

Григорий Борисович Гутнер
Философия. Античные мыслители



университетский учебник

Г. Б. Гутнер

ФИЛОСОФИЯ

античные мыслители



Текст предоставлен правообладателем http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25743349
«Философия: Античные мыслители: Учебник для студентов теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. / Гутнер Г.Б.»: Свято-Филаретовский православно-христианский институт; Москва; 2016
ISBN 978-5-89100-130-5, 978-5-8291-1883-9

Аннотация

Учебник подготовлен на основе лекций и семинарских занятий, которые автор на протяжении 15 лет проводит в Свято-Филаретовском православно-христианском институте. В книге предпринята попытка проследить за развитием свободной мысли, впервые в истории европейской цивилизации обратившейся к себе и пытавшейся решать все новые и новые задачи. Решение одних задач незамедлительно приводит к появлению новых. Именно движение мысли, ее открытия и ее тупики являются предметом рассмотрения в данной книге.

В отличие от многих учебников по истории философии, в которых в хронологическом порядке пересказываются мнения («доксы») разных мыслителей, в книге прежде всего идет поиск ответа на вопрос, как мыслил тот или иной философ, а не что он утверждал. Читатель не найдет в учебнике изложения всех философских доктрин или теорий, возникших в античности. Однако по мере чтения у него возникнет представление о том, сколь серьезные проблемы возникали перед мыслителями того времени, и он в той или иной мере будет вовлечен в движение мысли, пытавшейся их решить.

Учебник предназначен для студентов вузов, обучающихся по направлениям подготовки «Философия» (47.03.01), «Прикладная этика» (47.03.02), «Религиоведение» (47.03.01), «Теология» (48.03.01) и другим гуманитарным направлениям и специальностям.

Григорий Гутнер

Философия: Античные мыслители: Учебник для студентов теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений

Рекомендовано Ученым советом СФИ

Рецензенты:

Л. Н. Кричевец, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник факультета психологии МГУ им. М. В. Ломоносова

В. А. Шапошиков, канд. философских наук, зав. кафедрой философии естественных факультетов философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Предисловие

Наше время характеризуется избытком информации, а не ее недостатком. Поэтому каждый читатель, беря в руки очередную книгу, хотел бы знать, почему именно ее ему стоит прочесть. Среди бесчисленных учебников по философии господствуют две крайности. Одни авторы «кормят» читателя «винегретом» из банальностей и мало вразумительных общих мест, которые кочуют из книги в книгу; к ним привыкают, так и не поняв в полной мере. Другие – предлагают настолько уникальный подход, что разделить его с автором в качестве мыслительного опыта становится почти невозможным. Книга Г. Б. Гутнера не принадлежит ни к одной из названных категорий: с одной стороны, она весьма оригинальна, с другой – на редкость убедительна и общезначима в своих выводах.

Что перед нами? Еще один учебник по истории античной философии? В чем специфика и место его среди других подобных книг? Во избежание недоразумений сразу отметим: это вообще не учебник по истории философии в традиционном понимании, т. е. это не пересказ существовавших доктрин в хронологическом порядке. Уже из оглавления видно отсутствие в книге обсуждения, например, ряда ранних греческих мыслителей, малых сократических школ (в том числе киников), перипатетической школы и неоплатонизма после Плотина. Около двух третей объема книги посвящено пифагорейско-платонической традиции (в которую включен и

Аристотель, ему посвящена самая большая в книге глава). Тем, кто ищет полной исторической картины античной мысли, лучше обратиться к книгам, написанным в жанре традиционной истории философии¹.

Сам Г. Б. Гутнер, характеризуя свой подход, подчеркивает интерес не столько к доктринальным выводам греческих мыслителей, сколько к их методу рассуждения и полемике друг с другом, ссылаясь при этом на школу В. С. Библера (наст. изд., с. 336). Его интересует «движение мысли, ее открытия и ее тупики», «важнейшие темы, проблемы и мыслительные ходы» (наст. изд., с. 16), а не претендующие на законченность теории древних, веру в которые мы все равно не готовы с ними разделить. В данном случае один философ критически читает другого философа, будучи озабочен решением тех же проблем, которые беспокоили этого последнего; он всерьез включается в диалог, который вели между собой античные мыслители. В этом отношении его книгу уместнее сравнивать не с книгами филологов-классиков и профессиональных историков античной философии, а с работами А. В. Ахутин (ученика В. С. Библера), например с «Античными началами философии» (2007). Здесь также речь идет о принятии античных мыслителей всерьез и о «философском вдумывании» в ход их рассуждений. «Философски понять философа, – пишет А. В. Ахутин, – значит не только понять, что он говорил, но услышать, что он продолжает говорить, еще может сказать, – вступить с ним в разговор по сути дела»². В результате возникает текст, который есть «отчет об опыте понимания»: не более, но и не менее.

Оригинальность книги Г. Б. Гутнера во многом проистекает из того, что он напряженно и всерьез размышляет над проблемами, мучившими античных мыслителей, шаг за шагом проверяет на доброкачественность предлагаемые ими рассуждения. В результате в книге чувствуется пульс живой мысли, ведь она следует не столько тексту античного автора, сколько внутренней логике его мышления. В результате привычные концепции античных мыслителей оказываются изложенными непривычным образом, а затершиеся от бесчисленных пересказов теории предстают в новом свете. Это и не удивительно, ведь представленное в книге есть результат диалога автора с древними философами, их сотворчества.

Кроме того, за текстом книги Г. Б. Гутнера стоит многолетний опыт чтения лекций по античной философии в Свято-Филаретовском православно-христианском институте и в других учебных заведениях. Это опыт чтения философии, как принято говорить, «неспециалистам», т. е. людям, не являющимся и не собирающимся быть профессиональными философами. Последний момент очень важен. Он учит преподавателя: 1) выделять самое главное, насущное, высвобождая его из моря деталей и второстепенных подробностей; 2) стремиться быть не столько оригинальным и парадоксальным в своих рассуждениях, сколько убедительным для всех; 3) постоянно помнить о необходимости объяснять слушателям, почему то, о чем идет речь, важно для них. Все три названные момента блестяще реализованы в книге Г. Б. Гутнера.

В этой книге на удивление мало цитат. Поражает также минимализм в использовании комментаторской литературы. Это часть осознанной авторской стратегии. Автор сосредоточен на центральном смысле, а не на букве древнегреческих первоисточников. Он последовательно стремится выделять самое главное и успешно избегает опасности «утонуть» самому и/или «утопить» читателя в море подробностей. Очень сложный материал – например диалог Платона «Софист» – излагается у него кратко, изящно и доступно.

Книга нашего автора достаточно легко читаемая, но не легковесная. Написание ее потребовало весьма серьезных интеллектуальных усилий, за легкостью текста угадывается высокая концентрация мысли. Легкость для читателя оплачена тяжелым авторским трудом. Да и от читателя, желающего следовать за автором, все же требуется серьезное интеллектуальное соучастие. Альберту Эйнштейну приписывают афоризм: *Everything should be made as simple as*

¹ Из вышедших в последние годы на русском языке книг хотелось бы порекомендовать французский двухтомник 1997 г. под редакцией М. Кан-то-Спербер (рус. пер.: Греческая философия: В 2 т. М.: ГЛК. Т. I. 2006. Т. 2. 2008).

² Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. С. 12.

possible, but not simpler («Все должно быть сделано просто, насколько это возможно, но не проще»). Это удачный лозунг для автора любого учебника. Г. Б. Гутнер не приносит серьезность и многогранность обсуждаемых им вопросов в жертву доступности. Эти серьезность и многогранность, напротив, выступают при чтении книги тем отчетливее, чем решительнее он концентрируется на главном. Кстати, отметим, что основные темы античной мысли, которые находятся в центре внимания автора, связаны в первую очередь с онтологией (учением о бытии), теорией познания, этикой и отчасти примыкающей к ней политической теорией. Именно развитием центральных тем в этих областях и его логикой определяется выбор персонажей, текстов и порядок их рассмотрения в книге. Чаще всего этот порядок совпадает с историческим порядком, но все-таки не всегда.

Важность изучения философии Г. Б. Гутнер связывает с тем, что философия – это наиболее чистый вариант теоретического знания, а теоретическое знание – это плод свободной мысли, т. е. такой мысли, которая не является непосредственным инструментом для удовлетворения практических нужд. Свободная мысль вообще и философия в особенности – древнегреческое детище³, рожденное в традициях гражданской свободы и человеческого достоинства; последние вместе сформировались в полисе классической эпохи и тесно связаны между собой (наст. изд., с. 13–16). С учетом исторической перспективы автор предлагает нам признать, что философия, пусть и опосредованно, оказывается полезной и для практических нужд, хотя решить все стоящие перед человеком задачи и сделать его счастливым она не способна. И все же именно она позволяет «сохранить достоинство человека как свободного мыслящего существа» (наст. изд., с. 337). Весьма показательны в этом отношении обсуждения взглядов Аристотеля на природу восточных деспотий (наст. изд., с. 185). Итак, автор обращает особое внимание на связь философии с человеческой свободой и достоинством. В этом ее непреходящая ценность для всякого человека и ее *raison d'être* в качестве дисциплины в системе высшего образования. Это не единственно возможная, но достаточно убедительная точка зрения.

В связи со спецификой аудитории СФИ хотелось бы обратить также внимание на один частный аспект этой свободы философской мысли. Это свобода по отношению как к религиозным практикам, так и к связанной с ними специфической форме теоретизирования – богословию. Г. Б. Гутнер отказывается признать философию «служанкой богословия», хотя он и убежден в полезности философии для теологии и религии (несмотря на определенные опасения, всегда существовавшие со стороны последних). Однако как философ он взвешенно и бережно строит свои отношения с этой сферой. Например, он стремится аккуратно отделить в Плотине философию от мистики, ограничиваясь обсуждением первой (наст. изд., с. 306).

В обсуждаемой книге мы имеем дело не столько с историей философии, сколько с философствованием через историю и в истории. Отношения философии с историей куда более глубокие и кровные, чем, например, у науки. Диалектика как подлинный философский метод есть включенность в диалог, продолжающийся в истории со времен Сократа и Платона. Философ работает с особыми концептами, обремененными богатой родословной. Для понимания того, что он делает, жизненно важно знание генеалогического древа этих концептов во всей его исторической уникальности. Поэтому обращение к истории, и в особенности к собственным началам и истокам в древнегреческой культуре, жизненно важно для дела философствования. Диалог с античными мыслителями позволяет автору высветить ряд особо важных для него тем. Каких именно тем, уважаемый читатель узнает, прочтя эту книгу. Отмечу лишь, что красной нитью через всю книгу проходит тема ясности: ясность понимания как цель философского мышления.

Главная задача образования, как известно, – учить мыслить самостоятельно⁴, а не просто сообщать сумму информации и технических навыков. К философскому образованию это

³ Мы не случайно до сих пор используем для ее наименования все то же греческое слово!

⁴ В свое время эта идея была убедительно представлена Э. В. Ильенковым в статье «Школа должна учить мыслить!» (1964). См.: Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить. М.: МПСИ, 2002. С. 6–55.

относится в особенности. Учитель может достичь этой цели, лишь демонстрируя ученикам живое философское мышление в собственном лице и подспудно приобщая их к этому непростому искусству. Высокая концентрация и свобода мысли способна зачаровывать и увлекать за собой. Эта книга для тех, кто имеет мужество учиться мыслить самостоятельно.

В. А. Шапошников, канд. философских наук, зав. кафедрой философии естественных факультетов философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Июль 2015

Введение

Философу свойственно испытывать изумление. Оно и есть начало философии.

