакой истории» [205. С. 246]. Он писал, что как абстрактность, так и чувственная данность образов-символов античного историзма – мнимая, ибо они суть результат «максимально широкой и разумной обобщенности» [Там же. С. 242]. Но о какой обобщенности здесь может идти речь? По-видимому, имеется в виду иерархизация родо-видовых связей, точнее, абсолютизация родовых понятий. «С точки зрения Аристотеля, – пишет А. Ф. Лосев, – всякое, например, видовое понятие в отношении своего родового понятия является рабом, а родовое понятие в отношении вида является по-

велителем» [Там же. С. 239]. Раб – это «чрезвычайно обобщенная логическая категория», и это обобщение связано с тем, что в логике Аристотеля «одна категория подчиняется другой». Благодаря этой специфике обобщения, по мнению А. Ф. Лосева, происходят и «синтез родовой и рабовладельческой общины» и «максимальное обобщение общинно-родовых отношений». Вместе с тем теория Аристотеля, считает А. Ф. Лосев, положила «начало историзма эллинистически-монархической империи» [Там же. С. 245]. Но, очевидно, что мы видим в эллинистической системе философской мысли уже другие, собственные теоретические основы подобного обобщения и историзма. Так, между категориями в концепции стоиков нет иерархической зависимости, здесь – совсем другое понимание: речь идет о структурном единстве семейства категорий, связанных функционально. Поэтому следует рассмотреть (имея в виду пространство максимально обобщенного разума) основные идеи, упоминаемые А. Ф. Лосевым в отношении античного классического историзма – идею судьбы, идею полной неразличимости свободы и необходимости, а также цели – в их эллинистическо-римском преломлении.

Прежде чем рассматривать значимые с точки зрения стоической доктрины элементы концепции Полибия, отметим лишь некоторые черты исторической концепции Посидония, преемника Полибия. в целом ее воссоздание представляется актуальной задачей. Мы сталкиваемся здесь с проблемой интерпретации текста «Писем» Сенеки, поскольку в них приводятся не только суждения Посидония, но и полемические и, порой, противоречивые высказывания самого Сенеки, который, несомненно, испытал влияние своего идейного учителя. Возникающие здесь трудности связаны, порой, с невозможностью отделить мысли Посидония от идей Сенеки.

Разрешить проблемы можно лишь в том случае, если рассматривать взгляды Посидония в контексте всего учения Ранней Стои, принадлежавшего переходной эллинистическо-римской эпохе. Сама личность Посидония (135–51 гг. до н. э.) феноменальна. Это мыслитель-энциклопедист, литературный и научный опыт которого приходится на пограничную эпоху. Ф. Ф. Зелинский назвал его «столпом религиозной философии героизма» – так он именовал стоицизм, – создавшим концепцию «мировой симпатии», аналогич-

ную закону всемирного тяготения Ньютона [156. С. 111–116], в покорившей его воображение Александрии Египетской, где его пленила не только философия, но и точные науки, он почерпнул также естественно-научные и исторические знания. Коммерческая деятельность привела его в один из самых крупных торговых, культурных и интеллектуальных центров эллинистической эпохи – Родос. Именно здесь развивалось его творчество, включавшее в себя ряд концепций – мистической космологии с астрологией, по-новому отразившую проблему единого-многого: единое преломляется во многом, светила есть преломления огненной души мира, физическую, и, особенно, историческую. Пытаясь разобраться в смысле концепции Посидония, следует обратить внимание на своеобразие той кризисной исторической ситуации, которая способствовала идеализации прошлого. Обычно этими явлениями и объясняют исторические воззрения Посидония. Но эти чисто внешние события не могли оказать решающего влияния на формирование концепции. Более важны были глубинные процессы, радикально менявшие структуру общества и обнажившие ранее сокрытые факты и явления общественной жизни. В условиях усиления контактов с варварскими народами проницательному взору Посидония открылась вся панорама сообществ с разнообразной социальной организацией, нравами и обычаями. Эти наблюдения навели Посидония на мысль о множественности ступеней и форм исторического бытия. Эта мысль отвечала и концепции стоицизма, делавшего акцент на множественность, разнообразие и развитие. Еще стоик Зенон утверждал, что и Земля и люди имеют историю [SVF I 106].[145] Полемику вызывает отношение Посидония к древнему представлению о Золотом веке. Как увязать идеализацию прошлого, выразившуюся в понятии Золотого века, и идею прогресса, развиваемую Посидонием? Хотя наш единственный наиболее полный и надежный источник здесь по-прежнему Сенека, не следует пренебрегать и сообщениями других авторов. Согласно свидетельству Диогена Лаэртского, по мнению Посидония, люди и животные представляют собой два самостоятельных вида [42. VII.128]. По существу – это два мира, два уровня существования. в сообщении Галена содержится пояснение к представлению стоиков о срединном положении в мире человеческого рода, кото-

рый находится «выше животных и ниже божеств»; оно объясняется особым расположением природных сил, на соотношение которых может оказывать обратное влияние и само общество [45. Galen. De Plac. Hipp. Lib. V Fr. 476]. Учение древних стоиков о мировой симпатии здесь оказалось приспособленным к учению об обществе. К этому ряду новых представлений о современном Посидонию обществе в связи с учетом естественного фактора можно отнести и «рождение нового стереотипа "варвар – непохожий человек", смягчающего оппозицию греко-варварского антагонизма» [323. С. 37]. Суть данного стереотипа в идеализации образа варвара, представляемого в качестве близкого к природе человека.

При таком понимании сущности мира, в котором все функционально взаимосвязано, вопрос о приоритете одной исторической эпохи перед другой некорректен. Поэтому следует признать заслуживающим внимание мнение М. Лафранк о том, что Золотой век в понимании Посидония «не лучше и не хуже других эпох» [403. S. 496]. Он лишь один из многих. По мнению Посидония, не происходит постепенного ухудшения состояния общества, ибо причины зла имеют природный характер, они врожденные, – мнение, с которым полемизирует Сенека, говорящий о «медленном развитии порока» в связи с изменением нравственного состояния общества [22. П. 90. 4]. Посидоний обратил внимание на другие факты, свидетельствующие о постепенном прогрессе человечества. Первостепенную роль в историческом прогрессе играют философы. Говоря о «примитивных» сообществах, Посидоний упоминает о племенах, которые «странное и сомнительное имеют устройство», и далее: «есть у них обычай – не совершать никакого жертвоприношения без философа» [58. Fr. 169]. Он вовсе не рассматривает древнейшие сообщества в качестве некоего первоначального общего источника, из которого проистекают все последующие общественные формы. Он пытается найти общие черты, характерные для всех сообществ, используя столь важную в учении Стои категорию *всеобщего*. Кроме того, философ предполагает, что самому обществу присущ динамизм, способный изнутри разрушить его равновесие. Посидонию, возможно, принадлежит догадка о том, что чем примитивнее общество, тем большие усилия должны быть затрачены для создания

общественной связи, соединяющей всех членов в одно целое и помогающей им не только выжить, но и создать новый уклад. Поэтому значение философов велико. Подход Посидония позволяет, как уточнить учение Стои о мудреце, так и объяснить двойственный характер его концепции, характеризующейся и симпатией к представлениям о Золотом веке, и приверженностью к идее прогресса. Образ Рима способен заменить образ эпохи «Золотого века». Мудрецы Посидония предстают в виде реформаторов, ибо их заботит не сохранение существующего общественного уклада и образа жизни, а стремление к совершенствованию условий существования. Поэтому задача мудреца не только показать путь, но и обеспечить условия прохождения этого пути и создания равновесия в обществе. Мудрец – участник исторического процесса, созидатель прогресса, изобретатель. в учении мы находим прообраз будущих представлений о роли личности. Сам Посидоний был такой яркой личностью. Как пишет Ю. Малиц, «Посидоний признавал и за историком право своей похвалой и своим порицанием быть представителем божественного провидения и тем самым участвовать в создании справедливого мира» [417. S. 418]. Историцизм Посидония ориентирован на концепт *всеобщего*, поскольку идентичность исторической и божественной причинности, по его мнению, превращает всемирную историю во всеобщую сцену.

Изучение и интерпретация источников позволяют сделать следующие выводы. Историческая концепция Посидония содержит схему во многом мифологическую, но не лишенную реальных черт, схему, которая в обобщенном виде представляет принципы развития человеческого сообщества. Понятие «Золотого века» для мыслителя играет роль своеобразной модели, образа, которому можно подражать (именно здесь сказалось влияние концепции «идей» Платона), и которая должна помочь в раскрытии механизмов движения человеческих сообществ по пути прогресса. На самом деле не Посидоний, а Сенека является автором пессимистической концепции исторического развития. Взгляды же Посидония оптимистичны. Его можно назвать основоположником философии истории. Историк же Полибий вписал первую содержательную страницу в энциклопедию философии истории.

Именно у Полибия Посидоний мог заимствовать многие идеи и понятия, а главное методологию исследования и идею истолкования как средства понимания исторических событий. Поэтому следует особо рассмотреть вопрос о способе рассуждений Полибия, обратив внимание на понятийно-терминологический аспект. Изучение творческой доминанты «Истории» Полибия представляет особый интерес еще и потому, что позволяет выявить те концепты, которые оказались востребованными в современную ему эпоху, и позволяют дополнить наши представления об определяющих чертах философской парадигмы эллинистическо-римской эпохи в целом.

Уже сама постановка проблемы для античной мысли, находившейся всецело во власти Рока, неожиданна: Полибий задается вопросом, когда и каким образом началось объединение и устроение всего мира? И как случилось, что все народы подпали под власть римлян? [19. Т. 1. Кн. 1.4. С. 149]. Полибий четко говорит о том, что его интересует событийный аспект. Смысл подхода Полибия обретает четкие контуры в сопоставлении с мифологическим образом истории.

Для мифологического мировосприятия характерна циклическая модель, предполагающая движение по кругу, отличительная черта которого – замкнутость, то есть отсутствие начала и конца. «Движение по кругу не допускает изменения направления. Эта модель ограничивает временную перспективу. Ей не свойственны понятия истории и прогресса. в ней ослаблено "чувство нового", но усилено "чувство тождества", придающее существованию стабильность. На фоне такого мироощущения концепт цели не может обрести основополагающий для деятельности человека статус: мотив, действие и цель образуют нерасчлененный комплекс» [77. С. 17]. М. Элиаде также отмечает: «В проявлениях своего сознательного поведения "первобытный" архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком... Его жизнь – непрерывное повторение действий, открытых другими [278. С. 33].

Когда историк говорит, что «изобретая много нового, судьба никогда еще не совершала ничего подобного», он отрицает тем самым тождественность начала и конца [19. I 4. 5].[146] Сам Полибий зада-

чей историка признает знание начала и конца. Сама эта постановка вопроса предполагает их различение. Любопытно, что об этом же говорит и Марк Аврелий, указывая на отличительное свойство образованного человека, долженствующего знать начало и конец [3. V 32]. Здесь также подразумевается и цель (τέλος), но цель там, где существует сознательное действие человека, ибо в категории цели наиболее ярко выразилась человеческая активность.

Каков ход мысли Полибия? Отмечая порядок истории, ориентированный на циклическую смену государственных устройств, Полибий вводит термин *ἀνακύκλωσις*, семантика которого не ограничивается словом «круговорот». Это подтверждается значениями номинатива κύκλωσις (окружение, колонна, совершающая обходной маневр). Характерно, что термин употребляли историки при описании военных действий, – как Ксенофонт, так и Фукидид. Данный термин, будучи nomen actionis, фиксирует, во-первых, смысловые моменты, связанные с движением в пространстве: «маневр, передвижение, изменение направления», а во-вторых, содержит смысл «приложение усилий», то есть сознательного изменения чего-либо.[147] Таким образом, термин *ἀνακύκλωσις* у Полибия имеет смысл более широкий, нежели просто «круговорот как возвращение к исходной точке», он приобретает исторический смысл, означая круговорот особого рода: государственных образований, либо государственный переворот (ἀνακύκλωσις πολιτειῶν). Цикл исторического развития по Полибию это своеобразное двоякое изменение, движимое причинами либо внутреннего характера, либо внешнего [19.VI 10. 2–4]. Схема исторического цикла, представленная Полибием, передает своеобразное представление историка о циклизме: происхождение и становление (ἀρχαὶ καὶ γενέσεις), рост (αὔξησις), расцвет (ἀκμή), изменение (μεταβολή), исход (τέλος). Полибий здесь использует термин *τέλος* (обычное значение которого «цель») для обозначения завершения исторического процесса. Вместе с тем, для передачи смысла, выражающего окончание, завершения чего-либо, в своем сочинении он неоднократно использует другой термин – συντέλεια, который одновременно означает у него и «политическое объединение» [56. III. 1. 9]. Почему в своей схеме он использует именно термин *τέλος*? Представляется, что здесь

можно прибегнуть к следующему объяснению, которое подсказывает нам специфика этической концепции стоиков. Так, последние целью (*τέλος*) называли исполнение, осуществление мудрости, делая акцент на процессе реализации и даже на принципе поведения. Поэтому последнюю стадию цикла в схеме Полибия наилучшим образом можно передать словом «осуществление», подчеркивая процессуальный характер изучаемого объекта – истории, когда последняя стадия является не просто окончанием, а логичным продолжением и завершением моментов, фиксируемых предыдущими стадиями развития. Одновременно *τέλος* не просто конечный пункт, но, будучи целью, он и принцип данного движения. И уж совершенно определенно Полибий мыслит возможность, опираясь на открытый им закон, предсказывать будущее и осуществлять какой-либо замысел [56. Fr. VI 9, 12]. В. Дильтей высказал предположение, что Полибию принадлежит идея из теории смешения государственных форм «вывести силу и величие Рима» [142. С. 16]. Отметим сам факт заимствования у стоиков идеи смешения. Главное, – и в этом смысл самой идеи смешанных политических форм у Полибия, – заключается в признании возможности вырваться из предназначенного круга, обрести хотя бы временную стабильность [56. Fr. VI 10, 6–8]. Лейтмотив сочинения Полибия в этой части сводится к убеждению в необратимой направленности римской истории, а это уже манифестация чисто исторического взгляда. Кроме того, сквозь призму парадигмы всеобщего (Полибий пишет именно о всеобщей истории – *τῶν καθόλου πραγμάτων*) актуализируется стоическая идея индивидуальности – качественного своеобразия римской истории. Рассуждения Полибия всегда имеют этический акцент. Выражается убежденность в возможности предвидения будущего, что (в духе стоиков), контрастирует с убежденностью Аристотеля в непредсказуемости будущего [56. Fr. VI 9.10]. у Полибия субстанциальность исчезает, место сущности (*οὐσία*) занимают *τὰ συμβεβηκότα* (события). При таком подходе к объекту исследования просматриваются контуры концепции линеарного времени. Концепцию естественно обусловленного исторического цикла, предложенную Полибием, следует рассматривать как выражение новой парадигмы мышления, исторической по существу и противостоящей мифологической.

Полибий пытался выявить формальную связь событий, их функциональную зависимость, поэтому не случайно у него и подробное перечисление разнообразных функций судьбы (в духе деления стоиками причин по функциональному принципу). Поль Педек, исследовав три причинных термина, используемых Полибием, установил, что термин ἄφορμη употреблялся историком для обозначения возможности (случая), как той точки опоры, которая «придает действию некий разбег» [426. P. 91]. Кроме того, и стоики, и Полибий существенно расширили (по сравнению с Аристотелем) спектр самих причин и сферу их действия. Так, Полибий употребляет два термина (πρόφασις и ἀφορμή), которые позволяют говорить о таком расширительном подходе. в чем его суть?

Анализ текста показывает, что *ἀφορμή* служит для обозначения объективного факта, выполняющего функцию исходного пункта, трамплина к последующим событиям, поворотного механизма в сплетении причинно-следственных связей. Термин же πρόφασις, как показал П. Педек, обозначает лишь умственную конструкцию, проект будущих действий. Что касается первого термина, П. Педек дополнил перечень случаев его употребления: *ἀφορμή* может обозначать даже природные дарования личности [56. IV 77.2; Fr. XIII 5.7]. Самый распространенный смысл выражен в значении *ἀφορμή* как средства действия [426. P. 91].[148] Добавим, что термин *ἀφορμή* служит для обозначения причины в самом широком смысле и соответствует συνεκτικόν (основная, связующая причина) стоиков, символизируя не только такое свойство, как указание на множественность причин (все обстоятельства), но и решающую роль данного вида причины в историческом процессе, как поворотного пункта, придающего своеобразие происходящему [56. Fr. XIII 8.7]. Поэтому схему причинности, действующей в историческом процессе, по Полибию необходимо расширить и она примет вид: *αἰτία* (причина), *πρόφασις* (повод), *ἀφορμή* (обстоятельство, мотив), *ἀρχή* (начало). Отметим, что объяснение причины у Полибия отнюдь не сводится к раскрытию целевой причины, как у Аристотеля. Для него важнее понять, как и почему происходят изменения. Метод Полибия, на наш взгляд, демонстрирует применение идеи непрерывности в историческом исследовании. Более того, *ἀφορμή*, будучи в самой

логике событий, призвана подчеркнуть их преемственность и является выражением исторической не столько причины, сколько причинности, действие которой приводит к сжатию фактов, подлежащих исследованию историка. Стремление Полибия к обобщению (в духе стоиков) выявляется и в его словах о том, что задача историка заключается в том, чтобы объединить факты в наиболее плотный пучок [56. III 6. 3, Fr. XXIII 18.8].

Термин *ἀφορμή* у Полибия содержит намек на идею причинности как взаимосвязи событий. Таким образом, Полибий уходит от простого описания событийного ряда, которое можно назвать статическим и фактографическим и которое мы наблюдаем у Фукидида. Причинность рассматривается как связь состояний. Полибия интересует преемственность событий, их взаимосвязь. Отсюда и является идея *всеобщей истории*. Причинность, которая действительно играла существенную роль в исторической концепции Полибия, предстает в роли исполнительницы функции всеобщей, продуктивной связи между событиями. При этом причинность не всегда предстает в качестве необходимости. Поэтому судьба и выступает у Полибия иногда как сверхъестественная сила (иррациональное начало, нарушающее обычный ход вещей, противодействующее непреложности причин).

Следует разграничивать два аспекта: исследовательскую задачу Полибия, включая и методологию, и, с другой стороны, – саму реконструируемую им панораму исторического процесса, в котором существенная роль принадлежит личности. Поэтому отметим, что «логическое» у Полибия, как начало, структурирующее ряд разумной природы, всегда открыто для дополнения психологическим, личностным. История, по Полибию, – это пространство встречи опыта судьбы и опыта отдельных личностей. Здесь наиболее отчетливо проявляется цена поступков человека, противостоящего судьбе. Полибия интересуют не только события, но именно действия. Поэтому очень существенно, что *ἀφορμή*, как особый вид причины, может включать в себя и мотив действий [56. I 5. 2] Причина и следствие относятся к реальным событиям, мотив и цель – к состояниям сознания. Мотив как побуждение к действию не тождественен целям, он есть лишь желание достигнуть определен-

ной цели. у Полибия существует различение пары «мотив–цель» и «причина–цель», причина не отождествляется с мотивом действия. Он кладет конец нерасчлененности понятий: причины действия и мотива (πρόφασις), отделяя при этом мотив от причины как субъективное от объективного, действие (его начало) и цель. Конечно, присутствует некоторая неопределенность, поскольку *πρόφασις* иногда тождественен *ἀφορμή*, что связано с неразработанностью терминологии.[149] Позже стоик Посидоний продолжил тему психологической мотивации.

Отсюда вытекают важные следствия. Одно касается собственно концепции истории. Мысль о разграничении причины, действия и цели является дополнительным свидетельством факта рождения нового мышления – исторического. Этот тип мышления кардинальным образом порывает с мифологическим, поскольку цель, будучи спроецирована в будущее, всегда предполагает свое осуществление, действие. Цель, соединяя два момента – начало действия (замысел) и конец (его осуществление), предполагает путь. Вместе с тем характерно, что конечную цель действий Полибий (как и стоики) усматривает в самих действиях. с таким пониманием согласуется и выбор метода повествования: «ознакомление с состоянием отдельных государств» [56. III 4, 12]. Задаваясь вопросом, «каким образом, почему и откуда возникают причины каждого из событий», Полибий призывал учитывать стремления и наклонности, преобладавшие в каждом отдельном народе как в частной жизни, так и в общегосударственных делах (*τὰς κοινὰς πολιτείας*) [56. III 4.6; III 7.5, 7.7]. Отметим особо, что в сочинении Полибия как раз фиксируется момент осознания особого, ранее не осуществлявшегося действия, отвечающего требованиям новизны и связанного с личной «ответственностью» за него. Здесь присутствует двойственный момент, – новизна зависит и от роли судьбы и от сознательного участия в событиях человека.

Второе следствие связано с актуализацией идеи свободы и роли личности. То, что причиной природных свойств народов является климат – старинное античное убеждение, аксиоматизированное Аристотелем, еще не означает, что здесь ничего изменить невозможно. Полибий убежден в действенном характере поступков лю-

дей, особенно проявляющемся в облагораживающей роли воспитания (56. IV 4–11). Сам контекст выявляет актуализацию Полибием момента нравственной самостоятельности субъекта. Воспитание, рассматриваемое не как цель, а как средство, метод осуществления замысла перестает быть внешним фактором, но становится ведущим принципом автономии субъекта, от выбора которого зависит исход событий. Здесь проводится идея выхода за рамки внешнего фактора, за сферу движения, всецело детерминированного физическим состоянием вещества (пневмы). Эта идея свободного поступка субъекта противоположна той, которую, например, А. А. Столяров, говоря об ограниченности стоического идеала свободы, характеризует так: «проблема свободы остается проблемой аскезы, а не автономии субъекта; гарантом моральности остается знание, но не личное решение» [294. С. 49].

Возвышение личностного до уровня всеобщего было нравственным открытием эпохи эллинизма. Но римскому сознанию свойственна также и, по словам В. Дильтея, «способность к постижению индивидуальности», которую, по нашему мнению, в еще большей степени, чем Тацит, продемонстрировал уже Полибий, а затем Посидоний в своей концепции философа-изобретателя [141. С. 140]. Античная мысль демонстрировала выход философского сознания в сферу исторического как пространства событий и действий. Особенность творческого потенциала Полибия проявилась в движении его мысли в пределах границы общего и индивидуального. Именно в этой, становящейся открытой для исследования плоскости существования (исторической), и происходит разграничение моментов, составляющих ряд: «мотив–действие–цель» [56. IV 21, 2]. в этом же ряду стоит и антитеза «общество–личность».

Не случаен мотив выбора, совершаемого историческим субъектом. Так, план Ганнибала удался, ибо он постиг качества неприятеля [19. III 81. 4, 12]. Не случайно, Полибий употребляет особый термин προαίρεσις «свободный выбор» в значении «характер» [56. III 81.1. IV 7.1]. Поэтому προαίρεσις как преднамеренный выбор, мысленный проект действия есть одновременно выражение внутреннего состояния, настроя души, а не только интеллектуальной способности. Хотя для ранних стоиков характерна доминирующая роль разумно-

го элемента в *προαίρεσις*, а мысль о психологической мотивации приходит позже, получив завершение уже у римских стоиков. Так, термин *προαίρεσις* (намерение, свободный выбор) достаточно широко использовал Эпиктет, придавая большое значение идеалу внутренней свободы, особенно в высказывании оценочных суждений. Именно в этих взглядах Полибия можно обнаружить корни того понятия воли, которое, мы встречаем позже у Сенеки. Для римского сознания, настроенного на совершение поступка, подвига, данное понятие, совмещавшее логический и психологический смыслы и имевшее прямое отношение к сфере человеческой активности, значило слишком много.

Следующий важный момент в концепции Полибия – представление о пространственно-временном континууме. Термин ранних стоиков *διάστημα*, Полибий употребил для обозначения промежутка времени, то есть применительно к историческим событиям [56. III 1.10. P. 31]. Мысль римского историка движется не только во временных, но и в пространственных координатах. Так, для обозначения пространственно-временного интервала он использовал еще и термин *τὸ διάλειμμα* (букв. «сквозь часть»). в пространстве исторического бытия Полибием очерчивается событийное – места событий (τόπους τῶν πραγμάτων) [56. III 3.1. P. 32]. Полибий вводит в употребление специальные термины, стремясь обозначить исторический событийный ряд «συμβατός» (от глагола συμβαίνω – то, что случается, могущее случиться) и τὰ συμβεβηκότα (случайные обстоятельства, стечение обстоятельств, события). Последний термин известен со времен Аристотеля и использовался им в значении «случайное (то есть несущественное) свойство». в связи с обозначившимся переломом в мировой истории он отмечает необычайность (τὸ παράδοξον – парадоксальность) свершившихся перемен (τῶν συμβαινόντων – событий) [56. III 4.13. P. 35]. Кроме того, в значении «события» Полибий употреблял термин *καιρός* (мера, обстоятельство, момент), спектр значений которого у него широк в зависимости от контекста, но всегда имел отношение к моменту времени. Так, выражение σὺν καιρῷ у него означало «своевременно», ἐκ καιροῦ «сразу, внезапно», ἔσχατος καιρός «критический момент». Во всех случаях подчеркнут момент случайности, ибо событие это, прежде

всего, – случайность, и, вместе с тем, переход к последней грани. Поэтому не случаен здесь и термин *ἔσχατος* (конец). На этой предельной грани и происходит поворот, тот перелом в событийном ряду, который означен термином *ἄφορμη* и приводит к обновлению. Так, одной из функций судьбы является ее способность к совершению нового (καινοποιοῦσα) [56. I 4, 4]. Вообще судьба столь многофункциональна, что, по Полибию, – это по существу сам опыт [56. Fr. VI 10.13]. Акцент на возникновение нового ставили стоики.

Особое сплетение событий саму историю делает осязательно-зримой, ибо она тогда выглядит телообразной *σωματοειδῆ* (греч. σωματο-ειδής – телесный, вещественный, целостный) [56. I 3.4]. Такой (обладающей новым качеством «быть всеобщей, целостной») становится римская история с определенного события (*καιρός*) (то есть с победы над Карфагеном), а именно: как бы одним целым. Любопытно, что телесность воспринимается как тождественная целостности, систематичности. Такое понимание было свойственно уже Аристотелю. Но у Полибия образ «телесного» возникает в рамках философии истории. Причем история, являющаяся объектом исследования, сама выступает в роли субъекта, резко изменившего ход событий. Этот поступок истории и сделал ее зримой. Не случайно сам Полибий свои исторические изыскания называет «зрелищем (theama) истории (III 1, 4; IX 21, 14). История телесновидна, то есть зрелищна. Аналогичен и вышеприведенный пример из области литературы, описывающий Случай, получающий телесный облик Пана и становящийся зримым. Так в неожиданном соотношении выступают идеи телесности, целостности и всеобщности, адресуя нас к понятию *телесности* в концепции стоиков (56. I 3.4. P. 21].

Доминирующее значение при таком подходе получает понятие времени. Все происходящее в истории сообразуется со временем. Изменения государственных форм происходят с течением времени [54. 4. 10]. Время рассматривается не просто как необходимое условие правдоподобного рассмотрения событий, высказывается убеждение в существовании внутренней связи предмета рассмотрения со временем [56. Fr. VI 11. 10].[150] Полибия интересует не просто прошлое, но прошлое в его отношении к настоящему и будущему (πρός τε τὸ παρὸν καὶ πρὸς τὸ μέλλον) [56. III 4.8. P. 344.8]. Вместе с тем

Полибий высказывает, на первый взгляд, еще более парадоксальные мысли о том, что «даже больше, чем настоящее следует учитывать будущее» [56. I 4. 5; I 72.7; III 4.9]. в такой позиции отображается характерная черта мироощущения эллинистическо-римской эпохи, устремленного в будущее.

В связи с этим, важно одно замечание И. Г. Дройзена, которое касается способа нашего чувственного восприятия и эмпирического познания и роли в них понятий времени и пространства. Время и пространство имеют диаметрально противоположные свойства: время, выражающее поток становления всегда преодолевает «инертное» пространство, которое вместе с тем имеет тенденцию к расширению (распространению). Он отмечает, что наиболее общие взгляды на пространство и время остаются пустыми, пока они не получают требуемого содержания. Так, требуется «распознать» детали, характеризующие эти две категории, а для этого не достаточно знать, что означает выражение «они существуют»; необходимо понять значение того, что они именно «здесь существуют» [371. § 5. S. 9]. Эти мысли И. Дройзена-историка, напрямую касающиеся понятия *существование* в его соотнесенности с такой реальностью, как история, в высшей степени примечательны в контексте излагавшихся нами ранее взглядов Полибия и еще раньше стоиков.[151] в связи со свойством *телесности* истории выявляется еще одно свойство – *всеобщности* как отражения идеи *всеобщего*. Причинность, которая действительно играла существенную роль в исторической концепции Полибия, на самом деле не тождественна необходимости, как это трактуют обычно. Причинность здесь воспринимается в форме исполнительницы функции всеобщей, продуктивной связи между историческими событиями. Отметим и принципиальное значение того обстоятельства, что понятие «всеобщего» соотносится у Полибия с понятием *система*. Данное утверждение подкрепляется терминологически. Полибий называет термином σύστημα – государство римлян [56. Fr. VII 10.14. P. 82]. Человеческие же сообщества, как олицетворение Целого, он обозначает с помощью формы множественного числа: συστήματα [56. Fr. VI 5.10. P. 74]. Это понятие имеет огромное значение, поскольку выражает идею *целостности*, впервые примененную к историческому бытию, которое есть ὄντος

τοῦ σύμπαντος (совокупность всего). Именно этим подкрепляется мнение Р. Коллингвуда: «Идея всего мира как единого исторического целого представляет собой типично стоическую идею, а стоицизм – типичный продукт эллинистического периода» [183. С. 34]. И термин *καιρός* (событие) Полибий использует для характеристики определенного этапа именно всеобщей истории (τῶν καθόλου πραγμάτων) как целого и совокупности всего (ὄντος τοῦ σύμπαντος) [56. III 1.4. P. 31]. Полибий говорит о причинной (внутренне обусловленной) связи событий (термин συμπλοκή, букв. сцепление).[152]

Таким образом, дедуктивная парадигма и доктрина исторической причинности у Полибия присутствуют в неразрывном единстве, будучи сориентированы на коренной концепт «всеобщего». Так, он применяет данный термин при обозначении способа поведения (κοινοπραγία – совместные действия). Естественно, что его интересуют, прежде всего, общегосударственные дела (ἡ κοιναί πολιτείαι). Наряду с этим используются и термины κοινοβούλιον (общее собрание), κοινοδίκαιον (общий суд), κοινωνικός (общительный). Он говорит и о здравом смысле как общем понимании, используя термин стоиков *общие понятия* (ἡ κοινὴ ἔννοια).

Рассуждая по поводу отношения греков к понятию «природа», М. Хайдеггер отмечал: «То, что противостоит физическому, есть историческое, есть область сущего, которую греки, однако, понимают, толкуя как развитие изначальной φύσις» [326. С. 101]. Широкое употребление Полибием стоического κατὰ φύσιν (по природе) в связи с упоминанием о качественном своеобразии различных социальных форм, предполагающем выход за рамки φύσις, свидетельствует, скорее, о другом [56. I 81, 10]. Полибий не столько расширяет сферу применения понятия *φύσις*, механически распространяя его на историю, но скорее, наоборот, *φύσις* у него оказывается включенным в концепцию истории. Общий смысл используемого здесь понятия «природный», по-видимому, означает не просто генетическое свойство, но «целесообразный», исторически обусловленный и не исключающий волевого решения, характер природы как воплощения принципа всеобщности.[153]

Рассуждения Полибия насыщены мыслью Стои. Это подтверждается и преобладанием в его труде стоической терминологии. По-

либий, для которого важен момент эпистемологического измерения истории, при объяснении мотивов поступков исторических лиц, получающих первоначальные сведения в форме «предзнания», употреблял выражение «προλαμβάνουσης τῆς ψυχῆς» в значении «предварительное ознакомление души», использовав, таким образом, понятие, оказавшееся центральным в теориях познания эллинистических философов – эпикурейцев и стоиков (термин *πρόληψις*) [56. III 1. 7. P. 31]. Подчеркивая явное преимущество рациональных действий человека вопреки часто иррациональной судьбе, Полибий использует термины λόγος (расчет) [56. II 70, 2], а также συλλογισμός (умозаключение) [56. Fr. X 7, 3]. Традиционный термин *θεώρημα* (исследование) приобретает у него прагматический оттенок, поскольку применяется к изучению человеческих деяний, но он получает также новый, методологически означенный смысл «принципа», «правила». в качестве «принципа» историк использовал и термин ὑπόθεσις, отмечая необходимость класть в основу (ὑφίστημι) исследования принципы.

Вместе с тем, и предлагаемая методология также ориентирована на постижение целого (εἰς ἔννοιαν ἀγαγεῖν τῆς ὅλης ἱστορίας – держать в уме целую историю). Указанные термины в контексте исторического миропонимания, характерного для Полибия и Посидония, приобретают первостепенное значение «существенных» свойств в истолковании ими исторической реальности как феномена особого рода. Поэтому и *τὰ συμβεβηκότα* обретает функцию исторического понятия. История, поскольку она принадлежит к сфере мира феноменального, предписывает свою интерпретацию и свою терминологию. Глагол συμβαίνω, часто употребляемый Полибием вместе с его производными, интересен еще и тем, что среди его значений есть такие, как: «согласовываться, соответствовать». Эта семантика отвечала стоической идее мировой симпатии как особой связи. Выражение «стечение обстоятельств» отражало такую особенность исторического процесса, как сочетание закономерности и случайности, рационального и иррационального моментов. Случайность (обстоятельство) Полибий определял как помощницу событий. Свой метод он называл с помощью выражения «μετὰ διαστολῆς» (обстоятельность). Мы и назовем этот метод рассмотрения функциональным.

У Полибия мы видим не только попытку применения причинно-следственного метода. На наш взгляд, важным обстоятельством является то, что в «Истории» намечены контуры и другого метода исследования, который позволяет говорить об актуальности его труда и сегодня. Современное знание востребовало методологию для гуманитарных наук. Х. Г. Гадамер, высоко отзывающийся о концепции И. Дройзена, в своем изложении основ герменевтического метода в новых условиях по существу демонстрирует аналогичный подход Полибия, убежденного в том, что «По какой-нибудь части можно получить понятие (ἔννοια) о целом, но невозможно его познать (ἐπιστήμην ἔχειν) и постигнуть (букв. γνώμην ἀτρεκῆ ἔχειν «иметь истинное *понимание*) его» [56. I 4.9. P. 23]. Поэтому, продолжает Полибий, «предварительное ознакомление с целым много помогает уразумению частей, с другой стороны, знакомство с частностями много содействует пониманию целого» [56. I 4.10. P. 23]. Историзм Полибия нарушает пластику античной интуиции статуарности, его изложение в основной своей тенденции не статуарно, а насыщено динамизмом. Сам исторический метод, в своей основе герменевтический, предполагал различие части и целого. Таким образом, радикальные изменения в эллинистическую эпоху коснулись и исторического текста.