Платон

Эта книга написана на основе лекционных и семинарских занятий, которые автор на протяжении пятнадцати лет проводил в Свято-Филаретовском православно-христианском институте.

На этих занятиях мы пытались освоить основную философскую проблематику и некоторые приемы философского анализа, познакомиться с базовыми философскими категориями. Достижение этой цели предполагает понимание самого движения философской мысли, раскрытие ее внутренней логики. Поэтому как при изучении курса, так и при написании учебника применялся исторический подход как наиболее адекватный и плодотворный. Я исходил из того принципа, что понять философию можно только понимая мысль философов, делая попытки мыслить вместе с ними. В этой книге философские проблемы, методы и категории рассматриваются в контексте тех исторических эпох, в которые они возникли, и в рамках философского рассуждения, проводимого конкретными мыслителями. Таким образом, не будучи вырваны из контекста рассуждения, философские темы и подходы к ним, философские категории усваиваются не в виде набора произвольных и лишенных авторства суждений (на практике часто сформулированных с сильной идеологической подоплекой и, соответственно, не имеющих собственно философского смысла), а на твердом основании конкретных представлений о развитии философской мысли. Я полагаю, что именно так следует изучать философию тем, кто намерен в дальнейшем специализироваться в сфере гуманитарного знания, теологии – а, возможно, и естественных наук. Для работы во всех этих областях необходимо иметь навык рефлексии, способность широко, свободно и критически мыслить. Ради приобщения к такому мышлению и следует изучать философию.

При этом мы ограничиваемся изучением античных мыслителей. Представляется, что они задают классические образцы философствования, пытаясь решать те проблемы, которые инициировали развитие европейской философии вплоть до нашего времени. Философия – это греческое произведение. Ее изучение с необходимостью требует приобщения к мысли тех людей, с интеллектуального подвига которых началась европейская цивилизация. Не исключено, что эта цивилизация в каком-то смысле выросла на философских дрожжах. Из трех тысяч лет ее истории (если считать с того момента, когда на обломках крито-микенских царств стали подниматься полисы классической Греции) философия существует как минимум две с половиной тысячи лет. В самом деле, Греция подарила нам две замечательные традиции: традицию философской мысли, во-первых, и традицию гражданской свободы и человеческого достоинства, во-вторых. Я полагаю, что эти две традиции внутренне глубоко связаны. Во всяком случае именно в Греции возникает особое явление, которое я бы назвал свободной мыслью.

Человек, как правило, прибегает к интеллектуальным усилиям для решения каких-либо насущных задач. Мысль обслуживает практику. Насущные задачи имеют самый разный характер. Они рождаются в повседневной жизни, в трудовой и хозяйственной деятельности человека. Они появляются в сфере власти, т. е. там, где одни люди управляют другими, создавая государство, издавая законы, отдавая приказы. Кстати, именно в Греции эта сфера приобрела особый характер и получила название *политики*. Практические задачи, наконец,

появляются при общении человека с тем, что он почитает как нечто высшее, т. е. в религиозной сфере. Эти три типа задач хорошо известны всем народам (прекрасно были знакомы с ними и греки). Никто не подвергает сомнению их важность. Но тем не менее греки, по крайней мере некоторые из них, начали ставить задачи совсем иного рода. Их особенность состояла в том, что они исходили от самой мысли. Впервые мысль, вместо того чтобы обслуживать какие-либо практики, попыталась действовать самостоятельно, она стала ставить себе задачи сама, а не получать их извне. Это выразилось в феномене теоретического знания, о котором мы подробно будем говорить далее в этой книге. Сейчас скажу лишь, что первым шагом такого обращения мысли к себе стало появление наук, таких, например, как астрономия, музыка, геометрия или арифметика. Эти науки были нацелены на поиск истины, а не на практическое приложение. Философия представляет собой предельный случай теоретического знания, когда поиск истины превращается в поиск первых начал всего сущего.

Нельзя сказать, что появление свободной мысли было встречено с радостью. Для людей практических эта мысль, не обремененная никакими узами утилитарности, часто казалась (и кажется сейчас) чем-то сомнительным. Для тех, кто озабочен повседневными проблемами, кто занимается ради выживания или ради облегчения жизни ремеслами и торговлей, свободная мысль предстает праздным занятием, не сулящим никакой пользы, а потому излишним. Для тех, кто облечен властью, она может показаться даже вредной, поскольку хочет понять сущность этой власти, а следовательно, ее границы и законность ее притязаний. Подобную опасность представляет она и для религии, так как ставит вопрос об истоке богопочитания, а вместе с ним и об осмысленности существующих религиозных обычаев.

Кульминацией негативного отношения к свободной мысли в Древней Греции явилась казнь Сократа. Интересно, что суд над ним стал делом рук «обычных людей», получивших политическую власть и обвинивших его в непочтительном отношении к богам. Впрочем, реакция на философию редко доходила до смертных приговоров. Чаще она имела более мирный характер. Все дело в том, что сотрудничество с ней в известное время оказывалось полезным, по крайней мере для трех названных областей. С начала христианской эпохи религия с помощью философии сумела развить осознанное отношение к богопочитанию, выразившееся в продуманных теологических учениях. Политика обогатилась политической теорией. Позже всех смогли удовлетворить свой интерес ремесла и торговля. Но и они не оказались в проигрыше – благодаря развитию теоретической науки и последовавшему вслед за ним развитию техники.

Эти успехи постоянно выводили «практически мыслящих людей» на новый виток в их отношениях со свободной мыслью. Вновь и вновь появлялся (и не перестает появляться) соблазн видеть в мысли инструмент для удовлетворения практических нужд, т. е. отказаться, наконец, от тех идей, которые зародились в свое время в классической Греции. Особенно хорошо это заметно по тому, что философию пытаются сделать то служанкой теологии, то служанкой политики, то вовсе упразднить за ненадобностью и заменить «позитивной наукой». Возможно, эти намерения в конечном счете будут осуществлены. Не знаю, насколько это будет полезно для решения практических задач, но, безусловно, человеческая свобода потерпит серьезный ущерб.

В этой книге мы попытаемся проследить за приключениями свободной мысли, впервые обратившейся к себе и пытающейся решать все новые и новые задачи. Мысль действует, стремясь к истине и постоянно сталкиваясь с чем-то иным, с тем, что можно назвать миром, реальностью, внемысленным. Поэтому решение одних задач незамедлительно приводит к появлению новых. Мысль, стремящаяся к ясности, всегда обнаруживает нечто неясное. Именно движение мысли, ее открытия и ее тупики будут предметом нашего рассмотрения.

Часто история философии превращается в доксографию. Многие книги, посвященные этому предмету, просто в хронологическом порядке пересказывают мнения («доксы»⁵) разных мыслителей. Именно этого я стремился избежать. Главный вопрос, на который я хотел ответить, не в том, *что утверждал* тот или иной философ, а *как он мыслил*. Поэтому я

⁵ От греч. *doxa* – мнение.

предпочел не излагать учения даже некоторых известных авторов, а, ограничившись сравнительно небольшим их числом, попытаться, по возможности подробно, вникнуть в логику их мышления. В книге читатель не найдет изложения всех философских доктрин или теорий, возникших в античности. Но я надеюсь, что по мере чтения он увидит, сколь серьезные проблемы возникали перед мыслителями античности, и в той или иной мере будет вовлечен в движение мысли, пытавшейся их решить.

Конечно, наиболее значимые имена в этой книге так или иначе представлены. Это имена тех философов, обращение к которым позволяет, на мой взгляд, увидеть важнейшие темы, проблемы и мыслительные ходы античной философии. Безусловно, об этой философии можно писать с большей подробностью. Так, вне рассмотрения оказался Анаксимен, а из более поздних авторов Эмпедокл и Анаксагор. Кроме того, я завершаю курс изучением философии Платона, не коснувшись учений более поздних авторов. К счастью, есть достаточно книг, в которых предпринято рассмотрение их теорий. К тому же опубликованы сохранившиеся тексты. Так что читатель может восполнить эти пробелы самостоятельно.

Часть 1

Эллинская философия: от Фалеса до Аристотеля. Теоретическое знание и рождение философии

Чтобы обнаружить исток философской проблематики, необходимо, на мой взгляд, обратиться к событию, случившемуся в Греции где-то в середине I тысячелетия до нашей эры. Это событие – рождение теоретического знания. Из разнообразных рассказов о греческих мудрецах этого времени можно видеть их бескорыстный интерес к окружающему миру. Они изучали движение светил, занимались геометрией, арифметикой, музыкой. Результаты, полученные в ходе этих ученых занятий, возможно, не превосходили достижений их восточных коллег. Астрономия вавилонян и геометрия египтян выглядит более развитой. Однако греческая наука обладала, по-видимому, с самого начала одной особенностью. В Вавилоне движение светил исследовалось ради астрологических предсказаний. В Египте геометрия изучалась преимущественно для нужд строительства, а также, возможно, для разметки полей. Арифметика была важна при хозяйственных и торговых расчетах. Греки, позаимствовав значительную часть своих знаний у египетских и халдейских мудрецов, отнеслись к этим знаниям несколько иначе. Они стали для них предметом бескорыстного интереса. Они сочли важным заниматься этими науками, не ожидая никаких практических результатов, а из любви к истине. Особенность греческой мудрости, в отличие от мудрости восточной, состояла в том, что знание было ценно само по себе. Оно представляло собой не свод практических рекомендаций, а незаинтересованное созерцание, имеющее в самом себе награду для созерцающего.

По-видимому, основным свойством такого созерцания должна быть ясность. Ход и взаимное расположение светил, свойства и отношения чисел или геометрических величин должны предстать уму в рамках завершенной, разом созерцаемой целостности. Поэтому теоретическое познание ориентировано не на добывание фактов, а на движение вглубь к скрытым свойствам, к прояснению невидимых пока деталей, которые бы позволили эту целостность обнаружить.

Именно поэтому теоретическое знание не может быть догматическим. Если предмет предназначен для использования, нам нужно знать о нем ровно столько, сколько нужно для использования. В этом случае нас не интересует происхождение знания. Нам не важны глубинные свойства предмета, его сущность и связи с другими предметами, не имеющими отношения к нашему делу. Нам будет достаточно, если кто-то, обладающий авторитетом, сообщит нам полезные сведения. Избыточное знание лишь затруднит нашу практику.

Знание, не обремененное практическими требованиями, может позволить себе такую избыточность. Оно должно содержать понимание предмета в его максимальной глубине. Теоретическая наука устремлена к тому, что есть ее предмет поистине, к сущности предмета. Целью познания является ясность, т. е. представление вещи в ее непосредственной данности, как она есть, независимо от всяких субъективных обстоятельств вроде полезности,

практической целесообразности и т. п.

Интересным результатом такого подхода к знанию следует, по-видимому, считать появление математических доказательств. Ни в Вавилоне, ни в Египте не считали, что свойства фигур и чисел необходимо доказывать. Практическая ценность математических положений обнаруживается без всяких доказательств. Но сформулированное и не доказанное положение является догмой. Его можно принять и использовать. Однако оно остается непонятым, содержит в себе какую-то нераскрытую тайну, известную лишь посвященным. Практику эта тайна неинтересна, ему не нужно понимание, его интересует лишь возможное применение. Не исключено, что именно так относились к геометрическому знанию в Египте. Математическое положение, известное ныне как теорема Пифагора, хорошо зарекомендовало себя при строительстве. Возможно, оно было сообщено строителям жрецами, носителями тайного знания, связанными с богами. Но ясное понимание этого положения возникает в стороне от его практической значимости. Оно приходит тогда, когда, нарисовав квадраты на сторонах треугольника, мы после нескольких дополнительных построений собственными глазами видим, что два из них равны третьему. Так рождается понимание. Тем, кто занимается математикой и в наше время, наверное, хорошо знакомо то чувство неясности, неопределенности, которое возникает, если математическое положение не доказано. Недоказанная теорема непонятна. Лишь доказательство позволяет увидеть существо дела, превращает скрытую связь понятий в очевидную.

Сам факт появления математических доказательств в Греции свидетельствует об особом отношении к знанию. Немаловажно, что первое в истории математики доказательство приписывается Фалесу Милетскому⁶. Этим именем теперь начинается практически любая книга по истории философии. Нужно думать, что философия и теоретическая математика – во многом родственные предприятия духа. Скорее всего, Фалес был действительно одним из первых, кто попытался достичь ясности относительно того, что нас окружает. Аристотель говорит о рождении философии как науки о первых причинах и началах, т. е. о тех истоках, знание которых позволяет понять природу любой вещи (Метафизика. А. 1–2)⁷. Отметим два важных положения, которые высказывает Аристотель, описывая первые шаги такой науки. Во-первых, исходной мотивацией для нее оказывается «удивление» (Метафизика. А. 2). Человек стремится к познанию причин и начал, когда его удивляет непосредственно видимое. Чтобы удивиться, нужно признать что-то непонятым: «недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим» (Метафизика. А. 2). Удивление побуждает искать ясности и в конечном счете заставляет искать первые причины и начала, т. е. философствовать. Заметим, что такой поиск и означает попытку достичь ясного знания. Ведь знание, не достигшее начал, всегда будет частичным, а поэтому неясным, т. е. не вполне знанием. Оно обречено опираться на что-то недостоверное: предположения, догадки, чужие мнения. Здесь уместна аналогия с недоказанной теоремой. Суждение о мире, не опирающееся на знание начал, непонятно на чем основано и непонятно откуда взялось. Его происхождение неясно для нас самих, даже тогда, когда мы сами его высказали.

Во-вторых, такую науку следует отличать от «искусства» (*techne*), т. е. от умения и связанного с ним практического знания, необходимого для создания каких-то полезных для человека вещей. Таковыми, наверное, можно считать строительные и сельскохозяйственные знания египтян. Освоение искусств мотивируется не удивлением, а нуждой или стремлением к удовольствиям. Искусство создает вещи, либо необходимые для выживания, либо доставляющие чувственное наслаждение. Наука же становится возможна тогда, когда человек

⁶ Фалес, по свидетельству Диогена Лаэртского родился в первый год тридцать пятой олимпиады (640 г. до н. э.), а умер в возрасте 78 лет. См.: [Фрагменты, 103]. О том, что он является автором первого математического доказательства, свидетельствует Евдем Родосский. См.: [Зайцев, 209].

⁷ Если при ссылке на источники не указано конкретное издание, то речь идет об изданиях, которые представлены в специальном разделе списка литературы в конце данного учебника. – Прим. ред.

не обременен необходимостью добывать себе пропитание и не поглощен заботой о новых удовольствиях. Это и означает, что стремление к ясности бескорыстно. Наука о первых началах есть удел свободного человека, который не обременен поиском пользы. Можно по-разному представлять себе такого человека. Не исключено, что он достаточно богат и может позволить себе не трудиться ради куска хлеба. Возможно, впрочем, что он вовсе не богат, а просто беззаботен и неприсутлив. Так или иначе, это человек, обладающий досугом, способный сам распоряжаться своим временем и своими усилиями. Ни другие люди, ни обстоятельства жизни над ним не властны, они не могут полностью подчинить его себе и заставить стремиться к внешним, навязанным извне целям.

Итак, желание ясности влечет к познанию истоков всего, побуждает к исследованию скрытых от невнимательного взгляда начал. Видение этих начал, позволяющее представить ход вещей в целом, есть «теория» (*theoria*), буквально – « созерцание» или «умозрение». По Аристотелю, это и есть философия, наука о первых началах. Но можем ли мы сказать, что философия и теоретическая наука совпадают? Необходимо признать, что ответ на этот вопрос в разные времена был разным. Мы не будем сейчас проводить углубленного исторического и терминологического исследования. Нужно отметить лишь одно обстоятельство, тесно связанное с началом философии. Дело в том, что попытка достичь теоретического знания, в указанном выше смысле, неизбежно приводит одному вопросу, который не всегда формулируется явно, но всегда относится только к философии. Этот вопрос – как возможно такое знание? Такой вопрос возник перед греческой наукой если не с самого начала, то достаточно быстро.

Вопрос о возможности возникает тогда, когда в своем стремлении познать начала всего мысль вынуждена иметь дело с немыслимым, с тем, что неясно или даже непознаваемо. Ясность не дается легко. Более того, не всегда понятно, достижима ли она вообще. Именно поэтому само продвижение к ней сопровождается размышлением об условиях такого продвижения. Мысль обращается не только к своему предмету, но и к себе самой. Вопрос о ясности и ее условиях, как мы увидим, сопровождается вопросом о неясности и ее причинах. Поиск ответов на эти вопросы и составляет задачу философа.

Глава 1 Первые шаги греческой философии

1.1. Фалес

Первым мыслителем, упоминаемым почти во всех разговорах об истории философии, оказывается, как я уже говорил, Фалес. Ему приписываются разнообразные достижения в математике, астрономии, исследовании природных процессов на Земле. Он же, по-видимому, был первым, кто дал теоретический ответ на вопрос о начале всего. Ответ этот, на первый взгляд, весьма прост. Фалес полагает началом воду. Смысл этого полагания в том, что все сущее возникает из воды и в конечном счете из нее состоит. Иными словами, все существующее представляет собой воду, являющую себя в разных видах. Приведем одно из свидетельств о взглядах Фалеса:

Влажное вещество, с легкостью преобразаясь [собств. «перелепливаясь»] во всевозможные [тела], принимает пестрое многообразие форм. Испаряющаяся часть его обращается в воздух, а тончайший воздух возгорается в виде эфира. Выпадая в осадок и превращаясь в ил, вода обращается в землю. Поэтому из четверицы элементов Фалес объявил воду наипричиннейшим элементом⁸.

Здесь мы видим определенную интерпретацию вопроса о начале. Начало понимается как генетическое и материальное. Оно, с одной стороны, все производит, т. е. является источником

⁸ [Фрагменты, но].

и причиной возникновения всех вещей. С другой стороны, оно всюду присутствует как материальная основа, субстрат всего существующего. Заметим, что здесь также намечается представление о четырех стихиях, или первых элементах. Таковыми полагались земля, огонь, вода и воздух. Все прочие тела представляют собой соединение этих четырех. Согласно приведенному свидетельству, Фалес выбрал из четырех стихий одну – воду – и решил, что три другие возникают и состоят из нее⁹.

1.2. Анаксимандр

Похожее понимание начала мы находим у ученика Фалеса, Анаксимандра¹⁰. Он, однако, пошел дальше своего учителя. Отвечая на вопрос о начале, он не обратился ни к одной из видимых и окружающих нас стихий. Началом всего он полагал нечто, названное им *apeiron*, т. е. «бесконечное», или «беспредельное». Вот важное свидетельство о воззрениях Анаксимандра, принадлежащее Симпликию:

Анаксимандр... началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (то штевроу), первым введя это имя начала. Этим началом он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы.

И далее:

Ясно, что подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них¹¹.

Четыре элемента (или стихии) – это земля, вода, воздух и огонь, из которых, по представлениям греков, состояли все вещи. Получается, что, согласно приведенному свидетельству,

Анаксимандр считал, что все эти стихии в своих взаимопревращениях равноправны и мы должны искать начало, которое порождает их и составляет основу для их превращений. *Apeiron*, следовательно, остается одним и тем же в постоянном изменении всего остального, но кроме того, представляет собой основание, первую причину всех изменений.

Что же такое оно само? Ответ, по-видимому, заключен в названии. Его суть заключена в его беспредельности. Понимать ее можно как минимум в трех аспектах. Во-первых, *apeiron* не ограничен определенным местом, т. е. безгранично простирается. Во-вторых, он беспределен во времени, т. е. всегда был и всегда будет, не возникает и не исчезает. Наконец, третье значение беспредельности менее очевидно. Иметь предел, значит быть определенным. Все, что имеет некий вид, образ, форму, т. е. воспринимается и постигается хоть с какой-то ясностью, ограничено. Понять нечто, значит уметь отличить его от другого, т. е. найти границу, предел. Следовательно, беспредельное – это неопределенное и непостижимое. Беспредельное не имеет никакой формы и никаких качеств. Иными словами, беспредельное совершенно неопределенно.

То, что именно такой, как выражается Симпликий, «субстрат» Анаксимандр счел началом всего, выглядит вполне обоснованным. В реконструкции Аристотеля его логика выглядит так: все определенное имеет свою противоположность. Если бы первым началом было нечто

⁹ Не исключено, впрочем, что автор приводимого свидетельства (Гераклит-Аллегорист) допускает здесь анахронизм, приписывая Фалесу мысль о четырех стихиях. Эта концепция, по-видимому, сформировалась позже.

¹⁰ О времени жизни Анаксимандра можно судить по утверждению Диогена Лаэртского, что во второй год 58-й олимпиады (т. е. в 547 или 546 г. до н. э.) ему было 64 года.

¹¹ См [Фрагменты, 117].

определенное, то оно превосходило бы все отличное от него и не позволило бы появиться ничему противоположному себе. Поэтому начало должно быть беспредельным, т. е. совершенно неопределенным. В таком случае оно не противоположно ничему и включает все (Аристотель. Физика. Г. 5. 204 b 15–20).

Итак, возникновение вещей из беспредельного означает появление некой определенности, т. е. установление пределов. Как это происходит, Анаксимандр не пишет. Он лишь описывает мир, как непрекращающееся изменение, череду возникновений и уничтожений. Всякой вещи положен предел: она занимает ограниченное место, она существует конечное время, она имеет определенную форму. Однако ничто из сущего не удерживается в своей определенности, оно меняется, т. е. теряет собственную форму, перестает быть тем, чем было.

Ничего не существует постоянно, кроме беспредельного. Но как существует оно само? Представить его невозможно. Обращаясь мыслью к началу всего, мы теряем всякую ясность понимания. Значит и наше понимание вещей не вполне ясно. Мы лишь схватываем их изменчивые контуры, не зная каковы их истоки, в чем последняя причина их изменений. Ведь если следовать логике Анаксимандра, пытаюсь постичь первые начала и причины, мы неизбежно придем к беспредельному, т. е. к полной неопределенности.

Таким образом, мысль в поисках начал сталкивается с серьезной трудностью. Дальнейшие ходы греческой философии свидетельствуют, однако, о неуклонной решимости достичь ясности. Но такая решимость требует и более точного описания самой возникшей трудности, т. е. установления причин неясности и, соответственно, условий ясного знания.

Чтобы выяснить, как это происходило, мы обратимся к двум мыслителям, жившим несколько позже Анаксимандра: Гераклиту и Пармениду¹². Они современники и, в известном смысле, оппоненты. Оба они, безусловно, озабочены вопросом о начале, об истоке всего существующего. Однако ответы на этот вопрос у них разные. Но важно, что кроме этих ответов они оба описывают существенную трудность, возникающую перед всяким, кто ищет настоящего знания. Чтобы достичь знания, нужно эту трудность преодолеть или, если угодно, обойти. Таким образом, оба они приходят к вопросу о возможности знания, т. е. о тех условиях, без которых знание недостижимо.