Цель подобного подхода состоит, во-первых, в достижении объективности и, во-вторых, в обретении понимания. Полибий использовал термин ἔννοια (мысль, понятие) в значении именно *понимания*. Так, он говорит: ἱκανὴν ἔννοιαν τῆς ὅλης ἐπιβολῆς («К должному пониманию целого замысла») [56. III 1. 6]. Динамика самого объекта исследования – истории – требует и динамического подхода – понимания произошедшего, активное реконструирование его в мысли.

Обычно, ориентируясь на рационализм античной философии классического периода, ее логическую и онтологическую составляющие, отмечают ориентированный на этику, практический характер эллинистическо-римской философии. Но совершенно очевидно, что фундаментальный труд Полибия впервые показал теоретическую значимость нового предмета исследования – истории, а вместе с ней и гуманитарного знания в целом. Весь отточенный методоло-

гический инструментарий концепции Полибия, демонстрирующий явный параллелизм с современными ему философскими концепциями, доказывает, что для эллинистическо-римской эпохи решение теоретических задач, касавшихся особой научной сферы, имело не меньшую значимость, хотя специфика исторического знания диктовала признание его полезности для практического использования на благо человеческого сообщества. Полибий и отмечает «пользу нашей истории для настоящего и будущего» (Τὸ γὰρ ὠφέλιμον τῆς ἡμετέρας ἱστορίας πρός τε τὸ παρὸν καὶ πρὸς τὸ μέλλον) [56. III 4. 8].

Постановка и решение теоретических проблем подстегнули эволюцию историографии, в особенности в той ее части, которая касалась методологии. Поскольку Полибий делает заявку на представление истории как всеобщей, поэтому и историография выступает в качестве особой универсальной формы мысли. Таким образом, возможность постижения истории в мысли, как истории универсальной, подкрепляется у Полибия присутствием момента всеобщности в самой действительности. Обнаруженные нами признаки некоторых общих тенденций, характерных для мировоззрения эллинистическо-римской эпохи, которые не могли не повлиять и на Полибия, свидетельствуют об исторической обусловленности некоторых идей и концептов, соответствующих общекультурной логике эпохи.

В рамках единой концепции Стои оформилась историческая парадигма, корни которой следует искать в монологичном дискурсе Геродота, который долго не был востребован в античности вследствие инерции философской мысли и особенностей античной культуры в целом, по преимуществу диалогичной. Сам по себе факт зарождения исторического мышления в эпоху античности заслуживает внимания. Главное интеллектуальное открытие исследуемой эпохи, о чем свидетельствует как исторический труд Полибия, так и интенции дискурса стоиков, на наш взгляд, заключалось в следующем. Была подвергнута сомнению сама неизменность «набора»[154] исторических форм, прежде всего, полиса, а не только конкретного проявления этих форм. Полибий не только усомнился в неизменности этого набора форм, но и возвестил о новаторской роли обусловленного совокупностью причин исторического процесса, проявившего-

ся в глобальном масштабе. Поэтому Полибий, у которого историческое знание предстает как система ответов на вопросы, сумел более радикально, чем прежние историки в их исследованиях, – тот же Геродот например, – выразить идею развития, востребованную динамичной эллинистической эпохой. в самом деле, ἐπιστήμη греков было подвижно.

Эллинизм как особый античный период, как событие истории был открыт в XIX веке Иоганном Дройзеном, истинным основателем современного герменевтического направления. Призыв И. Дройзена к исследователю: «Подняться над собственной обособленностью», как нельзя более соответствовал мироощущению стоиков. Не случайно, В. Дильтей заметил, что в лице стоиков личность «возвысилась над горизонтом философского сознания» [141. С. 139]. В философском языке И. Дройзена воспроизводятся выражения стоиков: «По отношению к людям, человеческим проявлениям и образам мы являемся и чувствуем себя по сути сродными и взаимными».[155] В его исторической концепции осмыслены, обобщены и актуализированы фундаментальные идеи эллинизма, выраженные в трудах древних стоиков и философски мыслящего историка Полибия. Так *историческое* сознание обрело новую жизнь, облекшись в форму *логического.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фундаментальной особенностью мышления эпохи эллинизма было критическое отношение к мифотворчеству традиции, что было вызвано утратой мифологическими темами их ведущего положения в искусстве и философии. Это сопровождалось акцентированием новой рациональности, признаком которой стала тенденция к формализации знания. Вместе с тем, можно отметить присутствие специфического синтеза традиции и новации, мифоса и логоса. Для стоиков характерно новое – функциональное понимание мифа, при котором значение мифа полагалось идентичным его функции. Кроме того, изменилась сама оптика восприятия мира человеком. Предельно четко эллинистический человек осознал и пытался осмыслить факт своего пребывания в мире; у стоических мыслителей это нашло отражение в области этики в повышенном внимании к тому, «что во власти человека», и в актуализации понятия ответственности. в литературе и искусстве предельно акцентируется роль автора, присутствует установка на текст и монолог. Философский текст становится фактором культуры. Поэтому сама философская концепция в эпоху эллинизма предстает как феномен культуры.

Если прибегнуть к терминологии К. Г. Юнга, то к эллинистической культуре можно применить понятие интровертной установки, которая начинает превалировать над свойственной предшествовавшему периоду античности установкой экстравертной. Духовная жизнь как бы балансирует между двумя данностями: Сциллой общественного мифопоэтического сознания, на самом деле выявляющего инстинкты подсознания, и Харибдой осознающего себя разума (Логоса), который стоики называли творческим. Эллинистическая эпоха демонстрирует победу не просто разумного, а художнического начала, стимулирующего творческие потенции человечества, новаторские устремления, импульсы к самопознанию. Таким образом, «переходность культуры» в ее эллинистическом варианте предстает не просто как постепенный процесс наращивания нового качества и не как скачок в это новое качество, а как от-

дельный культурный феномен, имеющий четкие пространственно-временные параметры и представляющий собой особое сочетание новой рациональности и модернизированного мифологического мышления.

По-видимому, можно говорить о существовании универсальной структуры мышления, в соответствии с которой философ мыслит о мире в функциональных категориях и которая имеет разные формы проявления. Корни этого ориентированного на функциональность образа мыслей можно обнаружить уже в раннегреческой философии. Родственным ему оказался способ мышления досократиков. Их философия коренным образом отличалась от пифагорейско-платоновской традиции и во многом – от аристотелевской, хотя невозможно отрицать мощное влияние на стоиков всех предшествовавших эпистем.

Новый, стоический, идеал, хотя он и укоренен в античной традиции, все же принципиально отличался от того, который был связан, прежде всего, с признанием наличия проективного соответствия между идеями (образами) и вещами или числами и вещами сводившегося к идее подражания (Пифагор, Платон, Аристотель). Стоической мысли сродни идея проективного отображения (преобразования), что и сближало ее парадоксальным образом с более ранней – ионийско-гераклитовской традицией, с одной стороны, и эмпедокловой и анаксагоровой – с другой. Эта идея предполагает представление о мире (содержащем творческое начало) как совокупности связей, отношений и свойств разного уровня сложности. Поэтому система Стои есть симбиоз философии греческого Востока и Запада.

Новое миропонимание было обусловлено постижением тайны пространства, представляемого уже не в рамках традиционной схемы «верх–низ», а в соответствии с парадигмой равенства направлений в пространстве. в эллинистическую эпоху в соответствии с новой картиной мира возникает пространственное, перспективное зрение. Новая модель мира предполагала существование многократно умноженной беспредельности. Время, в рамках мифологического мироощущения по-прежнему олицетворявшее хаос, теперь – в пространственной перспективе творческой эл-

линистической эпохи – оказалось содержательно наполненным «положительным» и «должным». Традиционное понятие «место» (τόπος) стоики расширили до понятия *пространство* (χώρα), переводя все бытие в пространственный план существования.

Новый способ рассмотрения (в категориях функциональности) был связан с рассуждениями о причине существующего разнообразия качеств и о возможности бесконечного деления мельчайших частиц. Конечно, стоики принадлежали своему времени – эпохе античности, а потому, хотя и достигли нового понимания пространства и времени, все же не вырвались радикально из рамок цикличности.

Акцент на понятие всеобщего высветил роль индивидуального. «Индивидуальное» стоики рассматривали в связи с «универсальным», в качестве которого в их натурфилософской концепции выступала природа (*φύσις*) – в самом широком смысле слова, – поэтому так важна была для них физика. Физика выступает у стоиков в роли теоретического основания, определяющего способ понимания мира. Мир в их концепции предстает в виде обретшей структурную целостность системы. Устойчивое употребление получил термин ἕξις (структура), который в психологии Стои обозначал и состояние (души). Кроме того, был введен термин σχέσις, обозначающий связь объектов, их взаимодействие, а значит – *систему отношений*.

В соответствии с принципом *функциональности* стоики строили свою методологию. Логический метод стоиков имел признаки характерных свойств научного метода: последовательность в применении принципов, что создавало возможность обучения этому методу, точность, способность обеспечения достижения результата и общность. Стоики отказались от использования понятия «род» как основного принципа в аристотелевском понимании. Вместе с тем, они расширили сферу его возможного применения, распространив на высказывания (общие понятия). Понимая мир как *систему*, стоики и свою философию выстраивают как систему, что также отличает их способ философствования от всей предшествующей традиции.

В соответствии с постигаемой ими проблемой существования, и в науке о языке стоики достигли широких обобщений, выявив

различие между двумя уровнями языка – предложением и высказыванием, открыв такие явления, как смысл и значение. Проблема *высказываний* приобрела особый научный интерес у стоиков, поскольку в нем фиксируется универсальный признак связи «единичное/всеобщее». в соответствии с той ролью, которую в данной концепции отныне стали играть отношения и свойства, наличие которых демонстрируется с помощью гипотетических силлогизмов, основополагающим понятием Стои становится не «бытие», а *со-бытие*. Поэтому и логика стоиков является ярким свидетельством актуализации теории отношений.

Смысл бытия – не в его сущности, а в самом его феномене, в том, что оно существует. Отсюда концептуализация стоиками понятия *существование* (термин ὑπόστασις). Связующим принципом существования выступала в данной концепции мировая гармония особого рода (симпатия), существенным признаком которой становилась связь структурного уровня – οἰκείωσις (*сродство*). в этом понятии фиксируются истоки этических доминант, вызванных к жизни идеей сосуществования: чувства долга, человеческой солидарности. Практика соотнесения тождества и различия вызвала к жизни не только понятия *система*, *структура*, но и идею диффузионизма. Характерный для стоиков функциональный способ мышления позволяет обнаружить типологическую однородность, выявить признаки сродства между различными уровнями бытия, демонстрирующими свойство всеобщности. Вместе с тем, эта *всеобщность* впервые отчетливо, даже после великого опыта Сократа, высветила реальность *индивидуальности*, отныне получившей право на жизнь.

Поскольку был востребован концепт *всеобщего*, ставший доминирующей идеей эллинистическо-римской эпохи, то в языке, а вместе с ним и в философии, выразителем всеобщности и символом «всеобщего мира» становится Logos, ставший основной единицей ментальности, устойчивым концептом греческой культуры. Учение Стои, демонстрирующее концептуальное единство, явилось наиболее ярким выражением этой тенденции. Она проявилась в концепции знака (σημεῖον), как символа, характеризующегося значением всеобщности.

Концептуальное единство учения выявляется самим соответствием частей речи четырем категориям стоической логики. Здесь также центральной оказывается проблема всеобщего, в фокусе которой раскрывается смысл индивидуального. Так, внимание стоиков к указательным местоимениям можно объяснить тем, что они отличаются признаком определенности, а именно: актуализируется момент индивидуализации общего родового понятия. А это, как мы показали, интенция всей концепции Стои. Перечень категорий формируется по степени нарастания определенности, фиксируемой по принципу функционального различия. Движение стоической мысли в теории языка в сторону обобщения формальных признаков выразилось в актуализации понятия *неопределенное*, выступающее у стоиков в роли наивысшей категории *нечто* («τὸ τί») и, главное, в превращении данного понятия в категорию. Это может служить доказательством в пользу ведущей роли теории языка в формировании представления о категориях. Стоики расширили познавательную функцию языка, включив в нее и момент обобщения. Объективно их философская теория способствовала прогрессу теории лингвистической.

Стоикам принадлежит заслуга открытия не только языка как особого «третьего» мира, но и духа. Ведущую роль здесь сыграли философы Поздней Стои – Марк Аврелий и Сенека. Именно Марк Аврелий, в сочинении которого мы встречаем уже устойчиво употреблявшийся термин *существование*, выводит на новый уровень понятие духовности. Модель мира стоиков может быть представлена формулой «человек в мире». Это обостренное ощущение себя в мире рождает мысль о чувстве долга.

В период эллинизма интеллектуальные попытки обнаружения связей, существующих в мире как системе, включающей в себя не только сферу «природного», но и пространство «человеческого» бытия, привели к формированию исторического сознания. Это была новая форма рациональности, противостоящая Абсолюту, выражавшемуся в форме субстанциальности. Идеальный план *всеобщего* соотнесен здесь (в духе стоической идеи отношения) с качественным своеобразием, что окончательно преодолевает неопределенность. Но, с другой стороны, значимость существования

отдельной личности определялось ее отношением к всеобщности. Поэтому и рождение всеобщей истории не было случайностью. Можно констатировать возникновение в эллинистическо-римскую эпоху нового типа мысли, в котором *индивидуальное* воспринималось в его отношении к *универсальному*. в этом заключается итоговый смысл концептуального единства философии Стои, структурированного самим характером эпохи, с ее уникальным сочетанием универсалистских и индивидуалистических тенденций. Эллинистическая философия – это со-бытие, адекватное самой эллинистической эпохе, ее культуре.

РЕЗЮМЕ

Внимание автора данной книги сосредоточено на фундаментальных проблемах философии Стои (IV в. до н.э.— III в н.э.), а также на способах их решения. Автор отмечает значение сравнительной философии для постижения истории эллинистическо-римской философии как особого, но совершенно необходимого периода всей античной философии. Философия в действительности есть реакция на запросы эпохи. Эллинистическая эпоха была отмечена разрушением классического полиса и сопровождалась опытом социальных потрясений. Эти потрясения означали рождение новой, неизвестной ранее реальности. Стоическая философия рассматривается здесь в макро культурном контексте. Провозглашение *всеобщего* в качестве ведущего принципа философских стратегий соответствовало историческому моменту, когда социально- культурная ситуация требовала модернизации.

На пороге кризиса эллинистической эпохи Аристотель задал вопрос относительно того, какому методу обучения следовать. Среди возможных вариантов ответа на выбор предлагались либо аналитика и силлогистическое доказательство, либо этические постулаты и моральные нормы поведения. Выбор стоиков вел к формированию типично стоического характера философии. Так, еще в эллинистическую эпоху они обратились к человеку и акцентировали универсальность философии и образования (внутри античного понимания). Идея и концепт «*универсального*» стал интеллектуальной парадигмой эллинистической эпохи. В то же время, они доказывали, что некоторые науки обрели независимое положение вне философии.

В античности стоики выступили с синтетическим взглядом на мир и идеалом, направленным против аналитики Аристотеля, а также парадигматического подхода Платона.

Сама терминология, использованная мыслителями крайне символична. В особенности исследуется семантика понятий *logos* и *lek-ton*, а также их существование в культуре, философии и языке. Используются методы компаративного и герменевтического анализа. Можно

предположить, что *логос*, как понятие и символ, в то же время является концептом. Логос существовал как в философии, так и в культуре в качестве узнаваемого образа и символа. Широкое семантическое значение понятия *логос* вело к различию культурных смыслов.

Автор также попытался прояснить некоторые семантические аспекты таких физических понятий, как континуум, ритм, время, пространство, причина, существование и другие. Актуализация концепта причины и идеи функциональности в теории стоиков очевидна. С целью доказательства анализируются фрагменты Полибия и Иоанна Филопона. Мы задаем вопрос, что являлось границей причинности в концепции стоиков? Стоики отрицали поглощение причинности необходимостью. Поэтому первой границей причины была судьба, а второй — функциональность. Также автор пытается предложить возможную критическую реконструкцию древней парадигмы бытия. Автор полагает, что существовала некоторая дистанция между ранней и поздней греческой философией, которая рассматривала одну и ту же проблему бытия. Стоики использовали понятие *существование* (hypostasis), которое противостояло понятию *бытия*.

Проблемы языка были всесторонне рассмотрены стоиками. Автор исследует некоторые вопросы стоической интерпретации демонстратива. Анализируются учения древних грамматиков — Присциана, Дионисия, Варрона. Стоики чрезвычайно интересовались простой пропозицией и дейктической референцией. Исследование древних фрагментов показывает, что концепт *указательного местоимения* (deixis) и семантика жеста в теории стоиков были связаны. Кроме того, стоическая семантика жеста была многозначна.

Также рассматривается проблема именительного падежа — номинатива (direct) в понимании стоиков. Номинатив, как полагали стоики — это *архетип* (первообраз) речевого выражения. Грамматическая теория стоиков была связана с теорией познания. Следовательно, можно предположить, что концепт архетип (archetypus) есть специальный термин для обозначения образа, посредством которого передается информация о сущности вещи, которая затем фиксируется в понятии. Сущность номинатива состоит из образа, а не знака (имени) вещи, как предполагал Аристотель.

Также рассматриваются идеи стоической антропологии. По правде сказать, концепцию стоиков можно назвать как этической, так и гносеологической, так как путь знания и путь блага — один и тот же. Знание природы мира и природы человека, в качестве реализации тенденции к универсальности, составляет цель мудреца в стоицизме. Оказавшись лицом к лицу с реальностью, стоики выбирают новую стратегию поведения. Их идея жизни в согласии с природой и разумом оказалась востребованной античностью.

Невозможно понять антропологию Стои, основываясь только на ее этике, так как все компоненты учения, прежде всего физика, имели элементы, относящиеся к изучению человека. Сущность системного подхода стоиков к объяснению мира состоит в интенции на антропологические проблемы, которые проясняются в контексте обращения к термину «*сродство*» (oikeiosis).

Историческая концепция Полибия здесь анализируется с использованием метода сравнения с теорией стоиков. Отмечается, что имеется несколько терминов у Полибия для обозначения концепта *событие* (kairos). Это напоминает идеи, предложенные стоиком Посидонием. По-видимому, исторический путь мысли противостоял мифологической традиции.

Специально рассматривается вопрос о причинности. Полибий использовал не только причинный метод, но и первообраз метода, напоминающего принципы современной герменевтики. Можно предположить, что не было особого влияния идей стоиков на Полибия, но в эллинистическо-римскую эпоху существовала общая тенденция, которая вела к похожим результатам, проявлявшимся в общих интеллектуальных парадигмах и концептах.

PHILOSOPHY OF THE STOIC AS THE PHENOMENA OF THE HELLENISTIC-ROMAN CULTURE

SUMMARY

The attention of author of this book is focused on the fundamental Problems of the philosophy of Stoic (IV B. C. – III A. D.) and ways their decision. The author notes importance of comparative philosophy for the investigation of the history of the Hellenistic philosophy as a special but indispensable stage of ancient philosophy. Philosophy, indeed, is a reaction to the epoch demands. The Hellenistic epoch was marked with destruction of the classical city-state and with experience of social shocks. These shocks meant a birth of a new reality unknown earlier. The Stoic philosophy here is considering with macro cultural context. Proclamation of general as a leading principle of philosophic strategies corresponded with a historical moment, as the social and culture situation demanded updates.

On the threshold of the crisis Hellenistic epoch, Aristotle put a question regarding what one had to teach followers. There were analytic and Syllogisms proving, or ethical postulates and moral behavior norms among possible options for the answer. For stoics that question became a Program. Their choice led to the formation of the typically stoic character of philosophy. As early as in the Hellenistic epoch they turned to the man and accentuated *universality* of philosophy and education (within the ancient Interpretation). An idea and a concept of *universal* become an intellectual paradigm of the Hellenistic epoch. In that time they evidenced that certain sciences had found an independent status outside philosophy.

In the antiquity stoics came out with a synthetically vision of the world and of the ideal of education standing against analytic of Aristotelism as well as the Plato's paradigmatic approach.

The terminology itself used by the thinkers is an extremely symbolical one. Especially issue the semantic of notions *logos* and *lekton* and also their existence in the culture, philosophy and language. Methods of comparative and hermeneutic analysis are applied. *Logos* may be assumed to

be timeless concept. *Logos* existed both in philosophy and in culture as famous image and symbol. A wide semantic meaning of notion *logos* was lead to difference cultural senses.

Author also attempted to clarify several semantic aspects of physical notions, such as *continuum, time, space, cause, existence* and other.

The book deals with the Stoic theory of causality. Actualization of the concept of the cause and idea of functional in the theory of Stoic is clear. With the aim of proof the fragments of Iowans Philoponus and Polybius are also considered. We put the Question: what is limit dependence of the causality in the conception Stoics? Stoics deny the embracing the causality by the necessity. Therefore the first limit of the cause was the fate, the second – functional.

Author tries also to suggest the possibility of a critical reconstruction of the ancient paradigm of being. Author believes that there was some distance between earliest and later Greek philosophy, which was considering of the very same problem of being. The stoic used concept of *existence* (hypostasis) as opposed to notion of *being.*

The problems of language have been adequately discussed by Stoics. Author considers some of the questions of Stoic interpretation of the *demonstrative* (deixis). The teachings of ancient grammar scholars such as Priscian, Dionysius, Varro and others also is analyzed here. The Stoics were tremendously interested in the simple proposition and «deictic reference». The investigation ancient fragments show that concept of pronoun demonstrative (deixis) and semantics of gesture in the theory of Stoic were related. The Stoic semantics of gesture have many meanings.

Also is discussed the problem of Stoic representation about *nominative* (direct). The name «*direct*» consider by Stoics in keeping with thought. At the same time nominative as Stoics believed is *archetypos* («first image», «archetype») of speech (pronouncement). We suppose that grammatical teaching of stoics concern with the theory of knowledge. Concept *archetype* may therefore be assumed is the special term for marking image by means of which report information about essence of thing, which fixed in notion. Essence of nominative consist of the image not sign (name) of the thing as supposed Aristotle.

The ideas of stoic anthropology are considered. To tell the truth, one may call the conception of stoics as an ethic and gnoseological one as a

route of knowledge and a route of good are the same route. Knowledge of deeds of the nature of world and those of the man as a realization of the tendency to «*universal*» is also an aim of the wise man in stoicism. Face to face with the reality, Stoics choose a new strategy of behavior. Their idea of conformity with the nature and the reason is from the antiquity indeed.

It is impossible to understand stoic anthropology only on the basis of its ethics, as all its components, first of all physics, have elements of studies of human. The essence of systemic stoic approach to the explanation of the world is in the intention for anthropological problems which is clarified by the contexts of usage of the term «*oikeiosis*» (kinship).

The historical conception of Polybius is analyzed here by making use of the method of comparison with the theory of Stoic. Is mark that there are a few terms at Polybios for the signification of concept *events* (kairos). This reminded ideas proposed by stoic Posidonius. It appears that the historical way of thought, author holds, was still opposed of mythological tradition.

Especially consider the question about causality. Polybius used not only the method of causality, but also the method that remembered principles of modern hermeneutic. May be it was not the special influence the ideas Stoic on Polybius, but existed general tendency thought of the Hellenistic and Roman age that leaded to identical result that was appeared in common intellectual paradigm and concepts.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Следует ссылка на: Гегель Г., Наука логики, М., 1970. Ч. 1. С. 82. – С. 17.

[2] Перевод Н. А. Чистяковой. См.: [334. С. 141]. – С. 28.

[3] Об этом сообщает Эвтокий, приводящий название сочинения Аполлония – Ωκυτόκιον – сокращенный способ вычисления, или «средство для точной оценки». История научной мысли показывает, что изучение конических сечений связано с методом перспективного изображения, примененного Жираром Дезаргом в XVII веке и привело, как к проективной геометрии, так и к постулированию принципа непрерывности Лейбницем. – С. 42.

[4] Б. Рассел справедливо отмечает, что среди самих стоиков было много людей, «продвигавших» вперед математику [250]. – С. 43.

[5] Ученый обратил внимание на тот факт, что Эвклид больше всего говорит о правильных многогранниках, а правильные тела в античной космологии имели значение. – С. 44.

[6] Такого мнения придерживался не только Д. Д. Мордухай-Болтовской, но и С. А. Богомолов [95. С. 1]. – С. 44.

[7] И. Брюн считает проблематичным вопрос о влиянии данных философов [363. P. 10]. Но, как замечает Н. В. Мотрошилова, для историка философии важно выявление всех взаимовлияний и сложноопосредованных связей [Исследование истории философии//Философия и будущее цивилизации. 2005. Т. 2. С. 706] – С. 49.

[8] Перевод. И. М. Нахова. См.: [228]. – С. 49.

[9] Некоторые стоики этим центром считали Солнце, хотя в целом стоики, на наш взгляд, не были приверженцами аристотелевской идеи «естественного места». Вместе с тем, эта точка зрения подтверждает, что стоики вовсе не считали центром мира Землю. – С. 55.

[10] Возможно, именно строго пантеистическая позиция была той отправной точкой, которая позволила стоикам поднять вопрос о божестве, как об абстракции. – С. 55.

[11] Ср.: «Стоики верят, что Бог движется сквозь материю, подобно тому, как мед заполняет соты» [17. SVF I 87]. – С. 57.

[12] Ср. с исследованиями в лингвистике: [88. С. 12]. – С. 61.

[13] И. И. Лапшин цитирует высказывание Кампанеллы, адепта гилозоизма, излагающего концепцию пневмы: «Симпатия и антипатия вещей, их притяжение и отталкивание предполагают род инстинкта самосохранения». См.: [197. С. 165]. – С. 64.

[14] Это термин стоиков. См. также фрагмент 473. – С. 65.

[15] Перевод А. В. Лебедева. – С. 65.

[16] Г. Г. Майоров отмечает, что у Оригена миры не повторяют друг друга, хотя причина их рождения и гибели одна и та же. Присутствует у него и идея совершенствования миров, что «исключалось стоическим учением». Ученый связывает особенность подхода Оригена с концепцией множественности миров, но и у стоиков мы находим идею множественности. См.: [Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 96]. – С. 66.

[17] См.: [194. С. 87]; об этом вопросе см. и в других статьях сборника. – С. 75.

[18] Стоит здесь упомянуть о том, что организм как открытая система, по представлениям Л. Берталанфи, напоминает пламя. См.: [354. P. 1]. – С. 76.

[19] Перевод И. Д. Рожанского. – С. 80.

[20] На это указал в свое время И. Д. Рожанский [255. С. 439]. – С. 82.

[21] Этот отрывок приводит и комментирует С. Самбурский: [443. P. 140]. – С. 85.

[22] Перевод А. В. Кубицкого. – С. 93.

[23] В этом смысле Реале и Антисери правы, когда говорят о том, что физика Аристотеля это не физика в современном смысле слова, а «наука о формах и сущностях» [252. С. 147]. – С. 93.

[24] Имеется в виду, прежде всего, мир идей. – С. 95.

[25] Здесь используются комментарии к тексту Плотина М. И. Владиславлева. [116. С. 46–49]. – С. 95.

[26] А. А. Столяров переводит *αἰτία* как «причинность», с чем в целом можно согласиться, но требуются уточнения. [26. Т. 2. Ч. 1. С. 184]. – С. 103.

[27] Таков перевод А. А. Столярова. – С. 103.

[28] Ср. «*λόγος*», как «вывод», в логике стоиков. – С. 104.

[29] См. раздел «Проблема начал» данной книги. – С. 104.

[30] А. А. Столяров переводит пассивную форму инфинитива глаголов, как активный залог, хотя пассивный здесь не случаен, он очень точно передает смысл, вкладываемый стоиками [26. С. 187]. – С. 106.

[31] Секст Эмпирик отмечал, что стоики в этом придерживались разных позиций. – С. 106.

[32] Е. М. Галкина-Федорук рассматривает семантику безличных высказываний. См.: [123. С. 255]. – С. 107.

[33] Как показывают исследования, существовала «тесная связь в мышлении отражения причинных и целевых зависимостей с пространственными и временными представлениями» [216. С. 52]. – С. 109.

[34] Слово «вместилище» в современной науке трактуют как имеющее «прототипическое значение». См.: [190. С. 45]. – С. 113.

[35] На наш взгляд, таково было мнение Аристотеля, и утверждение на этом основании об отсталости всей науки IV в. до н. э. представляется нам некорректным. См.: [79. С. 44]. – С. 116.

[36] Здесь мы снова учитываем данные из области смежных наук. См.: [263. С. 108]. – С. 117.

[37] Перевод И. Д. Рожанского [255. С. 428]. – С. 119.

[38] Здесь использован термин τοπικός (пространственный). – С. 119.

[39] Пустое пространство стоики, по-видимому, считали бестелесным. – С. 124.

[40] Самый существенный аргумент Аристотеля это постулат, приписывающий «бесконечному» свойство величины, что опровергали Платон и Плотин, отмечая, что «бесконечное» чуждо численному порядку. Кроме того, отметим, что «с проблемой "развала" вселенной столкнулся Декарт, апеллировавший к богу» [276. С. 72]. – С. 124.

[41] См.: [245. С. 50]. – С. 129.

[42] Существуют разногласия в вопросе о том, как все же представляли время стоики. Большинство комментаторов утверждают, что «время» стоиков – бестелесно. Однако, так, по-видимому, считали не все стоики, а только близкие к перипатетикам. – С. 131.

[43] См.: [97. С. 118]. Сходные идеи высказывались античными грамматиками Александрийской школы. Присциан отмечал: «настоящим называется, собственно говоря то, часть которого прошла, а часть

будет», и поэтому оно представляет собой соединение прошедшего и будущего «без всякого разрыва» [4. С. 129–130]. – С. 135.

[44] А. А. Столяров полагает, что «Время у стоиков как бестелесное "нечто" не тождественно "мысленным конструктам", принципиально не имеющим денотатов ни среди телесного, ни среди бестелесного» [26. С. 272]. – С. 136.

[45] Перевод С. А. Ошерова. – С. 140.

[46] Подобную интерпретацию со своих позиций предлагают Ф. Лэйси [367. P. 246–263] и А. Грэзер [388. S. 18–20]. – С. 146.

[47] Создателем умозаключения по аналогии считается Эмпедокл; как отмечает В. В. Каракулаков, это была аналогия признаков; затем данный метод александрийские грамматики заимствовали у Аристотеля и перипатетиков. См.: [168. С. 3–9]. – С. 146.

[48] См.: Столяров А. А. [293. С. 98]. Заслуживает внимания мнение о том, что 3-я и особенно 4-я категории характеризуют «те свойства, которые приобретаются в силу реальных пространственно-временных и причинно-следственных условий (правое/левое, отец/сын)» [293. С.100]. – С. 146.

[49] Термином substantia Сенека, по-видимому, обозначает сущность. – С. 149.

[50] Отсюда понятно, почему в некоторых источниках (например, у Диогена Лаэртского) в разряд «бестелесных» включены также и представления, которые в традиционной схеме, воспроизводимой Александром Афродисийским и Секстом Эмпириком, отсутствуют. У древних, видимо, не было полной ясности в вопросе о градации указанных понятий. – С. 150.

[51] Ж. Делез со ссылкой на Э. Брейе [137. С. 20]. – С. 151.

[52] Так полагает Э. Брейе [362]. – С. 151.

[53] Впрочем. Халкидий утверждал, что Зенон и Хрисипп различали «вещество» (silva) и «сущность» (essentia). – С. 151.

[54] Термин σωτηρία означает «жизнь», «существование». – С. 159.

[55] Стоики используют здесь образ, введенный Гераклитом, который сравнивал душу с пауком, а тело с паутиной. Однако у Гераклита образ менее динамичный, ничего не говорится о способности чувств сигнализировать; стоики же определенно говорят об ощущении и о передаче кода-сигнала, требующего «расшифровки». – С. 166.

[56] Здесь не существенно качественное отличие уровней структуры (неодушевленные существа управляются природой, живые – душой и т. д.) [См.: SVF II 460]. – С. 166.

[57] Данную идею стоики почерпнули, по-видимому, в трудах Аристотеля, а еще ранее ее высказал Зенон Элейский. – С. 167.

[58] В наше время на это психологическое явление обратили внимание В. Вундт, Г. Вудроу, Б. Рассел. – С. 167.

[59] Мы переводим термин словом «аффект», так как оно наиболее адекватно отражает тот смысл, который в него могли вкладывать стоики, полагавшие, что «τὸ πάθος» – изменение особого рода. Термин kleša (аффект) в буддийской теории познания тоже является фундаментальным и в логико-дискурсивном плане выражает эмпирические состояния сознания. – С. 170.

[60] Это термин стоиков. – С. 170.

[61] Синоним «*φαίνω*», откуда – «*φαινόμενον*» – то, что является, термины, также употребляемые стоиками в связи с вопросом о представлении. – С. 171.

[62] То есть одобрение вызывается образом (представлением) как своей ближайшей причиной, но эта последняя также имеет свою ближайшую причину – воздействие объекта посредством органа чувств. – С. 174.

[63] Эти «структуры» (рецепторы, каналы, эффекторы), «синтезируемые в процессе развития ... фиксируются в своих функциональных соотношениях» и представляют собой «"встроенные диапазоны поведения"», которые в известных пределах меняются в зависимости от изменений в среде, что и объясняет возможность обучения» [210. С. 465–466]. – С. 176.

[64] Платон глубоко понимал роль родовых идей в познании и сделал вполне логичный вывод об объективном существовании общего. Но это общее – отделено от действительности. И хотя диалог «Кратил» демонстрирует нам мысли Платона о том, что объективно-идеальное присутствует в субъекте, мы не находим в сочинениях философа, в частности, в диалоге «Менон», ни анализа внутреннего состояния познающего субъекта, ни попытки использования конкретного логического аппарата. – С. 178.

[65] Важен сам факт использования данного термина как стоиками, так и Эпикуром. Это означает актуальность проблемы

всеобщего (идеального) в эллинистическую эпоху. А. Ф. Лосев, уточняя латинский перевод термина, отмечает, что здесь двойной смысл: и предвосхищение, и предвзятость одновременно. Данный термин он связывает с опытом [20. С. 390. Прим. 68]. Э. Целлер выразил сомнение в его опытном характере [328. С. 180]. – С. 178.

[66] См. также: [335. С. 29]. Автор спорит с мнением о врожденности "пролепсис" у Эпикура и полагает, что понятие "пролепсис" позволило объяснить возникновение представления о богах. Смысл "пролепсис" – в сохранении чувственного образа, на наш взгляд, являет пример параллелизма научного открытия: стоики и эпикурейцы одновременно вышли на общую проблему чувственного познания, высоко оценивая роль чувств. – С. 179.

[67] Обстоятельство, остающееся незамеченным, так как обычно называют четыре примера бестелесного лектон, пустота, пространство и время. – С. 180.

[68] См.: [359]. – С. 181.

[69] То есть в субстанциальном смысле. Прав Ц. Бояджиев, отмечающий, что у стоиков и Платона одни и те же определения имеют разное содержание. См.: [99. С. 81]. Мы вынуждены не согласиться с мнением А. Ф. Лосева, полагающего, что Хрисипп потому затрудняется сказать, являются ли идеи чем-либо, что он считает их несуществующими. См.: [204. С. 124]. Хрисипп вкладывал в понятие «идея» вполне определенный смысл, связывая ее с мышлением человека, и таким образом противопоставлял идеям Платона, доказывая их несуществование. Х. Петерсен правильно отмечал, что Хрисипп пытался точнее, тщательнее определить «понятие» [431. P. 81]. – С. 183.