1.3. Гераклит

Начнем с Гераклита. Говоря о его учении, мы можем опираться, преимущественно, на свидетельства более поздних авторов, либо пересказывающих его, либо цитирующих его разнообразные, часто довольно туманные высказывания. Но, так или иначе, традиция доносит до нас некий образ, с помощью которого Гераклит пытается представить мир. Этот образ – поток. Происходящее вокруг нас и воспринимаемое чувствами красноречиво описывается выражениями «Все течет» и «В одну реку нельзя войти дважды». Иными словами, вещам свойственна постоянная изменчивость, они всякий раз другие, и мы не в состоянии сейчас застать то же самое, что было ранее. Именно такой взгляд многие авторы полагают важнейшим для всего учения Гераклита. Приведем еще несколько свидетельств. Платон пишет:

Гераклит говорит где-то, что все движется и ничто не остается на месте, и, образно сравнивая сущее с течением реки, говорит, что дважды нельзя войти в одну реку (Платон. Кратил. 402 а).

Согласно Гомеру, Гераклиту и всему племени их единомышленников, все вещи движутся словно потоки (Платон. Теэтет. 160 d)¹³.

¹² Их расцвет (т. е. возраст, равный примерно 40 годам) приходится на 69 олимпиаду (504–501 гг. до н. э.). См.: [Фрагменты, 176, 274].

¹³ Цит. по: [Фрагменты, 209].

Сенека передает суждения Гераклита так:

Ничто из того, что мы видим, не остается прежним. Я сам, пока говорю о том, что это изменяется, уже изменился. Именно об этом говорит Гераклит: «В туже самую реку дважды входим и не входим». Имя реки остается, а вода утекла (Сенека. Письма. 58. 22–23)¹⁴.

Трудно сказать в какой мере эти (и многие другие) авторы передают мысль Гераклита, а в какой – свой собственный взгляд, но ясно одно: для античности весьма характерно представление о текучести, изменчивости мира, причем истоком этого представления полагаются высказывания Гераклита. Интересны, однако, следствия из этого взгляда. Приведем еще несколько высказываний древних авторов об учении Гераклита. Аристотель пишет в «Метафизике»:

Кроме того, видя, что вся эта природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что по крайней мере о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно (Метафизика. Г. 5. 1010 а 7)¹⁵.

Плутарх как бы дополняет эту мысль:

Пытаться коснуться его напряжением мысли все равно, что хватать воду [рукой]: при попытке собрать ее воедино и силой зажать в кулак, она проскользнет [между пальцев] и оставит тебя ни с чем. Так и разум в погоне за чистой видимостью чувственных и изменчивых вещей дает промах и сбивается... (Плутарх. О Дельфийском. Е. 18. 392 а)¹⁶.

Таким образом, требование ясного знания оказывается невыполнимым. Если все изменчиво, мы обречены блуждать в тумане. Наши знания всегда будут знанием о том, чего нет, поскольку всё, схваченное нашей мыслью, исчезнет в тот момент, когда мы его постигнем. Нашим уделом может быть лишь коллекционирование в уме пестрого многообразия быстро сменяющихся образов. Но в этом многообразии нет ясности, поскольку нет единства и определенности. Не исключено, что именно эту перспективу имел в виду Гераклит в своем едком высказывании:

Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем (Гераклит. Фр. 16 а)¹⁷.

Именно поэтому вопрос о возможности ясного знания оказывается крайне важным. Философия с самого начала должна была не только найти первые начала и основания всего сущего, но и показать, при каких условиях мы можем эти начала познать. Греческая философия, отвечая на поставленный вопрос, пытается выяснить, прежде всего, каковы должны быть эти начала, чтобы знание их стало возможным. Ответ вытекает из гераклитовского рассуждения о потоке. Познать можно только то, что неизменно. Предмет нашего знания не должен растекаться в бессвязном многообразии, а иметь определенность, схватываемую умом, а потому не меняющуюся со временем. Гераклит, по-видимому, полагал, что эту

¹⁴ д. Цит. по: [Фрагменты, 211].

¹⁵ ю. Несколько иной перевод этого отрывка см. также в: [Фрагменты, 551].

¹⁶ [Фрагменты, 211–212].

¹⁷ [Фрагменты, 195].

определенность мы должны искать за пределами видимой текучести, в том, что определяет ход всех изменений, ибо «есть “единая мудрость – постигать Знание, которое правит всем чрез все”»¹⁸. За текучестью вещей ум может открыть ясный порядок, «мерность», производимую неизменным началом, которое Гераклит определяет, с одной стороны, как материальную стихию, «вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий»¹⁹, а с другой – как Логос²⁰ (речь, слово), «сущий вечно»²¹, или как божественный закон, довлеющий всему существующему²².

1.4. Парменид и Зенон²³

Обращенность к вечному и единому, следовательно, должна быть присуща всем усилиям философа. Только так он сможет достичь ясного знания и избавиться от морока непрерывной текучести видимого мира. В совершенно иной форме выразил эту мысль Парменид. О нем мы можем судить по дошедшим до нас поэтическим фрагментам, достаточно пространным, чтобы восстановить логику его рассуждений²⁴. Парменид вводит в рассмотрение тему бытия. Знать можно только бытие, т. е. то, что есть. То, чего нет (небытие), – непознаваемо. Все рассуждение Парменида основано на *контрадикторности* бытия и небытия. То, что есть, не может не быть, а то, чего нет, – не есть. Бытие и небытие не только исключают друг друга, но и не допускают чего-либо третьего.

Небытие – это то, что не является бытием. Но каково же бытие? Прежде всего оно неизменно. Про то, что меняется, мы не можем сказать, что оно есть, поскольку меняющееся постоянно исчезает, уходит в небытие. Когда что-то меняется, мы не можем сказать, *что*, собственно, есть: того, что было только что, уже нет. Бытие в таком случае чуждо времени. Про него нельзя сказать «было» или «будет». Оно всегда «есть». Так Парменид вводит противопоставление времени и вечности. Бытие неизменно и вечно. Оно не может появляться и исчезать, возрастать или уменьшаться. Оно едино в том смысле, что не имеет частей. Ведь имеющее части составлено из них и может распадаться. Бытие имеет предел. Не имеющее границ, беспредельное невозможно мыслить. Отсутствие предела означает неопределенность, бесформенность, т. е. тождественно все той же текучести и множественности. Кроме того, бытие не воспринимается чувствами, поскольку наши чувства сами изменчивы, а только постигается умом. Все, что мы можем сказать о бытии, есть результат умозрения и рассуждения. Понятие предела приобретает у Парменида очень конкретный смысл: бытие ограничено пространственно и есть «глыба совершенно-круглого Шара»²⁵.

Рассуждение Парменида о бытии имеет один интересный оборот. Как бы походя, он

¹⁸ [Диоген Лаэртский, 333]. В книге «Фрагменты ранних греческих философов» это место переведено иначе: «Мудрым можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной» [Фрагменты, 176].

¹⁹ [Фрагменты, 217].

²⁰ С заглавной буквы здесь и далее пишутся термины-названия тех «сущностей», что существуют в единственном числе.

²¹ [Фрагменты, 189].

²² [Фрагменты, 197].

²³ Их двоих, а также Мелисса называют *элеатами*, как выходцев из греческой колонии Элея (в Италии).

²⁴ [Фрагменты, 286–298 J].

²⁵ [Фрагменты, 291].

производит некий *незаконный ход мысли*²⁶, заставляя нас рассуждать о том, о чем рассуждать невозможно, о небытии. В самом деле, выявив характеристики бытия, мы одновременно описали и небытие. Оно изменчиво, временно, множественно, воспринимается чувствами, но непостижимо для ума. Небытие беспредельно. Нет никакой границы для бесконечного изменения, постоянной смены форм. То, что не удерживается в заданных пределах, немислимо, потому что оно не обладает никакой определенностью, все время другое, т. е. никакое. Здесь весьма важно именно это противопоставление. Также как бытие противостоит небытию, в человеческой душе знание противостоит мнению. Последнее есть суждение, составленное на основании чувств, т. е. суждение о меняющемся и множественном. Парменид, завершив разговор о бытии, посвящает часть своей поэмы таким суждениям, рассказывая о том, что мы видим глазами: о Луне, Солнце, звездах, смене дня и ночи. Этот рассказ он предваряет многозначительным предупреждением: «...мнения смертных отныне учи ты, *лживому* строю стихов моих нарядных внимая»²⁷ (курсив мой. –Г. Г.). Мнения смертных, суждения, составленные на основании чувств, заранее объявляются ложью. Истину следует искать только в области умопостигаемого, т. е. в рассуждении о бытии. То, что мы видим, слышим, обоняем и т. д., есть лишь морок, мнимость. Интересно, что слово «мнение», передающее в нашем языке греческое слово *doxa*, происходит от глагола «мнить», т. е. мыслить несуществующее.

Парменид, таким образом, находит условия ясного знания. Оно возможно лишь в отношении неизменного, а следовательно, определенного, имеющего фиксированную форму. Только такое сущее действительно *есть* и о нем можно ясно мыслить. Изменчивое и множественное – неопределенно, бесформенно и немислимо.

Остановимся еще ненадолго на рассуждении Парменида о бытии. Оно то, что мыслится ясно. В чем, однако, состоит эта ясность? Наша попытка воспроизвести логику Парменида, предпринятая только что, упускает важную особенность рассуждения. Приведем небольшой фрагмент Парменида, в котором дается характеристика бытия:

Неподвижное, в границах великих оков,
Оно безначально и непрекратимо, так как рождение и гибель
Отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство.
Оставаясь тем же самым в том же самом [месте], оно покоится
само по себе.

И в таком состоянии оно остается стойко [– постоянно], ибо
неодолимая Ананкэ

Держит [его] в оковах предела [– границы], который его запирая –
объемлет...

(Парменид. Фр. 8. 26–31)²⁸.

Ясность, с которой уму предстает бытие, определяется образами необходимости, или судьбы (Ананкэ). Здесь не просто строгая логика. Здесь «оковы» неизбежности, абсолютная невозможность быть и мыслить иначе. Парменид представляет нам не изящную точность геометрического построения, а грубую очевидность сущего. Мыслить то, что есть, значит мыслить с необходимостью, подчиняясь судьбе. Ясность означает безусловную явленность того, что есть, причем есть именно так.

Обратим внимание на своеобразный спор Парменида с Анаксимандром. Последний счел началом всего беспредельное. Для

²⁶ Этот оборот использовал по схожему поводу Платон в диалоге «Тимей», о чем мы будем подробно говорить в главе 5.

²⁷ [Фрагменты, 297].

²⁸ [Фрагменты, 291].

Парменида же беспредельное не существует и немыслимо. Есть то, что имеет предел, и ясность понимания состоит в установлении предела. Мысль, устремленная к началу, не теряется в бесконечности, а определяет, т. е. ограничивает свой предмет. Определение это состоит в строгом различении бытия и небытия. Мысль отделяет одно от другого. Впрочем, рассуждая так, мы, по-видимому, неточны. Для Парменида мысль не отделена от своего предмета: «мыслить – то же, что быть»²⁹.

Развитие этой мысли мы находим у ученика Парменида – Зенона.