[70] Мысли стоиков о чувстве не оригинальны, здесь они повторяют Аристотеля, слова же о понятии принадлежат собственно стоикам. – С. 180.

[71] Перевод С. А, Ошерова. – С. 185.

[72] Эпикур предполагал, что атомы могут находиться, будучи отделенными друг от друга (даже на очень больших расстояниях), и могут касаться друг друга, находясь в состоянии сцепления. – С. 186.

[73] Гулд полагает, что именно «полное смешивание» придает революционный характер учению Хрисиппа о смесях [386. P.111]. – С. 186.

[74] Перевод Н. В. Брагинской. Т. А. Миллер и др. – С. 186.

[75] То есть, если бы существовал только первый вид смеси. – С. 187.

[76] В логическом смысле (у Аристотеля) имеется в виду переход рассуждения в другую область (ошибка, приводящая к смешению понятий и к игре слов); здесь–в значении превращения, изменения). – С. 189.

[77] Рассуждения П. Флоренского в настоящее время получают дальнейшее развитие: «Для меня же, – пишет В. Подорога, – в этой паре существования – не существования исключительное значение приобретает не тело прозрачное, а тело призрачное, средовое, через которое проходит взгляд, ибо это и есть тело, определяющее акт зрения и делающее его возможным. Из призрачного нечто возможно его ничто в зрении» [239. С. 157]. – С. 190.

[78] Здесь мы вынуждены не согласиться с мнением Б. Рассела, приписывающего стоикам веру во врожденные идеи и принципы, которые «могут быть использованы как отправная точка для дефиниций» [250. С. 287]. – С. 191.

[79] К. Прантль видит здесь неразрешимое противоречие [437. S. 140]. – С. 191.

[80] Об этом говорят как К. Фогел, так и Е. Брейе, но, к сожалению, в их работах нет попытки разъяснения этого факта [360. P. 66]. – С. 191.

[81] Здесь наиболее отчетливо звучит мысль о внутреннем мире человека как открытом мире. – С. 193.

[82] Интересен фрагмент сочинения Клавдия Галена, показавшего отношение Хрисиппа к проблеме установления диагноза врачом в случае двух видов недугов – телесного и душевного. У них есть нечто общее, и залог успешного лечения – в знаниях врача, достигаемых особым умением. «Чтобы так было, – рассуждал Хрисипп, – необходимо сначала познать аналогию. Ибо я полагаю, что установление с помощью сравнения родства поможет также раскрыть и обоюдную связь обоих видов и подобие лечения/Пер. W. Nestle [422. S. 51]. – С. 194.

[83] С этим мнением А. Ф. Лосева обоснованно спорит Ф. Х. Кессиди [175. С. 222]. – С. 195.

[84] Анализ терминологии Аристотеля проводил и П. Таннери [461. P. 162]. – С. 195.

[85] «Недоказуемый», т. е. не требующий доказательств. – С. 196.

[86] Стоики, по-видимому, следовали завету Аристотеля изучать аксиомы и, принимая законы причинности и исключенного третьего, все же занялись и поисками доказательств для самих аксиом. Здесь они проявили себя как чистые логики. Источники предоставляют факты, показывающие, что стоики совсем иначе подошли к рассмотрению вопросов, связанных с понятием «аксиома» и отношением его к понятию «гипотеза». – С. 199.

[87] То есть самоочевидные высказывания, не требующие доказательств. – С. 200.

[88] Тропос (tropos) – то же, что и «schema» – схема доказательства. – С. 200.

[89] Приводимый здесь факт свидетельствует о том, что стоики представляли собой серьезных противников. В самом деле, скептик делает здесь уступку (и не единственную) в принятии очевидного, критике которого посвятил предыдущую часть изложения, а частный смысл подразумевает показательный знак (термин Секста Эмпирика), то есть именно тот, который отстаивали стоики. – С. 201.

[90] Буддийские логики также разрабатывали учение о логическом выводе. Так, санскритский термин hetu, основное значение которого – импульс, мотив, причина, в логике и эпистемологии употреблялся в качестве «основания логического вывода». Причем hetu – элемент именно выводного высказывания, а не силлогизма в логике Аристотеля, как нередко полагают. См.: [214. С. 298]. – С. 207.

[91] Буддийские логики, как и стоики, разрабатывали проблемы, связанные с логикой воображения. Сколь важна категория воображения для эллинистического эстетического сознания, показал В. В. Бычков, пояснив, что она вытеснила мимесис античной эстетики. См.: [Бычков В. В. Эстетика поздней античности II–III в. М.: Наука, 1981. С. 33]. – С. 208.

[92] Д. Д. Мордухай-Болтовской отмечает, что Аристотель, говоря в «Метафизике» об аксиоме, об очевидности не говорит. – С. 208.

[93] А. Сабо предположил, что ряд общих терминов, связанных с математическими доказательствами, могут восходить к философской диалектике [460. S. 288–290, 328–330]. – С. 208.

[94] Так, вследствие фрагментарности источников, предлагает А. И. Зайцев [154. С. 187]. – С. 208.

[95] Конечно учитывая попытку анализа логических оснований геометрического учения, предпринятого Зеноном. – С. 209.

[96] См.: [201. С. 488]. – С. 212.

[97] Он осуществил логическую операцию замены импликации на отрицание конъюнкции посылок. – С. 213.

[98] Он понимал возможность в не выделяющем смысле. – С. 213.

[99] См.: [Слинин Я. А. Два понимания категории возможности//Вестн. ЛГУ. 1985. № 6. С. 32–38]. – С. 213.

[100] Перевод М. Л. Гаспарова: «отдача собственного» более точно передает смысл именно в свете учения об οἰκείωσις [С. 531]. – С. 214.

[101] Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1984. С. 164. – С. 228.

[102] В. П. Зубов ссылается на Л. Штейнталя. Решающая роль графики в изложении логического учения прослеживается и на примере китайских трактатов. – С. 237.

[103] Это предположительно стих из неизвестной комедии Менандра. Перевод М. Л. Гаспарова. – С. 249.

[104] Отметим, что автор книги о жестах, Ситтл, приводит имена Клеанфа и Сенеки в связи с проблемой жестов [449. S. 386]. Смысл апелляции стоиков к жестам как указательным формальным именам разъясняет анализ этого вида имен, осуществленный А. В. Добиашем; вот что он отмечал: «они позволяют через непосредственное ощущение наполнить представление искомым содержанием» См.: [143. С. 415]. – С. 256.

[105] Перевод А. И. Кобзева. – С. 263.

[106] Следует уточнить, что ранняя западная традиция в лице Тертуллиана проповедовала телесность бога. О телесности всего сущего и, прежде всего, души вещает и Макарий Египетский (IV в. н. э.): «Эфирная душа, – говорит Макарий, – удерживает все порывы тела и так смешивается с телом». Цит. по: [457. P. 244]. Здесь влияние стоицизма, несомненно. – С. 264.

[107] В современном китайском языке сочетание shenti означает «тело». – С. 264.

[108] Утверждение Посидония, повторенное затем Августином [59. Fr. 149]. – С. 266.

[109] Эта мысль получит развитие в русской философии: «Нет во вселенной такой пограничной черты, которая делила бы ее на особенные, не связанные между собой области бытия» [281. Т. 7. С. 123]. – С. 268.

[110] Среди них: Б. Инвуд [391. P. 186–187], А. Лонг [411. P. 96 сл.; 414. P. 145 сл.], Ф. Сандбах [447. P. 33–34]. Их оппонентом выступает Г. Страйкер [458. P. 226 сл.]. – С. 269.

[111] См.: [136. Т. 1. С. 162]. – С. 270.

[112] По сообщению Цицерона, истоки καθήκον надо искать в οἰκείωσις [41. De nat. deor. 21–26]. – С. 270.

[113] Пер. Б. М. Никольского. См.: [230. С. 121]. – С. 271.

[114] Это высказывание П. Серио, встречающееся среди его рассуждений о пространственном факторе, относится к характеристике своеобразия мысли евразийцев (прежде всего, Н. С. Трубецкого), которой свойственно «напряжение между непрерывным и прерывным, между отдельными языками и их группами, культурами и их совокупностями, но удивительным образом подходит для разъяснения способа рассуждения стоиков, задававшихся проблемой языковых барьеров» [277. С. 175]. Трубецкой писал о сродстве языков и склонности языковых семейств к «цепному» географическому распространению [309. С. 54]. – С. 276.

[115] Это напоминает представления биологии XX века. Так, Л. С. Берг высказал мысль о конвергенции организмов в сходной среде и, следовательно, предрасположении к приобретению животными сходных свойств в процессе проживания в одинаковой среде обитания. См.: [Берг Л. С. Номогенез. П, 1922. С. 105]. – С. 277.

[116] Примеры, которые он приводит, демонстрируют выделение новых смысловых оттенков в сторону перехода к «иному». Это «иное» как нечто новое фиксируется уже на этимологическом уровне: слово «сродство» восходит к латинскому adfinitas (прилаг. adfinis – приграничный, соседний с варварами) и выступало в качестве термина, обозначавшего соседство земельных участков.

Выявляется «пространственный смысл соседства», выраженный в форме «приобретенного родства» [277. С. 195–196]. – С. 277.

[117] Основываясь на работе Т. Бергмана, Гете (1749–1832) провозгласил существование необходимых соответствий между разнородными сферами действительности (притяжение химических элементов) и притяжение любящих сердец. – С. 277.

[118] Аналогия стала обозначением функциональной тождественности органов и частей тела у разных животных независимо от их происхождения» [277. С. 202]. Подобный характер могли иметь и рассуждения стоиков, прежде всего, Посидония. – С. 277.

[119] Возможно, у Феофраста же, если судить по имеющемуся у него связанному с идеей отношения представлению о пространстве, могли быть элементы учения об οἰκείωσις, но возводить всю концепцию Стои к нему пока нет оснований, хотя такие попытки предпринимались [369]. – С. 278.

[120] Внимание Диогена к описанию непрерывности в природе, при которой сохраняются некоторые черты растительной жизни в животных и человеке, отметил Б. М. Никольский. – С. 278.

[121] Б. Инвуд, правда, полагает, что это свойство души именно человека [391. Ch.2]. – С. 278.

[122] Признак рода как порождение идеи тождества не содержит момента индивидуальности и, как ни парадоксально, ограничивает масштаб всеобщности, поскольку не учитывает всего изменчивого многообразия существующего. Многообразие фиксируется только различием. – С. 279.

[123] Перевод А. И. Кобзева. – С. 279.

[124] Перевод А. И. Кобзева. – С. 279.

[125] О смысловых нюансах лексемы, начиная со времен Гомера и досократиков, см.: [199]. С. 280.

[126] Таким образом, речь не идет о полном заимствовании формулировки у Аристотеля, как утверждает А. А. Столяров [293. С. 166]. – С. 281.

[127] Перевод «налегать на что-либо» [25. С. 94] неудовлетворителен, так как глагол ἥκω означает (подходить, приближаться) и его невозможно игнорировать даже с учетом семантики префикса κατα- (движение вниз). Здесь важнее смысловые оттенки κατα- как

указания на «действительную локальность», на «не-окончательную цель движения» и на «целостность», которые отмечал в свое время А. В. Добиаш. См.: [143. С. 291]. – С. 281.

[128] Эта точка зрения сочетается с мнением об изначальной значимости «самосохранения» как первой ступени и о последующем восхождении к разумному состоянию как цели. – С. 282.

[129] См.: [442. S. 147]. – С. 283.

[130] Это сходится и с выдвигаемым в онтологии положением стоиков о том, что действия самой пневмы на различных уровнях мира различны и различия обусловлены функциональными особенностями. – С. 284.

[131] в этой плоскости понимания – и опровержение ленивого софизма с гипотезой о соопределенных событиях, подчеркивавшей роль каждого звена в причинной цепи [41. Cic. De fat.13, 29], и выявление логической природы страсти [42. Diogen L. VII 111; SVF III 378 sq]. – С. 284.

[132] Слова А. А. Столярова. – С. 290.

[133] Столяров употребляет выражение «выборная ценность», отмечая, что разумный выбор есть выбор того, что само по себе целью не является, но обладает лишь выборной ценностью. Ценность же есть акт суждения, придающий вещи ценность [293. С. 189]. Это в русле понимания Столяровым стоической «цели» как собственного разумного совершенства [293. С. 195]. – С. 290.

[134] Перевод Никольского [230. С. 124]. – С. 294.

[135] Можно представить системную модель, адекватно описывающую концепцию Стои: противоречия снимаются, если оперировать понятием системы. Интерпретация Б. М. Никольского: «системы отдельных импульсов, оказываясь интегрированными в качестве элементов в общую систему жизни человека и природы, сохраняют свои собственные свойства, но при этом подчиняются новому принципу, на котором базируется система высшего порядка» [230. С. 129]. Но данная модель приемлема, если только учесть, что система «работает» не как структура, включающая подсистемы, способные перестроить общую систему, а как ориентированная на функциональность, совокупность, целостность, аналогичная функционированию целого организма. – С. 294.

[136] Б. М. Никольский справедливо отмечает идею «согласованного состояния», которая обнаруживается в этических формулировках Стои [230. С. 124]. – С. 294.

[137] Перевод С. А. Ошерова [471, S. 33]. – С. 299.

[138] Н. Я. Пэрна приводит примеры подобной жертвенности и у низших видов – грибов, которые, на наш взгляд, хорошо иллюстрируют характер мысли стоиков. Съедобные грибы, в отличие от ядовитых, незащищены, но зато они обладают выдающимися свойствами. Поэтому первые «лучше сохраняют своих отдельных индивидуумов, эти же (съедобные), рискуя отдельными представителями, смогли дальше уйти по пути грибного совершенства. Следовательно, есть некий реальный смысл в этом искании совершенства; среди и грибов, и цветов, и зверей, и людей мы видим, как отдельные представители... пренебрегая принципами приспособляемости и борьбы за существование (полезными для сохранения и оберегания данного вида или индивида) – ищут и достигают другого». [247. С. 17]. Таким образом, кроме свойства самосохранения, служащего, в конечном счете, сохранению рода, существует еще свойство, которое выходит за рамки родо-видового ограничения и выражает стремление к чему-то иному, к какой-то высшей цели. – С. 300.

[139] Перевод А. И. Кобзева. См.: [178. С. 156]. – С. 306.

[140] ἀναφορά (восхождение) здесь противопоставляется причинам как стартовой точке движения. – С. 307.

[141] Мнение А. А. Лонга о том, что в центре этики Стои лежит теория естественной теологии недостаточно, так как не учитывает этико-антропологическое содержание. – С. 308.

[142] Это предельно точное выражение мы заимствуем у В. Дильтея. – С. 314.

[143] Это высказывание приводит П. Адо [73. С. 215]. – С. 317.

[144] Перевод А. Уманьского. – С. 317.

[145] Историческое своеобразие эпохи показывает, что понятие «лектон» как образ системы, аккумулирующей смыслы бытия, только и могла возникнуть в подобную эпоху. Можно привести пример современного использования этого понятия применительно к типам культур: «Кавказский лектонический тип коммуникации» [312]. – С. 326.

[146] Перевод Ф. Г. Мищенко. – С. 329.

[147] Ср.: значение глагола κυκλόω («обводить, вводить, ввинчивать») предполагает наличие субъекта действия. – С. 330.

[148] А. Мауерсбергер дает полный перечень значений термина, среди которых и «возможность», «способ», «путь» [420. Bd. I. S. 303]. – С. 332.

[149] Эта неопределенность отражена и в переводе «Истории» Полибия, где термин ἀφορμή переведен как «мотив» [55. Lib. III 1.7. P. 24]. – С. 334.

[150] Ср. с проблемой соотношения причины и времени у стоиков. Мы склонны считать, что время у стоиков играет роль не просто условия действия причины, а того функционального отношения (λόγος), которое складывается между причинами во всей причинной цепи [Clem. Al. Strom. VIII 9, p. 96, 3–5]. – С. 337.

[151] в дальнейшем этот концепт пространства в форме экзистенциального пространства получает развитие в философии М. Хайдеггера, в которой выявляется значимость бытия-истории. – С. 338.

[152] Термин употребляли стоики для обозначения связки в конъюнктивном высказывании (как связующий элемент) [SVF II 209]. – С. 339.

[153] Образ жизни кинефян первоначально соответствовал «прекрасно задуманным и верно рассчитанным на природные свойства всех жителей Аркадии установлениям предков» [56. IV 20, 4]. – С. 339.

[154] Термин Р. Коллингвуда. См.: [122. С. 200]. – С. 342.

[155] Цит. по книге Х.-Г. Гадамера: [119]. – С. 343.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. Аврелий Антонин Марк. Наедине с собой/Пер. С. Роговина. М., 1914. 199 с.
2. Аврелий Антонин Марк. Размышления/Подг. А. И. Доватур. Пер и прим. А. К. Гаврилова. Л.: Наука, 1985. 245 с.
3. Аврелий Антонин Марк. Размышления/Пер. С. Котляревского. Репринт. Магнитогорск, 1994. 291 с.
4. Античные теории языка и стиля/Под ред. О. М. Фрейденберг. М.;Л.: ОГИЗ, 1996. 362 с.
5. Арат. Явления/Пер К. А. Богданова. СПб.: Алетейа, 2000. 251 с.
6. Аристотель. Метафизика. О душе// Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 549 с.
7. Аристотель. Физика// Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. 611 с.
8. Аристотель. Категории. Первая аналитика// Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 685 с.
9. Аристотель. Категории. Вторая аналитика// Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 685 с.
10. Аристотель. О возникновении и уничтожении.// Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. 611 с.
11. Аристотель. Политика. Никомахова этика// Аристотель. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 828 с.
12. Варрон. О латинском языке//Вопросы теории языкознания/Под ред. В. В. Каракулакова. Калининград, 1975. 95 с.
13. Высокий герметизм/Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского//Под ред. Р. В. Светлова. СПб.: Азбука. 2001. 416 с.
14. Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 619 с.
15. Древнегреческая элегия/Пер. Н. А. Чистяковой. СПб., 1996. 350 с.
16. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. СПб.: 1913. Т. 1. 442 с.
17. Квинтилиан Марк Фабий. Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., Ч. 1–2. 1834. 519 с.

18. Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., Мысль, 1992; Т. 2. М., 1993; Т. 3. М., 1993; Т. 4. М., 1994. 518 с.
19. Полибий. Всеобщая история. СПб.: Наука, Ювента, 1994. Т. 1–4.
20. Секст Эмпирик. Против ученых//Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 397 с.
21. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений// Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. 419 с.
22. Сенека Люций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 381 с.
23. Теофраст. О свойстве нравов человеческих. СПб.: Имп. Акад. Наук, 1772. 112 с.
24. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики/Пер. А. В. Лебедев. М.: 1989. 575 с.
25. Фрагменты ранних стоиков/Пер. А. А. Столяров. М.: ГЛК, 1998. Т. 1. 229 с.
26. Фрагменты ранних стоиков/Пер. А. А. Столяров. М.: ГЛК, 1999. Т. 2. Ч. 1. 280 с.
27. Фрагменты ранних стоиков/Пер. А. А. Столяров. М.: ГЛК, 2002. Т. 2. Ч. 2. 260 с.
28. Цицерон Марк Туллий. О судьбе//Цицерон Марк Туллий. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 381 с.
29. Цицерон Марк Туллий. О природе богов//Цицерон Марк Туллий. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 381 с.
30. Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков/Пер. Н. А. Федорова. М.: РГГУ, 2000. 472 с.
31. Alexander von Aphrodisias. Commentarium in libros topicorum Aristotelis. Ed. Bonitz. Hamburg, 1874. 218 p.
32. Ammonius. Scholia in Analitica prior Aristotelis. Lipsiae, 1884.
33. Aristoteles. Metaphysik. Erster Hlb//Ed. W. Biechl u. O. Apelt/Uberz. W. Theiler u. H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. 429 s.
34. Aristoteles. Metaphysik. Zweiter Hlb//Ed. W. Biechl u. O. Apelt/Uberz. W. Theiler u. H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. 619 s.
35. Aristoteles. Physik. Erster Hlb//Ed. W. Biechl u. O. Apelt/Uberz. W. Theiler u. H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. 272 s.

36. Aristoteles. Physik. Zweiter Hlb//Ed. W. Biechl u. O. Apelt/ Uberz. W. Theiler u. H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. 330 s.
37. Aristoteles Uber die Seele//Ed. W. Biechl u. O. Apelt/ Uberz. W. Theiler u. H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995. 298 s.
38. Aristoteles. Opera. T.5. Index Aristotelicus./Ed. Bonitz H. Berolini. W. de Gruyter, 1961. 878 S.
39. Arnim Ioannes. Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae: B. G. Teubner. Vol. 1, 1978, 142 p.; Vol. 2, 1979, 348 p.; Vol. 3 1979, 269 p.; Vol. 4, 1978. 221 p.
40. Aurelius Marcus. Ad se ipsum. Libriae 12/Ed. J. Dalfen. Leipzig, B. G. Teubner, 1979. 176 s.
41. Cicero Marcus Tullius. De fato//Scripta quae manserunt omnia. Ed. E. F. W. Mueller. Lipsiae: B. G. Teubner, 1890. Pars IV. Vol. 2. 450 p.
42. Diogeni Laertii. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Lipsiae: Harvard university press, 1831. Vol. 2. 550 p.
43. Doxographi graeci/Ed. Diels H. Berolini: G. Reimer, 1879. 854 p.
44. Epictetus. Dissertationes ab Arriano. Lipsiae: B. G. Teubner, 1894.
45. Galen Claudius. De placitis Hippocratis et Platonis libri novem. Lipsiae: Ed. J. Mueller Teubneri, 1874. Vol. 1. 1. 827 p.
46. Origen. Contra Celsum. Eol. Koctechan: S. n., 1899. 545 p.
47. Philoponus Ioannes. In Aristotelis Physicorum commen-taria//Ed. H. Vitelli. Berolini, 1887. Vol. 16. 642 s.
48. Philoponus Ioannes. In Aristotelis De generatione et corruptione commentaria. Ed. H. Vitelli. Berolini, 1888. Vol 17. Pars. 1. 997 s.
49. Philoponus Ioannes. In Aristotelis De generatione et corruptione commentaria. Ed. H. Vitelli. Berolini, 1897. Vol. 14. Pars. 2. 740 s.
50. Platon. Gorgias. Meno. Ed. Hermannius C. Lipsiae: B. G. Teubner, 1949.
51. Plotin. Enneades II//Emil Brehier. Paris, 1924. 138 p.
52. Plutarchus. Operum moralium et philosophicorum vol. decimum. Upsiae: In Libraria Weidmannia, 1778. Vol. 10. 400 p.
53. Plutarchus. De communibus notionibus//Opera. Ed. J. G. Hutten. Tubingae: J. G. Gottae, 1801. Vol. 13. 407 p.

54. Plutarchus. Ibid. Vol. 14. 607 p.
55. Polybe. Histoires/Et. et Trad. R. Well. Paris. Les Belles Lettres, 1977. Lib. VI. 159 p.
56. Polybe. Histoires.//Et. et Trad. P. Pedech. Paris. Les Belles lettres, 1989. 203 p.
57. Poseidonios. De mundo//Cleomedis circularis doctrinae de subllmibus. Libri duo. Ed. Bake and Balforei R. Lugduni Batavorum apud Luchtmans, 1820.
58. Poseidonios. Die fragmente. Her. von Theiler W. Texte. T. 1. Walter G. Berlin, 1982. 399 s.
59. Posidonios. The Fragments/Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Leiden, 1972. Vol. 1. 336 p.
60. Procl Diadochus in primum Euclidis elementorum Librum. Ed. G. Friedlein. Lipsiae, 1873.
61. Seneca. Naturales quaestiones/Ed. T. H. Corcoran. Harvard, 1972. 312 p.
62. Seneca. Ad Lucilium epistulae morales/Rec. L. D. Reynolds: Oxford, 1978. T 1, 323 p; T 2, 554 p.
63. Sextus Empiricus. Adversus dogmaticos//Opera. Ed. Hermannus Mutschmann. Vol. 1. Lipsiae: B. G. Teubner, 1912. 267 p.
64. Sextus Empiricus. Adversus dogmaticos//Opera. Ed. Hermannus Mutschmann. Vol. 2. Lipsiae: B. G. Teubner, 1914. 267 p.
65. Sextus Empiricus. Adversus dogmaticos//Opera. Ed. Hermannus Mutschmann. Vol. 2. Leipzig: B. G. Teubner, 1984. 267 p.
66. Simplicius. In De caelo Aristotelis commentarii/Ed. H. Diels. Berlini, 1894.
67. Tertullian Q. Adversus Marcionem; Adversus Praxeam//Collectio selecta ss. ecclesiae palrum, 1829. Vol. 6. P. 1–552.
68. The fragments of Zeno and Cleanthes//Coll. A. C. Pearson. London: C. J. Clay and Sons, 1891.

ИССЛЕДОВАНИЯ

69. Аббаньяно Н. Воспоминания философа. СПб.: Алетейа, 2000. 307 с.
70. Аверинцев С. С. Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М.: Наука, 1989. 276 с.
71. Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда//От слова к смыслу. М.: УРСС, 2001. С. 81–121.
72. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: ГЛК, 2002. 475 с.
73. Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманит. лит., 1999. 317 с.
74. Акчурин И. А.//Современный детерминизм. Законы природы. Новосибирск, 1973.
75. Анисов А. М. Свойства времени// Логические исследования. М., 2001.
76. Артемьева Т. В. История философии как философия//Философский век. История философии как философия. СПб.: СПб Центр ист. идей, 2003. Ч. 1. С. 11–22.
77. Арутюнова Н. Д. Язык цели//Логический анализ языка. Модели действия. М.: Языки русской культуры, 1992. 163 с.
78. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.
79. Асмус В. Ф. Античная философия. 3-е изд. М.: Высшая школа, 1998. 398 с.
80. Асоян Ю. А. Понятие «места» в античности. Образ космоса и переживание ойкумены//История науки в контексте культуры. М., 1990. С. 4–22.
81. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка./Пер. Е. В. Вентцель. М.: Изд-во иностр. лит., 1955. 416 с.
82. Балли Ш. Импрессионизм и грамматика//Язык и жизнь. М.: УРСС, 2003. 230 с.
83. Бандзеладзе Г. Д. Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков//Известия АН Груз. ССР. Сер. Философии и психологии. 1978, № 3–4. С. 67–80.

84. Барт Р. От науки к литературе. http://www. philosophy. Ru/library/barthes/sci_lit. Html.
85. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. М.: РГГУ, 2000. 1004 с.
86. Бахтин М. М.. Формы времени и хронотопа в романе (очерки по исторической поэтике)//Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Изд-во худ. лит., 1975. 502 с.
87. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. 423 с.
88. Бахтин М. М. Формальный метод в литературоведении. Нью-Йорк: Серебряный век, 1982. 231 с.
89. Башляр Г. Философское отрицание. Харьков, 1995. 141 с.
90. Бельчиков Ю. Я. О культурном коннотативном компоненте лексики// Язык: система и функционирование/Под ред. Ю. Н. Караулова. М.: Наука, 1988. С. 30–35.
91. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. 446 с.
92. Бенгтсон Г. Правители эпохи эллинизма. М.: Наука, 1982. 391 с.
93. Богданов К. А. Арат Солийский в литературно-философской традиции//Арат. Явления. СПб.: Алетейя, 2000. С. 5–52.
94. Богомолов А. С. Стоицизм//Античная философия. М.: МГУ, 1985 С. 266–293.
95. Богомолов С. А. Вопросы обоснования геометрии. М.: Изд-во товарищества Думнов и бр. Салаевых, 1913. Ч. 1. 243 с.
96. Бондаренко Ю. Я. У истоков современной морали (очерки этико-философских воззрений Эпиктета, Марка Аврелия и Конфуция)// Новое в жизни, науке, технике. Этика. М., 1991. № 10. 63 с.
97. Бондарко А. В. Принципы функциональной грамматики и вопросы аспектологии. Л.: Наука, 1983. 208 с.
98. Бондарко А. В. Направления функционально-грамматического описания «от формы» и «от семантики»//Функциональный анализ грамматических форм и конструкций. Л., 1988. С. 8–14.
99. Бояджиев Б. Панэций платонизацията на стоицизма//Философска мысъл. София, 1980. Т. 8. Г. 36.
100. Бубер М. Проблема человека. М.: ИНИОН, 1995. 146 с.
101. Булыгина Т. В. Язык в сопоставлении со знаковыми системами иных типов//Общее языкознание: формы существования, функции, история языка. М.: Наука, 1970.

102. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Модальность//Человеческий фактор в языке. Комуникация, модальность, дейксис. М., 1992. С. 110–146.
103. Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М.: Изд-во иностр. лит., 1962. 511 с.
104. Бухарин М. Д. Раннеэллинистические хорографы: Мегасфен, Гекатей Абдерский и Берос//ВДИ. 2000, № 2. С. 88–99.
105. Валиулина Г. Р. Идея страдания в учении Зенона стоика о разумности человека. Оренбург: ООИПКРО, 2004. 59 с.
106. Вежбицкая А. Семантика грамматики. М.: ИНИОН, 1992. 31 с.
107. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 410 с.
108. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999. 777 с.
109. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1882. 1370 с.
110. Веккер Л. М. Психические процессы. Л.: ЛГУ, 1981. Т. 3. 326 с.
111. Верлинский А. Л. Возникновение речи в эпикурейской теории// ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ. Philologia classica. Вып. V. СПб.: СПбГу, 1997. Межвуз сб. к 100-летию со дня рожд. А. И. Доватура. С. 67–89.
112. Вернан Ж.- П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 221 с.
113. Вигасин А. А. Диалог со смертью//ВДИ. 2000, № 2. С. 100–106.
114. Виндельбанд В. История древней философии. СПб.: Издатель, 1898. 614 с.
115. Виц-Маргулес. Античные теории общественного развития и прогресса//Античный полис. Проблемы социальной организации и идеологии античного общества. СПб., 1995. С. 135–163.
116. Владиславлев М. И. Философия Плотина//Плотин. Соч. СПб; М., 1995. 669 с.
117. Вригт Г. Х. фон. О локализации ментальных состояний//Логический анализ языка. Языки пространств/Ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 16–19.
118. Гаврилова И. П. О связи детерминизма и пространственно-временных форм//Детерминизм. Причинность. Организация. Л.: Наука, 1977. С. 48–53.
119. Гадамер Х.- Г. Истина и метод (Wahrheit und Method). М.: Прогресс, 1988. 699 с.

120. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие научных программ. М.: Наука, 1980. 556 с.
121. Гайденко П. История греческой философии в ее связи с наукой. М. Прогресс-Традиция, 2000. 315 с.
122. Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля//Философия природы в античности и средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 37–77.
123. Галкина-Федорук Е. М. Безличные предложения в современном русском языке. М.: МГУ, 1958. 330 с.
124. Галкина-Федорук Е. М. Выражение неопределенности в русском языке неопределенными местоимениями. М.: МГУ, 1963. 44 с.
125. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч. М., 1982. Т. 10. Кн. 2. 454 с.
126. Гильберт К., Кун Г. История эстетики. М.: Изд-во иностр. лит., 1960. 684 с.
127. Гиро Поль. Частная и общественная жизнь греков. СПб.: Алетейя, 1995. 468 с.
128. Гоббс Т. Избранные произведения. М.: Мысль, 1965. Т. 1. 583 с.
129. Гринцер Н. П. Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои)//Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 19–25.
130. Гришин А. Ю. «Естественное» и «надлежащее». Физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестоической этики//Вестник древней истории. 2000. № 4. С. 21–40.
131. Грякалов А. А. Эстезис и Логос. N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 2001. 476 с.
132. Гурова Л. Л. Интуиция и логика в психологической структуре решения задач//Семантика, логика, интуиция в мыслительной деятельности человека. М.: Педагогика, 1979. 184 с.
133. Гусейнов А. А. Краткая история этики. М., 1987.
134. Гусейнов А. А. Двухуровневая структура ценностей в стоической этике//Этика стоицизма. Традиции и современность. М.: ИФАН, 1991. С. 9–27.
135. Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л.: ЛГУ, 1989. 288 с.
136. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М.: Гос. изд. ин. Словарей, 1958. Т. 1. 1043 с. Т. 2. 1905 с.

137. Делез Ж. Логика смысла. М.: Academia, 1995. 297 с.
138. Делез Ж. Логика смысла/Пер. Я. И. Свирского. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 472 с.
139. Деревицкий А. Н. О начале историко-литературных занятий в древней Греции. Харьков: тип. А. Дарре, 1891. 227 с.
140. Дидро Д. Опровержение книги Гельвеция «О человеке»// Дидро Д. Собр. соч. М., Л.: Гослитиздат, 1935. Т. 2. 501 с.
141. Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейа, 1996. 153 с.
142. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим: университетская кн., 2000. 463 с.
143. Доватур А. И. Платон об Аристотеле//Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 137–144.
144. Доватур А. И. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник//Марк Аврелий. Размышления. М.: Наука, 1985.
145. Дононбаев А. К вопросу о методе исследования этико-философской мысли древнего Китая//Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока/Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания. Душанбе: Дониш, 1983.
146. Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. М.: МГУ, 1993. 238 с.
147. Драч Г. В. Аристотель и античная философия//Материалы Третьего Российского философского конгресса: Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т. 2. Ростов-на-Дону, 2002. 431 с.
148. Дройзен И. Г. История эллинизма. М.: Б. и., 1890. Т. 2. 389 с.
149. Дюкро О. Неопределенные выражения и высказывания//Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 263–291.
150. Ельмслев Л. О категориях личности-неличности и одушевленности-неодушевленности//Принципы типологического анализа языков различного строя. М.: Наука, 1972. С. 114–152.

151. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М.: Педагогика, 1963. 510 с.
152. Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981. 206 с.
153. Завьялова В. П. Ученый поэт в контексте культуры эллинизма//Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 199–210.
154. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1985. 107 с.
155. Запорожец А. В. Избранные психологические труды. Т. 1. М.: Педагогика, 1986. 316 с.
156. Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. СПб., 1922. 117 с.
157. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. СПб.: Марс, 1995. 2-е изд. 380 с.
158. Зеньковский В. В.. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 2. 268 с.
159. Зиновьева Е. И. Понятие «концепт» в отечественном языкознании: основные подходы и направления исследования//Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. Языкознание. Вып. 2. 2003. С. 35–44.
160. Зубов В. П. Генезис научной терминологии (к истории научного языка). Часть первая. Язык логики и философии//Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2003. С. 413–439.
161. Иванов В. Г. История этики древнего мира. СПб., 1997. 254 с.
162. Инголлс Дэниэл Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.: Наука, 1975. 273 с.
163. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997. 593 с.
164. Кагаров Е. Г. Основные идеи античной науки в их историческом развитии. Харьков, 1916. 52 с.
165. Камбаров Н. М. Функции звуковой организации поэтического текста//Изв. АН СССР. Сер. лит. и языка, 1983. Т. 42. № 3.
166. Камю А. Миф о Сизифе /Пер. С. Великовского. М.: In Aeternum, 1993.
167. Каракулаков В. В. Возникновение в науке понятия аналогии и его проникновение в область грамматики//Вопросы теории языкознания. Калинин: КГУ, 1975. 96 с.
168. Караулов Ю. Н. Общая и русская идеография. М.: Наука, 1976. 354 С.