Он демонстрирует мнимость нашего чувственного восприятия с помощью особых аргументов, известных как *апории*. Его задача – показать, что все, воспринимаемое нами чувствами, немыслимо, а следовательно, не существует. В известных сейчас апориях речь идет о двух таких «мнимостях»: движении и множестве. Мы приведем здесь две апории, демонстрирующие характер рассуждений Зенона и показывающие невозможность движения³⁰.

Первая из этих апорий показывает, что движущаяся стрела в действительности покоится. В этом рассуждении Зенон полагает, что время, в частности время полета стрелы, состоит из отдельных моментов. Каждый из таких моментов неделим далее. В каждый такой момент стрела занимает определенное место, т. е. покоится в этом месте. Тот факт, что стрела покоится, вытекает из неделимости момента времени. Если бы происходила перемена места, мы должны были бы признать длительность момента, что невозможно. Но коль скоро стрела находится в покое в *любой* момент времени, то она вообще не движется.

Вторая апория называется «Ахиллес и черепаха» и утверждает, что быстрый бегун не сможет догнать медленно ползущую черепаху. Предположим, для определенности, что бегун бежит в два раза быстрее черепахи. До начала погони их разделяет некоторое расстояние. Когда преследующий пробежит это расстояние, черепаха отползет наполовину. Когда он преодолет эту половину, она отползет еще на четверть и т. д. Сколько бы ни бежал преследователь, его всегда будет отделять от черепахи некоторое расстояние.

К этим рассуждениям Зенона можно сделать несколько комментариев. Первый состоит в том, что, по мысли Зенона, рассуждение приводит к выводам, опровергающим наши чувства. Мы вроде бы видим, что стрела летит, а бегун догоняет черепаху. Рассуждение же показывает, что это невозможно. Чувство, уверяющее нас, что движение существует, нас обманывает.

Второй комментарий относится к логической структуре аргументации. Заметим, что для убедительности рассуждения недостаточно было рассмотреть одну апорию. Каждая из приведенных апорий опирается на определенную предпосылку. В апории «Стрела» эта предпосылка высказана явно: время состоит из неделимых моментов. Именно на этом основании мы приходим к выводу, что движущаяся стрела всегда остается на месте. Но возможно мы просто исходим из ложной посылки и время, в действительности, не состоит из неделимых моментов. В таком

²⁹ [Фрагменты, 296]. Приведем другой перевод этого места: «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль» [Фрагменты, 291].

³⁰ Всего до нас дошли 9 апорий. Их разбор см., напр.: [Маковельский, 475-536].

случае нам следует принять противоположную посылку: время делимо до бесконечности. Но именно это допущение приводит к апории об Ахиллесе и черепахе. Таким образом, оказывается, что движение в самом деле невозможно, а существует лишь покоящееся.

Чтобы завершить разговор об апориях, нужно сказать об Ахиллесе и черепахе еще несколько слов. Может возникнуть впечатление, что эта апория легко опровергается, если вспомнить о сходящихся бесконечных рядах. Приняв исходное расстояние между Ахиллесом и черепахой за i , можно сказать, что Ахиллес догонит черепаху, пробежав расстояние, выражаемое бесконечной суммой:

$$1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$$

Этот ряд, как известно, сходится, т. е. его сумма, несмотря на бесконечное число членов, равна конечной величине, а именно 2. Следовательно, пробежав расстояние равное 2, Ахиллес таки догонит черепаху!

Однако не все так просто. Попробуем уточнить, что такое сумма бесконечного ряда. По определению, если говорить об этой задаче, она есть предел последовательности конечных сумм вида:

$$\begin{aligned} S_1 &= 1 \\ S_2 &= 1 + 1/2 \\ S_3 &= 1 + 1/2 + 1/4 \\ S_4 &= 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 \\ S_5 &= 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \\ &\dots \end{aligned}$$

Иначе говоря, предел последовательности $\{S_n\}$ при $n \rightarrow \infty$ равен 2.

Вспомним теперь определение предела последовательности. Тот факт, что 2 есть предел последовательности $\{S_n\}$, означает, что для любого положительного (иногда добавляют, сколь угодно малого) числа, можно подобрать такой член последовательности, чтобы разность между 2 и этим, а также всеми следующими за ним членами последовательности не превышала выбранного числа. Проще говоря, члены последовательности могут сколь угодно близко «подойти» к значению предела. Но ни один из членов последовательности не равен ему. Можно сказать, что равенство будет достигнуто для члена последовательности с номером ∞ . Но это и означает, что оно не будет достигнуто никогда, поскольку мы не можем вычислить актуально бесконечное число членов ряда. Сказанное в точности совпадает с выводом Зенона: Ахиллес может подойти к черепахе сколь угодно близко, но не может догнать ее.

Апории, следовательно, конкретизируют исходный тезис Парменида: бытие есть, а небытия нет.

Различение, сделанное элеатами, задает одну из главных тем античной философии. После этого различения ясно обнаруживается довольно трудная проблема. Получается, что интерес мудреца должен быть сосредоточен на вечном и ясно познаваемом, которое только и достойно называться бытием. Но как же быть с нашей жизненной сферой, с тем, что мы постоянно видим и ощущаем вокруг себя, к чему мы все, включая и мудрецов, принадлежим, хотя бы отчасти? Не слишком ли радикален Парменид, называя эту сферу небытием и отдавая ее на откуп заведомо ложным суждениям? С одной стороны, кажется странным, что все многообразие мира, окружающего нас, столь уж бесформенно и

текуче. Мы все же в состоянии распознавать здесь более или менее устойчивые образы, наблюдаем некоторую определенность в движении светил, развитии живых организмов, смене времен года. Не следует ли поискать хотя бы какую-то связь между вещами, которые мы воспринимаем чувствами, и бытием, которое постижимо умом?

Контрольные вопросы к главе 1

1. В чем особенность теоретического знания? Как оно связано с понятием свободы?
2. Почему математическое доказательство появляется вместе с теоретическим знанием?
3. Почему ясность предполагает знание начал?
4. Приведите аргументы Анаксимандра (воспроизведенные Аристотелем) в пользу того, что начало должно быть беспредельным.
5. Какая трудность возникает из-за того, что начало всего – беспредельное.
6. Почему всеобщая текучесть делает знание невозможным?
7. Что представляет собой бытие в понимании Парменида? Приведите его основные аргументы.
8. В чем различие знания и мнения у Парменида?
9. Объясните логическую структуру апорий Зенона.

Глава 2 Пифагорейская школа

Пифагора можно считать младшим современником Анаксимандра³¹. Именно он, как утверждают источники, стал впервые называть свое учение философией (т. е. любовью к мудрости). Человек, по его утверждению, слишком слаб, чтобы обладать самой мудростью, но может лишь стремиться к ней. Однако говорить мы далее будем не о самом Пифагоре, а о его школе. Отметим, кстати, что мы сталкиваемся здесь с замечательным явлением в истории мысли: созданием философской школы, т. е. философского движения, на протяжении нескольких столетий объединявшего многих единомышленников. Конечно, пифагорейская школа менялась в течение своей долгой истории. Сейчас мы будем говорить о ее раннем периоде, т. е. до IV в. до н. э., однако для пояснения основных идей будем прибегать и к более поздним источникам. Вопреки принятой традиции, мы обсуждаем учения ранних пифагорейцев после разговора о Гераклите и Пармениде. Это кажется уместным, поскольку названные авторы, судя по всему, повлияли на пифагорейских мыслителей, о которых мы сейчас будем говорить. Более того, в дошедших до нас пифагорейских текстах, возможно, содержится некоторая полемика как с Парменидом, так и с Гераклитом.

В этом разговоре нам не избежать экскурсов в разнообразные исследования, проведенные пифагорейцами в арифметике, геометрии, астрономии, музыке, а также других науках. Эти исследования вели и другие мыслители, в том числе Фалес, Анаксимандр, Гераклит и Парменид, о которых мы здесь уже писали. Однако именно у пифагорейцев намечается некая система знаний, т. е. попытка сведения всего к единым основаниям. Можно сказать, что у них намечается нечто вроде дедукции всех наук из начал. Поэтому в пифагорейской науке можно (по-видимому впервые) конкретно проследить, что представляет собой ясное знание и как оно получается.

Мы видели, что Парменид полагает различие бытия и небытия *контрадикторным*: можно либо быть, либо не быть. Контрадикторны также предел и беспредельное, т. е. первый соответствует бытию, а второе – небытию. Во фрагментах Филолая³² мы видим попытку

³¹ Его расцвет приходился на 60 олимпиаду (540–537 гг. до н. э.).

³² Утверждается, что был первым из пифагорейцев, написавшим книгу. См.: [Диоген Лаэртский, 330].

смягчить это противопоставление. Выражаясь языком классической логики, оно оказывается не контрадикторным, а контрарным. Между двумя противоположностями находится нечто третье. Предел и беспредельное Филолай рассматривает как два начала, к которым причастны все вещи. Иными словами, все сущее, открытое нашему взгляду и доступное нашей мысли, есть единство предела и беспредельного, содержит в себе и то и другое. А. Ф. Лосев приводит весьма выразительный фрагмент Филолая:

Все существующее должно быть пределом или беспредельным или тем и другим вместе. Но быть пределом или только беспредельным оно не может. Вследствие того, что, как оказывается, оно не состоит ни исключительно из одного предела, ни исключительно из одного беспредельного, совершенно ясно, что *мировой строй и [все], что в нем, образовалось из соединения предела и беспредельного* и наглядным примером этого может служить то, что наблюдается в действительности на полях: а именно, одни части их, состоящие из самых границ [т. е. межи], ограничивают [участки], другие же части, состоящие из границ и [лежащих за последними] неограниченных [участков], ограничивают и не ограничивают, те же, которые состоят [только] из неограниченного [пространства], будут являться неограниченными (курсив А. Ф. Лосева. –Г. Г.)³³.

Следовательно, во всем, что существует, мы должны обнаружить присутствие того и другого. Кажется, что это вполне соответствует и нашему обыденному опыту. Конечно, все, что нас окружает, изменчиво и множественно. Наши суждения, пытающиеся уловить что-либо из видимых вещей, неточны, наши познания далеки от ясности. Но все же трудно согласиться с Парменидом и признать их лишь ложью, а все вещи – призраками. Все же мы улавливаем какую-то определенность, какие-то относительно устойчивые формы. Поэтому мысль о единстве двух начал кажется вполне уместной. Но как возможно такое единство? Филолай обнаруживает здесь серьезную трудность. Вещи «неподобные, неединородные» не могут соединиться и создать нечто упорядоченное³⁴. Но предел и беспредельное именно таковы. Следовательно, должно существовать нечто их объединяющее, удерживающее вместе два разнородных элемента. Это удерживающее или скрепляющее начало Филолай называет гармонией.

В привычном нам употреблении слово «гармония» принадлежит к теории музыки и обозначает правильное сочетание тонов в созвучии. Взятое в более широком значении оно может работать как эстетическая категория, выражающая стройную согласованность частей в рамках упорядоченного целого. Заметим, что буквальное значения греческого слова *harmonia* – связь, скрепа³⁵. Пифагорейская философия сочетает все три значения, при этом исходит она, по-видимому, из теории музыки. Это понятие было затем воспринято Платоном и его многочисленными последователями. Учение о гармонии неотделимо от всякого рассуждения о порядке, структуре, организации частей в пределах целого. Поэтому я намерен рассмотреть некоторые детали пифагорейской теории музыки.