169. Карнап Р. М. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. (Meaning and necessity. A study in semantics and modal logic. Chicago, 1956). М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 382 с.
170. Карнап Р. М. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М., 1959. (Meaning and necessity. A. Study in semantics and modal logic. Chicago. 1956). 382 с.
171. Карнап Р. М. Философские основания физики. Введение в философию науки. (Philosophical foundations of physics. An introduction to the philosophy of science. Ed. M. Carduer). М.: Прогресс, 1971. 379 с.
172. Карпов В. Н. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. СПб.: Б. и., 1863. Изд. 2-е. Ч. 2. 485 с.
173. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
174. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции/Пер. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1912. 453 с.
175. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
176. Киссель М. А. Метаморфозы культуры//Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. М., 1989. Ч. 1. С. 3–13.
177. Князев Ю. П. Настоящее время: семантика и прагматика//Логический анализ языка. Язык и время. М.: Индрик, 1997. 349 с.
178. Кобзев А. И. Личность, природа и судьба человека в конфуцианстве//Личность в традиционном Китае. М.: Наука, 1992. С. 141–159.
179. Кобзев А. И. Ци//Китайская философия. Энциклопедический словарь./Под ред. М. Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 570 с.
180. Козырев Н. А. Избранные труды. Л., 1991. 443 с.
181. Колесов В. В. Жизнь происходит от слова... СПб., 1999.
182. Колесов В. В. Философия русского слова. СПб., Юна, 2002.
183. Коллингвуд Р. Идея истории. М., 1980. 485 с.

184. Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и языке. М.: Наука, 1990. 103 с.
185. Комарова В. Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Л., 1975. 136 с.
186. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник М., 1974. 717 с.
187. Кондильяк Э. Трактат об ощущениях. М., 1935. 287 с.
188. Копорская Е. С. Семантическое развитие слова и функционально-стилистические сферы языка//Язык: система и функционирование. М.: Наука, 1988. С. 123–134.
189. Котляревский С. Вступительный очерк//М. Аврелий. Размышления. Магнитогорск, 1994. С. 9–89.
190. Кравченко А. В. Язык и восприятие. Когнитивные аспекты языковой категоризации. Иркутск: Ирк. ун-т, 1996.
191. Красухин К. Г. Три историко-семантических этюда об индоевропейском человеке//Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 244–251.
192. Крейдлин Г. Е. Национальное и универсальное в семантике жеста//Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Индрик, 1999.
193. Крипке С. Тождество и необходимость//Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 340–376.
194. Кубрякова Е. С. О понятиях места, предмета и пространства//Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000.
195. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идей. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 372 с.
196 Лапицкий В. В. О гносеологических основаниях утопических и футурологических доктрин//Актуальные проблемы исторического материализма. Л.: ЛГУ, 1981.
197. Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб.: Сенат. Типогр., 1910. 192 с.
198. Лебедев А. В. К истолкованию гераклитовского «логоса»//Специфика философского знания и проблема человека в истории философии. М., 1988. С. 65–70.
199. Лейбниц Г. В. О приумножении наук/Пер. Г. Г. Майорова// Лейбниц Г. В. Соч. В 4-х т. М., 1982. Т. 1. 633 с.

200. Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком/Пер. В. И. Свидерского// Лейбниц Г. В. Соч. В 4-х т. М., 1982. Т. 1. 633 с.
201. Лейвен-Турновцова Й. В. Панстратические и пантопические аспекты семантизации отклонений от нормы в стандарте и нонстандарте европейских языков//Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 134–148.
202. Левинская О. Л. История и семантика термина τέλος в языке древнегреческой философии. Автореф. канд. дисс. М., 1987. 25 с.
203. Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.
204. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.
205. Лосев А. Ф. Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2000. 258 с.
206. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1974. Т. 5.
207. Лотман Ю. М. Культура и взрыв//Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. 703 с.
208. Лотман Ю. М. О типологическом изучении культуры//Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Тарту, 1970. Вып. 1. 106 с.
209. Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы// Предварительные публикации проблемной группы по экспериментальной и прикладной лингвистике. М., 1974. № 60. С. 3–23.
210. Лоусон Ч. А. Язык, коммуникация и биологическая организация//Исследования по общей теории систем. Сб. переводов. М.: Прогресс, 1969. С. 462–486.
211. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959. 311 с.
212. Лурье С. Я. Предшественники Ньютона в философии бесконечно малых. 1643–1727. М., 1943.
213. Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.: Изд-во АН СССР, 1947. 403 с.
214. Лысенко В. Г. Хету//Новая философская энциклопедия в 4-х тт. М.: Мысль, 2001. Т. 4. 605 с.
215. Макаров М. Г. К вопросу развития категории «субстанция» // Труды по философии ТГУ. Тарту, 1972. Вып. 301. С. 3–18.

216. Макаров М. Г. Отражение становления категории цели в развитии языка//Труды по философии XVII/Ученые Записки Тартусского государственного университета. Тарту, 1974. Вып. 324. С. 35–52.
217. Макаров М. Г. Категория «Цель» в домарксистской философии. Л.: Наука. 1974. 185 с.
218. Макаров М. Г. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л.: Наука, 1982. 258 с.
219. Макаров М. Г. Сложность и вариативность категорий диалектики. Л.: Наука, 1988. 179 с.
220. Мамардашвили М. К. Некоторые вопросы исследования истории философии//Вопросы философии. 1959, № 12. С. 59–71.
221. Мейер. Э. Экономическое развитие древнего мира. М.: Колокол, 1906. 95 с.
222. Мордухай-Болтовской Д. Д. Начала Евклида. Перевод и комментарии. Кн. 1–6. М.; Л.: Госиздат техн. теорет. лит., 1950. 448 с.
223. Мордухай-Болтовской Д. Д. Античные геометрические проблемы: СПб филиал Архива РАН. Б. г. Ф. 821. Оп. 1. Д. 32.
224. Мордухай-Болтовской Д. Д. Эволюция понятия функции//Там же. Д. 39.
225. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. Историко-философский очерк. М., 1991.
226. Нанси Жан-Люк. Corpus/Пер. Е. Петровской. М.: Ad Margi-nem, 1999. 255 с.
227. Нахов И. М. Очерк кинической философии//Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984. 398 с.
228. Нахов И. М. Письма Анахарсиса. Примечания и комментарии//Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984. 398 с.
229. Никольский Б. М. Комментарии к трактату Цицерона «О пределах блага и зла»//Марк Туллий Цицерон. М.: РГГУ, 2000. 245–418.
230. Никольский Б. М. Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις//Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003. С. 112 –135.

231. Новиков И. Д. Инфляционная модель ранней вселенной//Вестник РАН. 2001. Т. 71. № 10. С. 886–895.
232. Ньютон И. Unpublished Scientific Papers/Пер. Я. А. Ляткера. Цит. по: Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. 284 с.
233. Озюменко В. И. К вопросу о детерминизме в английском языке (в сопоставлении с русским)/Детерминизм языка и культуры: в поисках лингвокультурных соответствий//Материалы научно-практической конференции посвященной 40-летию РУДН. М., 2001. С. 22–24.
234. Павиленис Р. Язык, смысл, понимание//Язык, наука, философия. Логико-методологический и семантический анализ. Вильнюс: Ин-т филос., социол. и права, 1986. 292 с.
235. Перельмутер И. А. Философские школы эпохи эллинизма//История лингвистических учений. Древний мир. Л.: Наука, 1980. С. 180–204.
236. Периханян А. Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении. IV в. до н. э. – III в. н. э. М.: Изд-во вост. лит., 1959. 186 с..
237. Петров М. К. Язык, знак, культура. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 328 с.
238. Петров М. К. Историко-философские исследования. М.: РОССПЭН, 1996. 510 с.
239. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.
240. Подорога В. Эпоха Corpus'a//Нанси Жан-Люк. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 171–217.
241. Поляков И. В Знаковая проблематика в философии Стои //Изв. Сиб. отд. АН СССР. Сер.: Ист., филол. и филос., 1988. Вып. 2. № 10. С. 32–36.
242. Поппер К. Логика и рост научного знания. (The logic of scientific discovery. London. 1959). М.: Прогресс, 1983. 605 с.
243. Потебня А. А. Мысль и язык. М.: Лабиринт, 1999. 268 с.
244. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Ч. 1–2. Харьков, 1888. 536 с.
245. Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках/Пер. Ю. А. Данилова. М.: Наука. 1985. 326 с.
246. Пэрна Н. Я. Жизнь, ритм, творчество. Л.; М.: Петроград, 1925. 141 с.

247. Пэрна Н. Я. Жизнь человека (из дневниковых записей)//Архив СПбО РАН. Д. 12. Л.59 об/Сост. О. В. Иодко. СПб.: Наука, 1993. 172 с.
248. Пятигорский А. М., Лотман Ю. М. Текст и функция//Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Тарту, 1970. Вып. 1. С. 64–77.
249. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.: Изд-во АН СССР, 1950. 383 с.
250. Рассел Б. М. История западной философии. (History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the earliest Times to the Present Day). М.: Изд-во ин. лит., 1959. (London. 1948. 935 с.)
251. Рассел Б. Дескрипции//Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 41–54.
252. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. М., 1998. 320 с.
253. Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия//Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб.: Алетейя. 2000. С. 368–393.
254. Родин А. В. «Начала» Эвклида в свете философии Платона и Аристотеля. Автореф. канд. дисс. М., 1995. 25 с.
255. Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988. 445 с.
256. Романенко И. Б. Образовательные парадигмы в истории античной и средневековой философии. СПб.: РХГИ, 2002. 302 с.
257. Романенко Ю. М. Бытие и естество. СПб.: Алетейя, 2003. 777 с.
258. Россиус А. А. Композиция «Явлений» Арата//В Д И. 2003. № 4. С. 21–38.
259. Ростовцев М. И. Основные тенденции в развитии историографии античности. Конспект лекции М. И. Ростовцева//Скифский роман/Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. М.: РОССПЭН. 1997. 623 с.
260. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. 328 с.
261. Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов//Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного востока (Материалы первого всесоюзного координационного совещания). Душанбе: Дониш, 1983. С. 169–176.

262. Рузавин Г. И. Методология научного исследования. М.: Юнити, 1999. 316 с.
263. Рябцева Н. К. Размер и количество в языковой картине мира. Пространство непредметных сущностей//Логический анализ языка. М., 2000. С. 108–115.
264. Сабо А. О превращении математики в дедуктивную науку и о начале ее обоснования//Историко-математические исследования. М.: Наука, 1959. Вып. 12. С. 322–385.
265. Савельева О. М. Александрийская грамматика как явление культуры эллинизма//Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 211–223.
266. Самохина Г. С. Полибий: эпоха. Судьба, труд. СПб.: СПбГУ, 1995. 191 с.
267. Сахарный Н. Гомеровский эпос. М., 1976. 397 с..
268. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб.: СПбГУ, 1996. 231 с.
269. Семушкин. А. В. Логическое и мифологическое в философии (Аристотель)//Мировоззрение в развитии: сущность, функции, уровни. Тез. докл. межрегиональной научной конференции. Днепропетровск, 1990. 180 с.
270. Семушкин А. В. Эмпедокл. М.: Мысль. изд. 2-е, 1994. 251 с.
271. Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. М., 1996. 192 с.
272. Семушкин А. В. «Осевое время» в философской культуре Востока и Запада. М.: РУДН, 1997. 11 с.
273. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи//Избранные труды по языкознанию и культурологии. 2-е изд. М.: Прогресс, 2002. 654 с.
274. Сергеев К. А., Слинин Я. А. Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени. Л.: ЛГУ, 1987. 167 с.
275. Сергеев К. А. Ренессансные основания рационализма нового времени. Автореф. докт. дисс. Л., 1990. 35 с.
276. Сергеев К. А., Слинин Я. А. Природа и разум: античная парадигма. Л.: ЛГУ, 1991. 238 с.
277. Серио П. Замкнутость//Структура и целостность. М.: Языки славянской культуры, 2001. 354 с.

278. Славятинская М. Н. Древнегреческий язык как функциональная система (некоторые проблемы описания греческой языковой ситуации)//Вопросы классической филологии. Живое наследие античности. М.: МГУ, 1987. Вып. 9. 246 с.
279. Смирнов В. И. Ритм как объективная закономерность развития. Автореф. канд. дисс. 19 с.
280. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979
281. Соловьев В. С. Сочинения/Ред. С. М. Соловьев. СПб., 1911. Препринт 1966. Т. 7. 388 с.
282. Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении» в контексте истории комментаторской традиции аристотелизма//Философия природы в античности и средние века/Ред. П. П. Гайденко. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 184–207.
283. Спирин В. С. Геометрические образы в древнекитайской философии//Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока//Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания. Душанбе: Дониш, 1983.
284. Степанов Ю. С. Эмиль Бенвенист и лингвистика на пути преобразований//Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 1–17.
285. Степанов Ю. С. Имена. Предикаты. Предложения. М.: Наука, 1981. 357 с.
286. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка.//Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985.
287. Степанов Ю. С. Безличность и неопределенная референция//Язык: система и функционирование. М., 1988. С. 226–236.
288. Степанов Ю. С. «Бог есть любовь», «Любовь есть Бог». Отношения тождества – константа мировой культуры//Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
289. Степанов Ю. С. Функции и глубинное... // Вопросы языкознания. М.: РАН, 2002. № 5, С. 3–18.
290. Степанянц М. Т. К вопросу о специфике восточных типов философствования//Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.: Наука, 1988. С. 3–10.

291. Столяров А. А. О специфике функционирования некоторых понятий в литературных контекстах противоборствующих культур...//Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. М., 1989. Ч. 2. С. 161–196.
292. Столяров А. А. Стоицизм в зарубежной историографии//Материалы к историографии античной и средневековой философии. М., 1990. С. 64–100.
293. Столяров А. А.. Стоя и стоицизм. М.: Ками Груп, 1995. 441 с.
294. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. 208 с.
295. Стройк Д. Я. Краткий очерк истории математики. М.: Наука, 1978. 333 с.
296. Стросон П. Ф. О референции//Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 55–86.
297. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967. 508 с.
298. Субботин А. Л. Теория силлогистики в современной формальной логике. М., 1965. 124 с.
299. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки/Пер. Э. Л. Радлова. СПб.: Типогр. Безобразова, 1902. 330 с.
300. Тань Аошуан. Китайский концепт души//Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Индрик, 1999. С. 295–302.
301. Тахо-Годи А. А. Природа и случай как стилистические принципы новоаттической комедии//Вопросы классической филологии, 1971. Вып. 3–4.
302. Титаренко И. Н. Судьбы стоицизма в Риме: Луций Анней Сенека. Автореф. канд. дисс. М., 1995. 30 с.
303. Титаренко И. Н. Основные идеи учения Марка Аврелия и их связь с философией Стои//Известия вузов Северо-Кавказского региона. Общественные науки, 2000. № 4. С. 63–67.
304. Титаренко И. Н. Смерть и самоубийство в Позднем стоицизме//Третий Российский философский конгресс. Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Ростов-на-Дону, 2002. Т. 2. С. 9.
305. Томсен В. История языковедения до конца XIX века /Пер. Р. Шор. М.: Учпедгиз, 1938. 158 с.

306. Тошович Бранко. Глаголы каузации положения в пространстве//Логический анализ языка. Языки пространств/Ред. Н. Д. Арутюнова, Языки русской культуры, 2000. С. 163–178.
307. Тронский И. М. Проблемы языка в античной науке//Античные теории языка и стиля/Под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: ОГИЗ, 1936. С. 1–37.
308. Тронский И. М. Логика и грамматика Стои: тезисы доклада. Л., 1957//С-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1003. Оп. 1. Д. 66.
309. Трубецкой Н. С. Избранные труды по фонологии. М., 1987. 559 с. С. 53–59.
310. Трубецкой С. Н. Детерминизм и нравственная свобода//Трубецкой Н. С. Собр. соч. М.: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1908. Т. 2. 623 с.
311. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М.: Владос, 1997. 573 с.
312. Тхагапсоев Т. Г. Кавказский этнокультурный мир как тип локальной цивилизации//Третий Российский философский конгресс. Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Ростов–на–Дону, 2002, Т. 2.
313. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века//Studia humanitatis. Т. 8/Пер. с англ. Е. Г. Трубиной. Екатеринбург, 2002. 527 с.
314. Устин А. К. Дейктическая концепция текста, мышления и культуры. Автореф. докт. дисс. СПб., 1998. 35 с.
315. Ухтомский А. А. Доминанта. М.; Л.: Наука, 1966. 276 с.
316. Ухтомский А. А. Доминанта души. Рыбинск, 2000. 605 с.
317. Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания//Новое в зарубежной лингвистике. М., 1988. С. 52–92.
318. Филлмор Ч. Дело о падеже//Зарубежная лингвистика. М., 1999. С. 127–167.
319. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М.: Поморье, 1922. 70 с.
320. Флоренский П. А. Введение в историю античной философии. Лекция 7. Идейный смысл эволюции связки/Публ. Музея свящ. П. Флоренского//Философские науки. № 2. 2004. М.: Наука, 2004. С. 125–135.

321. Фортунатов Ф. Ф. Сравнительное языковедение. Стенографический курс лекций. 1899/1900. М.: Общество распр. полит. кн., 1900. 286 с.
322. Фролов Э. Д. Греция в эпоху поздней классики. Общество. Личность. Власть. СПб.: ГА, 2001. 593 с.
323. Хазина А. В. Эллинизм и варвары: открытие Посидония. Саратов, 2002. С. 37–39.
324. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие/Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 193.
325. Хайдеггер М. Время и Бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 445 с.
326. Хайдеггер М. Введение в метафизику/Пер с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: ВРФШ, 1997. 301 с.
327. Хюбнер Курт. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 447 с.
328. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетейя. 1996. 294 с.
329. Циммерлинг А. В. Этические концепты и семантические поля//Логический анализ языка. Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 190–192.
330. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
331. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб: ВРФШ, 2001. 458 с.
332. Чесноков П. В. Слово и соответствующая ему единица мышления. М.: Просвещение, 1967. 192 с.
333. Чистякова Н. А. Эллинистическая поэзия. Л.: ЛГУ, 1988. 173 с.
334. Чистякова Н. А. Древнегреческая элегия. СПб.: Алетейя, 1996. 395 с.
335. Шахнович М. М. Философия религии Эпикура... Автореф. д-ра филос. н. СПб., 2000. 54 с.
336. Шведова Н. Ю. Типы контекстов, конструирующих многоаспектное описание слова//Русский язык: Текст как целое и компоненты текста: Виноградовские чтения. М., 1982. С. 143–148.
337. Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М.: Русский путь, Jmca-Press, 2001. 304 с.

338. Шичалин Ю. А. «Ἐπιστροφή» или феномен «Возвращения» в первой европейской культуре. М., 1994. 127 с.
339. Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации древнеиндийской мысли)//Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.: Наука, 1988. С. 11–45.
340. Шулепина Н. В. Моральная философия Поздней Римской Стои. М.: МГАХМ, 1997. Деп. 47 с.
341. Щетников А. И. Атомы Платона, алгоритм Теона и понятие «семенного логоса»//Математическое образование. М., 1999, январь-март. Г. 3. № 1 (8).
342. Щетников А. И. Проблема смешения в античном континуализме (к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии)//Историко-философский ежегодник. М., 2003. С. 102–112.
343. Щученко В. А. История философии в контексте истории культуры. СПб.: ГИК, 1993. 77 с.
344 Элиаде М. Космос и история. /Пер. с фр. и англ. яз. М., 1987. 311 с.
345 Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов. М.: Совершенство, 1997. 383 с.
346 Юнг К. Психологические типы. СПб.: Азбука, 2001. 732 с.
347 Яковлева Е. С. Время и пора в оппозиции линейного и циклического времени//Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. 203 с.
348 Ярхо В. Н. Эллинистическая мелика как фактор античной культуры//Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 181–198.
349 Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991. 215 с.
350 Ясперс К. Введение в философию. Минск: Пропилеи, 2000. 191 с.
351 Adorno F. Sul significato del termine ἔννοια in Zenone Stoico//Parola del Passato, № 12, 1967, p. 151–161.
352 Annas Julia. Hellenistic Philosophy of mind. Oxford. Univ. Of California press, 1992. 245 p.
353 Barth P. Die Stoa. Stuttgart, 1903. 191 p.
354 Bertalanffy L. Biophysik des Fliessgleichgewichts. Braunschweig, 1953. S. 1.

355 Bloos L. Probleme der stoischen Physik. Hamburg, 1973. 159 s.
356 Bochenski M. Formate Logic. Freiburg; Munchen: Orbis akademicus, 1956. 640 s.
357 Boeri Marcelo D. The Stoics on bodies and incorporeals//The review of metaphysics. A philosophical quarterly, June 2001. Vol. LIV, N. 4. 989 p.
358 Bonitz H. Index Aristotelicus. Berolini: W. De Gruyter, 1961.Vol. V. 878 c.
359 Bonhoffer A. Epiktet und die Stoa. Stuttgart: Verlag von F. Enke, 1890. 316 s.
360 Brehier E. Chrisippe. Paris: Felix Alcan, 1910. 295 p.
361 Brehier E. Notices//Plotin Enneades. Paris, 1924. 138 p.
362 Brehier E. Chrisippe et l' ancien stoicisme. Paris: Press. Univ. de France, 1951. 293 p.
363 Brun J. Le Stoicisme. Paris: Press. Univ. de France, 1958. 128 p.
364 Burke Michael B. Dion and Theon//The journal of philosophy. March. Indiana univ. press, 1994. Vol. XCI. N. 3. P. 129–140.
365 Christensen Johung. An Essay on the Unity of Stoic philosophy. Copengagen, 1962. 100 p.
366 Claude I. Stoic Logic and Alexandrian Poetics//Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology/Ed. M. Schofield. Oxford, 1980. P. 182–216.
367 De Lacy Ph. The Stoic Categories as Methodological Principles//Transact. And. Proc. Of the American Philologic association. 76, 1945. P. 246–263.
368 Diller H. Opsis adelon ta fainomena//Hermes, 1932. Bd. 67 (1932).
369 Dirlmeier Fr. Die Oikeiosis Lehre Theophrasts. Leipzig, 1937.
370 Döring Theodor Erbst. Dialectiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993. 361 s.
371 Droysen I. G. Historik. Vorlesungen über enzyklopädie und methodologie der Geschichte. München u. Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1937.
372 Duhot Yean-Joël. La conception stoicienne de la causalite. Paris: Librarie Philosophique, 1989. 302 p.
373 Edelstein L. The meaning of stoicism//Martin classical lectures. Vol. 21. Cambridge: Harvard university press, 1966. 108 p.
374 Elorduy E. Die Sozialphilosophie der Stoa. Leipzig, 1936.

375 Engberg-Pedersen T. The stoic theory of Oikeiosis. Moral development and Social Interaction in Early Stoic philosophy//Studies Hellenistic civilisation/Ed. P. Bilde. 278 p.
376 Eschbach A. The history of semiotic//Studies in Logic. Amsterdam: Y. Benjamin's company, 1983. 203 p.
377 Festa Nicolaj. Frammenti degli Stoici Antichi. 2 Vols (Bari. Gius Laterza and Figli), Vol. 2, 1935. 100 p.
378 Forschner M. Über den Zusammenhang von Natur, Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.
379 Frede M. Die stoiche Logik//Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, 1974. Folge 3. N 88. 224 s.
380 Frede M. Principles of Stoic Grammar//The Stoics. Major thinkers series/Ed. John M. Rist. London; Berkeley;Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1978. P. 27–77.
381 Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Jena: Wilgelin Koebner, 1884. 119 s.
382 Frisk Hjalmar. Griechisches etymologisches worterbuch. Heidelberg: Carl Winter. Univers., 1967. Lief. 18. 1154 s.
383 Gadamer H. G. Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Henneneutik. 2 Aufl. Tübingen: Mohr, 1965. 524 s.
384 Gajda J. Gdy rozpadly się ściany swiąta. Teorie wartoşci. Wrozlaw, 1995.
385 Goldschmidt V. Le système stoicien et l'idée de temps. Paris, 1977.
386 Gould Josiah B. The Philosophy of Chrisippus. Leiden: E. J. Brill, 1971. 222 p.
387 Graeser Andreas. Plotinus and the stoics//Philosophy antiqua. A series of monographs an ancient philosophy. Leiden, 1972. Vol.1. 145 p.
388 Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; N. Y: Walter de Gruiter, 1975. 224 p.
389 Hahm D. E. The Origins of Stoic Cosmology. Ohio State Univ. Press, 1977. 287 p.
390 Hartmann N. Aristoteles und das Problem des Begriffs//Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1939. N 5. S.1–32.
391 Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarenden press, 1985. P. 18.

392 Ioppolo Anna Maria. Aristone di Chio e lo stoicismo antico. Napoli, 1980.374 p.
393 Jarintzov Nadine. The Russians and their language. Oxford: Blackwell, 1916.
394 Joja A. Les condicions sociales de la logique stoicienne//Revue Romaine des sciences. Buçarest, 1966. T. 10. N 2. P. 96–105.
395 Joja A. Ethos et logos dans la philosophic stoicienne//Revue Romaine des sciences sociales. Serie de philosophic et logique. Buçarest, 1966. T. 10. N 3.
396 Kahn Ch. H. The Greek Verb To be and The Concept of Being//Foundation of Language/International Journal of Language, 1966. Vol. 2. № 3.
397 Keimpe Algra. The Early Stoics on the Immobility and Coherence of Cosmos//Phronesis. A journal for ancient philosophy, 1988. Vol. 33, № 2 P. 155–180.
398 Kidd J. G. Posidonius on Emotions//Problems in stoicism. London: Univ. of London, 1971. P. 200–215.
399 Kneales W. and M. The development Logic. Oxford: At the Clarenden press, 1964. 761 p.
400 Kotarbinsky T. The logical works of Lucasiewicz//Studia logica. Poznań, 1958. T. 8. P. 48–61.
401 Kramer H. Arte bei Platon and Aristoteles. Heidelberg, 1959. 600 s.
402 Krokiewicz A. 0 logice stoikow//Kwartalnik filosoficzny. Krakow, 1948. T. 17. Leszyt 3–4. S. 173–197.
403 Laffranque M. Poseidonios d'Apamée. Paris, 1964.
404 Latta R. Leibniz: The monadology. Translated with introduction and notes. Oxford, 1925. 437 p.
405 Laursen Simon. Self and nature in stoic philosophy//Danish yearbook of philosophy. 1933 /Vol. 28. P. 115–124.
406 Lewis L. K. Counterpart theory and quantified modal logic//Journal of Philosophy, 1968. Vol. 65.
407 Lloyd A. C. Grammar and Metaphysics in the Stoa//Problems in stoicism. London: Univ. of London, 1971. P. 58–74.
408 Lloyd A. C. Emotion and Decision in Stoic Psychology//The Stoics. Major thinkers series/Ed. John M. Rist. London; Berkeley; Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1978. P. 233–247.

409 Lloyd A. C. Moral Actions and Rules in Stoic Ethics//The Stoics/Ed. J. M. Rist. London: Univ. of California press, 1978. P. 247–259.
410 Lloyd G. E. R. Greek science after Aristotle. N.-Y., 1973.
411 Long A. The Logical Basis of Stoic Ethics//Proceedings of the Aristotelian Society 71 (1970/71).
412 Long A. A. Language and Thought in Stoicism//Problems in stoicism/Ed. A. Long. London: The Athlone Press. Univ of London, 1971. P. 91–92.
413 Long A. A. Dialectic and the Stoic Sage//Problems in Stoicism/ Ed. A. Long. London: The Athlone Press, Univ of London, 1971. P.101–125.
414 Long A. A. Stoic Studies. Berkeley; Los Angeles: Univ. of Calif. Press., 2001. 309 p.
415 Lukasiewicz J. Aus Geschichte der Aussagenlogik//Przegląd Pilosoficzny. Warszawa, 1934. N 37. S. 111–124.
416 Lukasiewicz J. Zur Geschichte der Aussagenlogik//Erkenntniss. Warszawa, 1935. T. 5. S. 417–423.
417 Malitz Jürgen. Die Historien des Poseidonios. München, 1983. 486 s.
418 Mansfeld Jaap. Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study//Mnemosyne, 1978. Vol. 31. № 2.
419 Mates B. Stoic logic//University of California publications in philosophy. Los Angeles, 1961. Vol. 26. 148 p.
420 Mauersberger A. Polybios-Lexikon. Berlin, 1956. Bd. I. S. 303.
421 Moreau J. L'ame du monde de Platon aux stoiciens. Olm: Verlagsbuchhandlung, 1965. 200 p.
422 Nestle W. Die Nachsokratiker in Auswahlübersetzt und herausgegeben. Jena: Verlag..., 1923. 393 s.
423 Ogereau F. Essai sur le systeme philosophique des stoiciens. Paris: Anciene Librairie, 1885. 304 p.
424 Pachet P. La deixis selon Zenon et Chrysippe//Phronesis 20 (1975). S. 241–246.
425 Pearson A. C. The fragments of Zeno and Kleanthes. London: C. J. Clay and Sons, 1891.
426 Pedech Paul. Le Polybe. Paris, 1978. 645 p.
427 Peirce Ch. S. The philosophy of Peirce//Selected writtings/ed. Buchler. L., 1940.

428 Peirce Ch. Principles of philosophy//Collected papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge: Harvard univ. press, 1960. Vol. 1. 535 p.
429 Pembroke. Oikeiosis//Problems in stoicism. London: Univ. of London, 1971. P. 114–149.
430 Peters F. E. The Greek philosophical terms. A historical lexicon. New York: University of London Press, 1967. 234 p.
431 Petersen Christian. Philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita e fragmentis. Hamburg; Landhoff, 1827. 354 p.
432 Pfeifer R. Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. München: Verlag C. H. Beck. 2 Aufl, 1978.
433 Pohlenz M. Die Oikeiosis//Grundfragen der stoischen Philosophie// Abhandlungen der Gesellschaft der wissenschaften zu Göttingen / Philologisch-historische Klasse. 3 folge. 26. Göttingen: Vandenhoeck, 1940. S. 1–47.
434 Pohlenz P. Die Stoa. Göttingen: Vandenhoeck, 1959. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck, 1948–49. Bd. 1, 1959; 2-ed, 1990. Bd. 2. 336 p.
435 Pohlenz M. Die Begründung der Stoa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 7 Aufl. 490 s.
436 Popper K. K. Objektive Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Clarenden press, 1972. 380 p.
437 Prantl K. Geschichte der logik. Leipzig, 1855. Bd. 1.
438 Rist J. M. Categories and their Uses//Problems in stoicism. London: Univ. of London, 1971. P. 38–44.
439 Rist J. M. Stoic philosophy. Cambridge: Cambridge. univ. press, 1969. 300 p.
440 Rolke Karl-Hermann. Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern. N.-Y., 1975. 530 s.
441 Rostovtzev M. Y. The social and economic history of the hellenistic world. Oxford, 1941. Vol. 1. 602 p. Vol. 2. 1312 p.
442 Rudberg G. Forschungen zur Poseidonios. Leipzig, 1918. 473 s.
443 Sambursky S. Physics of the Stoics. London, 1959. 153 p.
444 Sambursky S. The physical world of the Greeks. London: Rou Hedge and Kegan Paul, 1987. 255 p.

445 Sandbach F. H. Ennoia and Prolepsis//Problems in stoicism. London: University of London, 1971. P. 22–37.
446 Sandbach F. H. The Stoics. N.-Y., 1975. P. 33–34.
447 Sandbach F. H. Ancient culture and the Society the Stoics. London.: Chatto & Windus, 1975. 525 s.
448 Schofield M. The stoic idea of the city. Cambridge: Cambridge univ. press, 1991. 164 p.
449 Sittl C. Die Gebörden der Griechen und Römern. Leipzig: Teubner, 1890. 386 s.
450 Solmsen Fr. Cleanthes or Poseidonius? The basis of stoic physics// Mededelingen. Amsterdam, 1961. Deel. 24. N 9.
451 Stein L. Die Psychologia der Stoa. Berlin, 1886.Bd. 1. S. 6–7.
452 Stein L. Die Erkenntnistheorie der Stoiker. Berlin: Berliner Studien, 1888. Bd. 7. 390 s.
453 Steinde R. Rezension on Hülser K. Die fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Uebersetzung und Kommentaren. In 4 Bd. Stuttgart, 1987–88. XCVIII 1919 S.//Deutsche Zeitschrift für Philosophic, 1990. Heft 7. S. 700–701.
454 Steinthal H. Geschichle der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romern. Berlin, 1863. 374 s.
455 Stelzenberger Iohannes. Die Beziehungen der fruchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Zurich; N.-Y.: Georg Olms Verlag, 1989.
456 Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Leipzig; Berlin, 1924. S. 84–85.
457 Stoffels Jos. Makarius der Agypter auf den Pfaden der Stoa//Theologische Quartalschrift. Bonn, 1910. 92. P. 243–265.
458 Striker G. Following nature: A study in Stoic ethics//Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge, 1996. P. 226 сл.
459 Susemihl A. Aratos und die Stoiker//Jahrbuch fur Philologie, 1894. S. 93–100.
460 Szabo A. Anfange der Griechischen Mathematic. Budapeşt: Akad. Klado, 1969. 495 s.
461 Tannery P. Sur l'authenticie des axiomes d' Euclide//Bulletin des sciences mathematiques de Darboux, 1884. T. 8. S. 162–175.

462 Todd Robert B. Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics//The Stoics. Major thinkers series/Ed. John M. Rist. London; Berkeley;Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1978. P. 137–161.
463 Traglia A. Reminiscenze Empedoclee nei Fenomeni di Arato//Miscellanea di studi Allesandrini in memoria de A. Rostagni. Torino, 1963.
464 Tsekourakis D. Studies in the Terminology of early stoic ethics// Hermes. Hft 32. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974. 140 p.
465 Verbeke G. Kleanthes van Assos. Brussel: Paleis der Academiën, 1949. 260 s.
466 Vogel C. Y. Greek philosophy// A collection the text with notes. Leiden, 1959. Vol. 3. 668 p.
467 Wachsmuth C. Commentatio I. De Zenone Citiensi et Cleanthe Assio//Index scholarum publice et privation in Academia Georgia Augusta. Göttingen, 1874. 29 s.
468 Welbank F. W. Hellenistic World. L., 1981. 165 p.
469 White M. J. Rezensionen on Malcolm Schefield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes//Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1985.
470 White Nicholas. Nature and Regularity in Stoic Ethics//Oxford Studies in Ancient philosophy. Oxford,1985. Vol. 3. P. 289–305.
471 Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen. Tübingen: S. n., 1852. T l. 2. Abtl. 2. 951 s.
472 Zubiri X. Cinco lecciones de filosofia. Madrid,1970. P. 92–94.

Анна Сергеевна Степанова

ФИЛОСОФИЯ СТОИ
как феномен эллинистическо-римской культуры

Корректура Муратова А. В.
Компьютерная верстка Мороз С. В.

ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16,
офис-центр 1, пом. 12, тел. 336 50 34
e-mail: info@petropolis-ph.ru
www:// petropolis-ph.ru

Подписано в печать 26.03.2012.
Формат 60 x 84 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л. 25.
Тираж 1000. Заказ 13.

Отпечатано в типографии «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16.