³³ [Лосев 1963, 266]. Я даю перевод, использованный Лосевым, поскольку он выглядит более прозрачным, чем перевод этого же места в книге: [Фрагменты]. Для сравнения приведу его здесь: «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были сложены из ограничивающих и безграничных [элементов]. Это явствует из того, что [наблюдается] в произведениях: те из них, что из ограничивающих, ограничивают, те, что из ограничивающих и безграничных, ограничивают и не ограничивают, а те, что из безграничных, окажутся безграничными» [Фрагменты, 441 \].

³⁴ См [Фрагменты, 442 \].

³⁵ Интересно, что слова «гармония» и «арматура» происходят от одного корня.

2.1. Пифагорейская теория музыки

Пифагорейцы строят свою музыкальную теорию на опытных фактах, которые, однако, оказываются лишь материалом для глубоких теоретических (прежде всего математических) исследований. Исходное наблюдение состоит, по-видимому, в том, что звуки (например звуки, извлекаемые с помощью музыкальных инструментов) имеют разную высоту³⁶. Например, зажимая натянутую струну в разных местах, мы можем делать ее звучание более высоким и более низким. Взяв два звука разной высоты, мы, по крайней мере теоретически, можем найти звук промежуточной высоты, т. е. выше более низкого, но ниже более высокого. Так можно сделать для любой пары различных по высоте звуков. Следовательно, можно представить себе непрерывную шкалу высот: любая пара звуков включает внутри себя бесконечный интервал звучаний. Хотя наше ухо не может уловить различия между звуками, достаточно близкими по высоте, но теоретически мы в состоянии вообразить, что звуки могут приближаться друг к другу по высоте сколь угодно близко, сохраняя, однако, различие. Таким образом, каждый звук есть точка, извлеченная из континуума различающихся по высоте звуков.

Такое представление уже указывает на соединение предела и беспредельного. Континуум звуков беспределен. Однако, извлекая отдельные звуки на музыкальном инструменте, мы находим на этом континууме определенные точки, выделяем в нем некоторые интервалы, т. е. задаем границы, пределы. Представим себе, например, восьмиструнную греческую лиру. Две крайние струны, издающие самый высокий и самый низкий для этого инструмента звук, как бы вычлениают определенный интервал из беспредельного множества звуков, неограниченного по высоте ни сверху, ни снизу. Однако заданный двумя струнами интервал также беспределен. Он хотя и ограничен сверху и снизу, но безгранично делим и содержит бесконечно много звуков. Другие струны лиры задают целую систему границ, устанавливая новые пределы, упорядочивая континуум звучаний. Рассмотрим подробнее, как осуществляется это упорядочение.

Приведем еще один эмпирический факт: существует интервал, такой, что разделяемые им звуки звучат как будто одинаково, несмотря на различие в высоте, а при одновременном звучании сливаются в один голос. Такое звучание называют по-латыни консонанс. Именно так настраивались две крайние струны восьмиструнной лиры, а потому и интервал получил впоследствии название *октава*.

В пределах октавы выделяется еще два консонансных интервала, получивших названия *квинта* и *кварта*. Разделяемые ими голоса также сливаются в один, но не так точно и совершенно, как в октаве. При этом квинта звучит все же более согласованно, чем кварта.

Три консонансных интервала определенным образом организуют звуковой континуум. Чтобы увидеть это, представим три голоса – обозначим их А, С, D. Пусть интервал между А и D составляет октаву, а между А и С – квинту. Все три голоса будут создавать консонанс. При этом оказывается (также эмпирический факт), что интервал между С и D составляет кварту. Оказывается, таким образом, что октава представляет собой сумму двух других консонансных интервалов. Взяв далее еще один звук – В – образующий с А кварту, мы установим в пределах октавы некоторую систему интервалов. Звук В отличается от D на квинту. Октава оказывается разделена на последовательность интервалов четырьмя голосами: А, В, С, D. Интервалы между этими голосами графически изображены на рис. 1.

Обратим внимание на интервал ВС. Он образует как бы недостающую часть, которую надо добавить к двум квартам, чтобы получилась октава. Он же составляет разницу между квартой и квинтой. Этот интервал называется *тон*. Хотя сам он не дает никакого созвучия, ему можно приписать весьма важную роль. Он составляет *меру* для всех музыкальных интервалов. Любой воспроизводимый в музыке интервал составлен из тонов (в некоторых случаях из полутонов).

³⁶ В рассмотрении музыкальной теории пифагорейцев я опираюсь на исследование: [Щетников 2012].

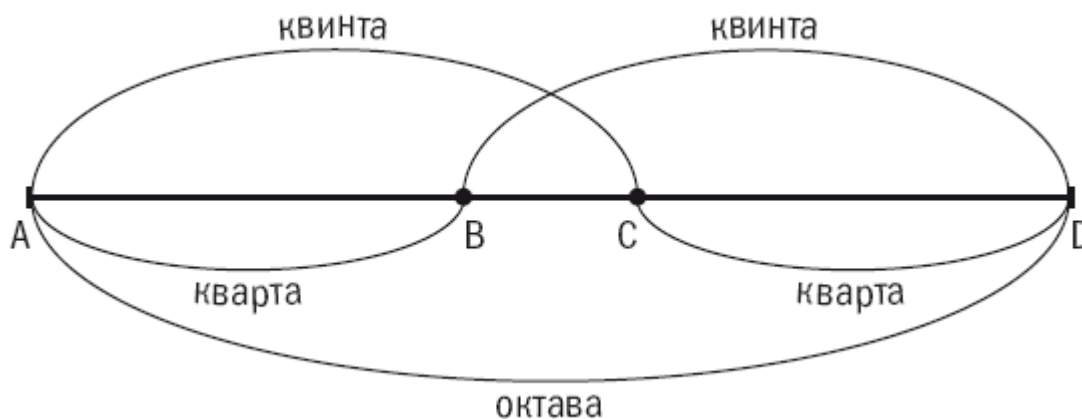


Рис. 1. Схема соотношений интервалов звука

Таким образом, в беспредельный континуум звуков внесены не только границы, но и внутренняя соразмерность. Возникает возможность точного числового соотношения интервалов. Более того, консонансные интервалы представлены как соразмерные части организованного целого. Однако эта организация еще не вполне прояснена. Слишком много в ней основывается на чувственном восприятии, на способности человека различать и соотносить звуки. Ясно, что эта способность у всех различна, а отношения, основанные на таком восприятии, не могут быть точными. Пифагорейцы постарались найти для своих исследований более надежную опору, что и привело к исследованию музыкальной гармонии.

Главным открытием пифагорейцев в теории музыки следует считать то, что они сумели свести звуковые интервалы к отношениям длин, т. е. весьма точно измеряемых величин. Эти отношения собственно и получили названия гармоний.

Сохраним те обозначения, которые мы только что использовали, только теперь буквами А, В, С, D будем обозначать не сами звуки, а длины струн, которые эти звуки производят. Пифагорейцам принадлежит следующее открытие.

Октава соответствует отношению 1:2, т. е., если звук D на октаву выше А, то струна D в два раза короче струны А.

Соответственно отношения длин струн А к В составляет 4:3 (кварта).

Отношение А к С составляет 3:2 (квинта).

Иными словами, каждый консонансный интервал определяется числовым отношением.

Присмотримся к этим

отношениям внимательнее. Чтобы лучше описать их свойства, разделим А на 12 равных частей. В таком случае двенадцатая часть А окажется единицей измерения, т. е. общей мерой для всех остальных струн. Легко видеть, что при измерении этой единицей $A=12$; $B=9$; $C=8$; $D=6$. Получается, что отношение С к D составляет 4:3, а отношение В к D – 3:2, что, как и следовало ожидать, соответствует кварте и квинте.

Легко видеть, кроме того, что один тон определяется отношением В к С, т. е. 9:8. Это значит, что можно строить и другие звуковые интервалы. Выбрав тон в качестве меры для интервала звучаний, можно подобрать требуемые отношения длин для любого интервала в пределах октавы. При этом всякий раз будет сохраняться соразмерность длин. Правда использовать двенадцатую часть А (самой длинной струны) в качестве общей меры уже не удастся. Всякий раз нужно будет выбирать другую единицу измерения. Тот факт, что именно для трех консонансных интервалов существует общая мера, как будто говорит об их особой природе.

Итак, консонансные звучания определяются числовыми пропорциями. Эти пропорции пифагорейцы и назвали гармониями, т. е. скрепами. Именно они, по мысли Филолая, скрепляют предел и беспредельное. В самом деле, с помощью числовых отношений структурируется беспредельность континуума звуков, вносится порядок, определенность, устойчивость в то, что поначалу предстает как неопределенное, неуловимое. Существование числовых отношений, в

свою очередь, определяется соизмеримостью, т. е. наличием общей меры. Величины, соответствующие звукам, измеряются одной и той же единицей, что и создает их особую связь друг с другом. Все они могут быть представлены как части, складывающиеся в некоторое целое: каждая из величин В, С или D составляет часть А, причем часть, соразмерную с целым³⁷.

2.2. Пифагорейская космология

Космология пифагорейцев построена на тех же основаниях, что и теория музыки. Впрочем, здесь, наряду с наблюдениями за движением светил, они прибегают и к весьма произвольным построениям, позволяющим им перенести на Космос те самые числовые гармонии, которые они открыли, исследуя музыку. Важно, что и в космологии речь идет о пределе и беспредельном и об их соединении с помощью числа.

Обратим внимание на два свидетельства о пифагорейской космологии. Утверждается, что Пифагор первым назвал Вселенную «космосом», имея в виду порядок, который ему присущ³⁸. Аристотель же описывает пифагорейское представление о космосе так:

Пифагорейцы также признавали существование пустоты и утверждали, что она проникает в Небо [=космос] из [окружающего] бесконечного (ἄπειρον), как если бы [Небо] вдыхало пневму и пустоту, которая разграничивает физические сущности (φύσεις), как если бы пустота была разделением и разграничением смежных [тел]. Прежде всего, это наблюдается в числах, так как пустота разграничивает [их, сообщая] им самобытность (φύσις) (Аристотель. Физика. Δ. 6. 213 b 22)³⁹.

Итак, Вселенная есть космос, т. е. некоторый порядок. Однако этот порядок существует наряду с неопределенностью, с беспредельностью, пустотой. Беспредельность и пустота не только объемлют космос, но и проникают внутрь него. Что означает проникновение пустоты внутрь порядка? Я думаю, это можно понять по аналогии с только что рассмотренной теорией музыки. Мы видели, что музыкальная гармония вносит упорядоченность в континуум звуков. Отдельные («точечные») звуки, ограничивающие интервалы и образующие консонанс, создают определенную структуру, порядок, определяемый числовыми отношениями. Однако эта структура, во-первых, объемлется неупорядоченным континуумом звуков, а во-вторых, наполнена им изнутри. Как бы мы ни ограничивали музыкальные интервалы, создавая упорядоченную звуковую структуру, между границами всегда будет оставаться континуум, бесконечная, неупорядоченная совокупность потенциальных звуков.

Таков, по-видимому, и космос. Он образован телами правильной геометрической формы, расположенными друг относительно друга в строгом порядке. Однако эти тела разделены пустотой. Между ними и внутри них остается пустота, нечто неопределенное, бесконечно делимое, неупорядоченное. Эта пустота разделена границами тел (подобно тому, как звуковой континуум разделен голосами, т. е. «точечными» звучаниями), а потому сам космос есть единство предела и беспредельного. Именно такое единство создает космос: из приведенного свидетельства Аристотеля это очень ясно видно. Порядок возможен лишь тогда, когда тела в

³⁷ Уместность разговора о целом и частях обнаружится, если мы будем рассматривать не четыре струны разной длины, а одну струну, которая пережимается в разных местах. Пережав А посередине, мы получим октаву, разделив точкой пережатия в отношении 3:1, заставим большую часть звучать в кварту с целым и т. д.

³⁸ Псевдо-Плутарх. Мнения философов. 2.1.

³⁹ Цит. по: [Фрагменты, 482]. В переводе В. П. Карпова этот фрагмент звучит несколько иначе: «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее [в себя] пустоту, которая разграничивает природные [вещи], как если бы пустота служила для отделения и различения смежных [предметов]. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу» (см.: Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 136).

космосе разделены пустотой. Только благодаря «впусканию» пустоты (неопределенности, континуума) в промежутки между телами эти тела разделены и, соответственно, определены. Точно также и голоса есть нечто различимое и определенно звучащее, благодаря разделяющим их интервалам. Вспомним, что Парменид, который не допустил никакого смешения предела и беспредельного и жестко отделил бытие от небытия, должен был признать бытие однородным и повсюду себе равным, т. е. внутренне неструктурированным, а значит, парадоксальным образом, неопределенным. Неожиданно получается, что неопределенность, понятая как беспредельность, неотделима от определенности и предела, более того, оказывается условием ясного понимания.

Космос, согласно пифагорейским представлениям, представляет собой сферу. За пределами этой сферы, как следует из только что приведенного свидетельства Аристотеля, – беспредельное, из которого в космос проникает пустота. В центре Космоса расположен огонь, или неподвижный

Очаг. Он излучает свет и составляет противоположность окружающей космос пустоте. Последняя в ряде источников характеризуется также как тьма⁴⁰ 41. Между этим центром и Космосом расположены еще девять концентрических сфер. Они вращаются вокруг Очага и несут каждая некоторое светило (планету). Расположение светил, если считать от Неба к центру, таково: Сатурн, Юпитер, Марс, Меркурий, Венера, Солнце, Луна. Далее, ближайшими к Очагу пифагорейцы полагали Землю, а также постулированную ими ненаблюдаемую Антисемлю. Наблюдать ее с Земли (в отличие от остальных движущихся в Космосе тел) невозможно, поскольку она движется с противоположной от Земли стороны¹¹.

Принципом организации Космоса выступает, как и в музыкальной теории, гармония. Расстояния между сферами находятся в тех же самых отношениях, которые связывают длины струн, звучащих в консонансе. Вот, что пишет об этом Александр Афродисийский:

А так как началом этой гармонии они считали число, то, естественно, и началом Неба и Вселенной они тоже полагали число. Так, например, расстояние от Земли до Солнца в два раза больше, чем расстояние до Луны, в три раза больше расстояния до Венеры и в четыре раза больше расстояния до Меркурия; также и для всех остальных [небесных тел] они принимали некоторое арифметическое отношение и потому полагали, что движению Неба присуща музыкальная гармония⁴².

Построив величины, связанные этими отношениями, мы легко убедимся, что они соответствуют октаве, квинте и кварте. Пифагорейцам принадлежит также идея о «музыке сфер». Вот еще одно свидетельство того же автора:

Полагая, что расстояния движущихся вокруг центра тел пропорциональны, что одни из них движутся быстрее, другие – медленней и что движущиеся медленней издают при движении низкий звук, а движущиеся быстрее – высокий, [они заключали, что] эти звуки относятся между собой так же, как расстояния, и потому образуют

⁴⁰ ю. Свет у пифагорейцев отождествляется с пределом, а тьма с беспредельным. Аристотель приводит десять пар противоположных начал, организующих космос согласно пифагорейскому учению: предел и беспредельное; нечет и чет; единое и множество; правое и левое; мужское и женское; покоящееся и движущееся; прямое и кривое; свет и тьма; хорошее и дурное; квадрат и прямоугольник. (Аристотель. *Метафизика*. А. 5. 986 а 13). и. Введение пифагорейцами этого невидимого космического тела Аристотель объясняет их пристрастием к числам. Полагая совершенным числом десятку, они считали, что Космос должен состоять непременно из десяти сферических тел. Аристотель, весьма критично настроенный к пифагорейцам, пишет по этому поводу, что они действуют «не ища теорий и объяснений, сообразных с наблюдаемыми фактами, а притягивая за уши наблюдаемые факты и пытаясь их подогнать под какие-то свои теории и воззрения»

⁴¹ (Аристотель. *О Небе*. 293 b i).

⁴² 12. См.: [Фрагменты, 468–469].

гармоническое звучание⁴³.

Таким образом, числовая гармония (т. е. пропорция), соединяя предел и беспредельное, создает организованное целое. Мы постигаем Космос именно как целое, сложенное из соразмерных частей. Беспредельное, как мы видели, необходимо для этой соразмерности, поскольку благодаря ему части отделимы друг от друга, и мы имеем дело именно с целым, а не с единым и простым. Последнее было бы непостижимо, поскольку в нем невозможна никакая организация, никакая соразмерность.

2.3. Пифагорейская математика

Близкие идеи мы находим в пифагорейских исследованиях по геометрии и арифметике.

На первой из названных наук мы не будем останавливаться подробно. Приведем лишь некоторые соображения, касающиеся греческой геометрии вообще, имея в виду, что пифагорейцы, по-видимому, создали ее значительную часть.

Ведущей идеей в геометрии является идея равенства фигур. Основной операцией здесь является наложение линий и/или фигур и их сопоставление. Важным результатом геометрического рассуждения становится *заполнение* одной линии или фигуры организованной совокупностью других.

Рассмотрим, например, задачу об удвоении квадрата, решение которой приведено в диалоге Платона «Менон».

Сама задача состоит в том, чтобы построить квадрат, вдвое больший данного. Решение сводится к демонстрации, что именно таким квадратом, будет квадрат, сторона которого равна диагонали исходного квадрата. Это видно из приводимого рисунка.

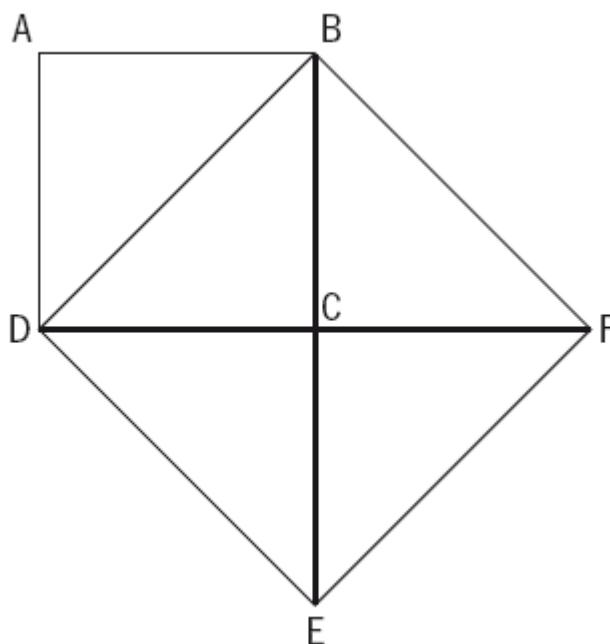


Рис. 2. Задача удвоения квадрата

Мы видим, что исходный квадрат – $ABCD$ – составлен из двух равных треугольников. Квадрат $DBFE$, построенный на диагонали исходного, составлен из четырех точно таких же треугольников. Поэтому он вдвое больше исходного.

Здесь мы видим общий метод решения задач: разделение некоторого целого на равные части и составление нового целого из тех же частей. При этом достигается возможность

⁴³ [Фрагменты, 468].

соизмерения двух целостностей. В приведенном примере прямоугольный треугольник, полученный при делении исходного квадрата диагональю, является общей мерой для двух квадратов. Сопоставление двух целых предметов достигается благодаря их составленности из соизмеримых частей, в конечном счете из многократно воспроизведенной части, являющейся общей мерой.

Однако не все оказывается так гладко. Пифагорейцам пришлось иметь дело с задачами, которые не решаются подобным способом. В таких задачах ни при каком разбиении на части одного целого не удастся составить из этих частей другое. Иными словами, существуют несоизмеримые величины. Таковы, например, сторона и диагональ квадрата. Мы не будем приводить здесь доказательства их несоизмеримости, но попробуем описать существо проблемы. Ясно, что диагональ больше стороны. При этом она не превышает сторону в целое число раз: удвоив сторону квадрата, мы получим величину, превышающую диагональ. Если взять теперь половину стороны, то окажется, что две половины, как мы знаем, меньше диагонали, тогда как три вторых стороны ее превышают. Разбив сторону на три равные части, мы получим, что $4/3$ стороны меньше диагонали, а $5/3$ – больше. Точно также $5/4$ стороны не достает для покрытия диагонали, $6/4$ – уже избыток. Такой же результат получится и при более дробных делениях. На какие бы равные части мы ни разделили сторону, нам никогда не удастся составить из этих частей диагональ, мы всякий раз будем получать либо недостаток, либо превышение. Впрочем, чем более мелкие части мы будем использовать, тем меньше будет разница между диагональю и составленных из этих частей отрезков. Поскольку линия делима до бесконечности, то можно достичь сколь угодно точного приближения, но точного равенства – никогда.

Несоизмеримость явно связана с бесконечной делимостью. Она не могла бы возникнуть, если бы существовал некий предел делению, если бы мы могли выявить некий атом⁴⁴, из которого были бы составлены все геометрические величины. Такой атом был бы универсальной мерой, и несоизмеримость была бы невозможна. Но такого атома нет, и, соответственно, нет общей меры для всех геометрических величин. При решении каждой задачи мы должны выбирать особую меру, сообразно ее условиям. Но, оказывается, что найти такую меру не всегда возможно.

В геометрии, таким образом, мы опять имеем дело с пределом и беспредельным. Фигуры и линии ограничены, т. е. имеют предел, но бесконечно делимы, следовательно, включают беспредельное. Точки, ограничивающие линии, и линии, ограничивающие фигуры, играют ту же роль, что отдельные голоса в музыке. Они разграничивают континуум, бесконечно делимую среду, вносят в нее структуру, определенность. Именно благодаря такому разграничению возникают соразмерные целостности, подобные тем, которые мы видели в задаче об удвоении квадрата. Но, как видим, в геометрии предел не всегда может совладать с беспредельным. «Прорываясь» в виде несоизмеримости, оно не позволяет нам достичь полной ясности при изучении геометрических фигур и величин.

Гораздо в большей степени удастся достичь ясности в арифметике. Здесь мы имеем как раз то, что отсутствовало в геометрии – общую меру. Все числа соизмеримы, поскольку составлены из единиц. В этом собственно и состоит определение числа. По Евклиду, число есть «множество, составленное из единиц» (Евклид. Начала. VII. Опр. 2). Если же пользоваться пифагорейскими источниками, то сходное по сути, хотя и несколько более сложное, определение дает Никомах из Герасы: «Число есть ограниченное множество, или собрание единиц, или поток составленного из единиц количества»⁴⁵. Единица не определяется никак. Она, в отличие от числа, неделима. Иными словами, в арифметике мы имеем ровно ту ситуацию, которую описывали выше. Этим арифметика принципиально отличается от геометрии. Впрочем, число также есть единство предела и беспредельного, но беспредельное проявляет себя здесь не через бесконечную делимость, а через неограниченное возрастание.

⁴⁴ *Atomos* по-гречески буквально значит «неделимый».

⁴⁵ [Никомах, юб].

Рассмотрим некоторые важные особенности пифагорейской арифметики, опираясь на только что цитированный источник – трактат Никомаха из Герасы. Прежде всего, заметим, что его автор настаивает на неравноправном положении наук, почитая арифметику более значимой, чем все остальные, и даже называя ее «матерью всех наук»⁴⁶. Аргументирует он это тем, что «с ее уничтожением уничтожаются все науки, сама же она не уничтожается вместе с ними». Ни геометрия, ни астрономия, ни музыка не могут изучаться без знания чисел. Числа же, упорядочивая и организуя все остальное, не зависят ни от чего. О числах при этом достигается наиболее ясное знание.

Начнем с классификации чисел. Единица, заметим, числом не является. Она есть начало всякого числа. Числа же, прежде всего, разделяются на четные и нечетные. Первые делятся на два равных, вторые же не могут быть разделены на два.

Четные числа, в свою очередь, разделяются на три вида: четно-четные, четно-нечетные, нечетно-четные. Определения этих видов таковы.

Четно-четные числа, по определению Никомаха, делятся на две равные части так, что получившиеся доли, в свою очередь, делятся пополам и это деление пополам можно продолжать до тех пор, пока не получится единица. Иными словами, речь идет о степенях двойки, т. е. числах 2, 4, 8, 16, 32, 64...

Четно-нечетное число таково, что его половины уже не делятся на два. Таковы, например, 6, 10, 14, 18, 22, 30. Этот вид четных чисел Никомах называет противоположным первому.

Наконец третий вид, который Никомах считает средним между двумя противоположностями – нечетно-четные числа – это числа, половины которых делятся пополам, и даже у некоторых половины половин делятся надвое, а у некоторых это деление можно продолжить и далее. Однако, в отличие от четно-четных чисел, это деление невозможно продолжить до единицы. Его конечным итогом всегда будет какое-то нечетное число (напомним, что единицу пифагорейцы числом не считали, а потому не считали ее нечетной). Таковы, например, числа 24, 28, 36, 40, 44.

Далее Никомах описывает свойства каждого из трех видов, чем мы здесь заниматься уже не будем. Заметим, что такая классификация четных чисел для современной математики не очень интересна, тогда как пифагорейцы явно придают ей большое значение. Чем же она важна? Я думаю, что некоторую подсказку мы получим, если посмотрим, как определяет эти виды чисел Евклид.

Четно-четное число есть четным числом измеримое четное число раз.

Четно-нечетное число есть четным числом измеримое нечетное число раз.

Нечетно-четное число есть нечетным числом измеримое четное число раз
(Евклид. Начала. VII. Опр. 8-10).

Получается, что речь здесь, как и при изучении геометрических фигур, идет об измеримости. На этот раз одно число оказывается мерой для других. Помимо того, что все числа измеримы единицей и, следовательно, соизмеримы, между числами определенного вида можно найти дополнительную соизмеримость, т. е. можно измерить их общей мерой, отличной от единицы. Измеримость же есть составленность целого из частей, более того, определенная организация частей, составляющих целое. У каждого из трех видов четных чисел эта организация разная.

Туже мысль можно увидеть и в классификации нечетных чисел. Здесь так же различаются три вида, причем так, что два из них противоположны, а третий – промежуточный. Числа первого из этих видов называются «первичными и несоставными», второго – вторичными и составными. Числа третьего вида Никомах определяет как «сами по себе вторичные и составные, но по отношению к другим – первичные и несоставные».

Первый из названных видов мы теперь называем простыми числами. Эти числа делятся лишь на себя и на единицу, т. е. измеримы лишь единицей.

⁴⁶ [Никомах, 104].

Числа второго вида, противоположного первому, «могут быть измерены другим числом, помимо единицы»⁴⁷. Это составные числа, т. е. нечетные числа, имеющие отличные от единицы делители. Таковы, например, 9, 15, 25.

Что касается третьего вида, то его описание у Никомаха весьма неясно и содержит явные логические неувязки. Например, он относит число 9 и ко второму, и к третьему виду.

Мы не будем, чтобы не затягивать наш рассказ, излагать все основы пифагорейской арифметики. Заметим лишь, что выявляемые в ней свойства чисел всегда будут определяться одной и той же указанной только что мыслью: очередное установленное свойство числа есть следствие некоторой организации частей внутри целого. При этом организация частей определяется их соразмерностью.

Обратим лишь еще раз внимание на различие четного и нечетного, принципиальное для всей пифагорейской арифметики.

Четные числа делимы на две равные части. Нечетные числа неделимы надвое «из-за присутствия единицы в середине»⁴⁸.

Что означает «присутствие единицы в середине» легко понять из графического изображения четного и нечетного числа:

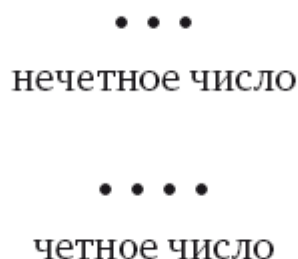


Рис. 3. Представление четных и нечетных чисел

Нечетное число имеет центр симметрии, а у четного в центре ничего нет. Эта пустота в центре делает четное число как бы неустойчивым, делимым и, как следствие, менее совершенным, чем нечетное. Нечетное число имеет начало, конец и середину и представляет собой замкнутое целое. Четному же числу свойственна разомкнутость. Оно как будто растекается в бесконечность. Во всяком случае, пифагорейцы полагали, что нечетному числу соответствует предел, а четному – беспредельное.

Обратим внимание, что и в этом случае все определяется организацией частей в пределах целого. Однако, говоря о числе, мы должны обратить внимание на другую пару понятий, более общих, чем часть и целое. Эти понятия – единство и множество. Число, как мы видели, было определено как множество, составленное из единиц. Такое множество, конечно, есть нечто целое, состоящее из частей. Но оно представляет собой предельный случай такого целого. В геометрии, космологии и музыке части были сложны и соразмерны. Здесь же они просты и неразличимы. Все сводится к многократному повторению одного и того же. При любой соразмерности мы имеем такое повторение. Но общая мера, воспроизводимая много раз в пределах целого, все же есть нечто сложное. Она также имеет собственное устройство. Число – идеальная модель целого, состоящего из соразмерных частей. Общая мера в нем предельно проста и уже не имеет никакой собственной организации. Всякая общая мера есть усложненная единица. Число, следовательно, лежит в основе всех других целостностей. Всякая организованная, упорядоченная сложность имеет в своей основе число. Оно являет эту сложность (сложенность) в самом чистом виде. Можно сказать и иначе: всякое целое,

⁴⁷ *iy.* [Никомах, 113].

⁴⁸ [Никомах юб].

состоящее из частей, есть, по своей сути, число, усложненное, обремененное какими-то дополнительными, нечисловыми характеристиками. Поэтому истинное знание всякого сущего представляет собой знание его числовой структуры. Поэтому арифметика есть главная наука, без которой невозможна никакая другая.

На примере пифагорейской арифметики мы далее попробуем уточнить, что такое ясное знание и каковы его условия. Мы уже не раз говорили о структурировании целого. Знание целого состоит в усмотрении организации его частей. Чтобы объяснить смысл такого усмотрения нам будут полезны дополнительные сведения о пифагорейской теории чисел.

Прежде всего заметим, что слово «усмотрение» имеет здесь буквальный смысл. Число для пифагорейцев имеет зримое выражение, оно всегда имеет явное графическое представление. Выше мы уже воспользовались одним из таких представлений, чтобы показать различие между нечетным и четным числом. Число как множество, составленное из единиц, всегда можно созерцать, видеть глазами, как целое, объединяющее свои части. Однако такое созерцание требует определенной работы. Рассмотрим, например, число 9, которое исходно представляет собой девять собранных вместе единиц. Выглядеть это может, например, так:

• • • • • • • • •

Пока что перед нами лишь собрание единиц, в котором мы не видим никакой особой структуры. Впрочем, можно сразу заметить, что перед нами число – нечетное, т. е. имеющее начало, середину и конец. Наше созерцание приобретает большую определенность. Мы уже выделили некоторую внутреннюю структуру.

Далее мы заметим, что выбранное нами число представляет собой трижды повторенную тройку:

• • • • • • • • •

В исходном целом обнаруживается дополнительная структура, обусловленная выделением других частей, из которых оно составлено. Чтобы сделать эту структуру более явной, запишем число в таком виде:

• • •
• • •
• • •

Такое число пифагорейцы называли квадратным. Ясно, что не только 9 обладает такой структурой, а всякое число, полученное умножением целого числа на себя. Мы и сейчас называем эти числа полными квадратами. Посмотрим на них еще внимательней. Для начала, не прибегая к графическому представлению, укажем одно интересное свойство полных квадратов:

$$4 = 2^2 = 1 + 3$$

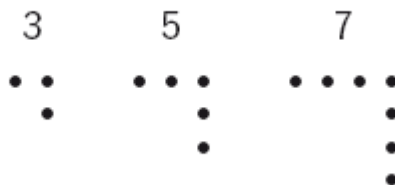
$$9 = 3^2 = 1 + 3 + 5$$

$$16 = 4^2 = 1 + 3 + 5 + 7$$

$$25 = 5^2 = 1 + 3 + 5 + 7 + 9$$

$$36 = 6^2 = 1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11$$

Обнаруживается интересная связь между квадратными и нечетными числами. Каждый квадрат есть сумма последовательных нечетных чисел. Пока что, впрочем, это остается лишь эмпирическим наблюдением. Доказательство этого свойства легко получается, если прибегнуть к пифагорейским «фигурным» числам. Заметим только, что всякое нечетное число представимо так:



Такое представление получило название «гномон».

Теперь мы можем легко убедиться, что прибавление 3 к 1 изображается как наложение соответствующего гномона на единицу, а каждое последующее прибавление нечетного числа к полному квадрату – наложение соответствующего гномона на этот квадрат. Это и есть требуемое доказательство. Оно в буквальном смысле очевидно, т. е. видно глазами, благодаря выявлению структуры квадратного числа. Последнее оказывается составленным из гномонов, т. е. из последовательных нечетных чисел.

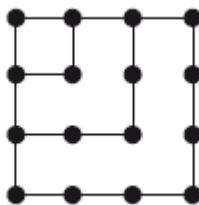


Рис. 4. Квадрат, составленный из гномонов

Попробуем сделать вывод из этого исследования. Наше понимание числа становится более богатым, знание более ясным. Если говорить о числе 9, с которого мы начинали, то в нем выделяется достаточно сложная структура. Оно предстает как целое, составленное разными способами из разных частей. На примере квадратных чисел мы можем видеть определенный ход познающей мысли. Углубление нашего знания происходит так, что от изначально неструктурированного (или малоструктурированного) целого, мы идем к большей детализации, деля понимание более определенным. Указанный ход мысли имеет три аспекта. Первый аспект – конструктивный. Рассуждая о свойствах чисел, мы конструируем эти числа, производим последовательные операции по определенным правилам, собирая целое из частей. Второй аспект – описательный, или «логосный». Каждое наше действие выражается в языке, обозначается словом. Наконец, третий аспект – созерцание, т. е. непосредственное видение целого, устроенного определенным образом. Этот последний аспект наиболее важен. Именно в таком усмотрении целого и состоит знание. В нем каждый шаг конструктивной процедуры получает свое окончательное обоснование. В противном случае конструирование было бы слепым, бесцельным. Кроме того, в целом, схваченном единым взглядом, оказываются запечатлены все шаги конструктивной процедуры. Целое, полученное в результате конструирования, как будто заранее предопределяет ее. Будучи более поздним в порядке возникновения, оно предшествует по сути. В самом деле, квадратное число, разделенное на гномоны, содержит в себе всю процедуру последовательного наложения. Точно также чертёж удвоенного квадрата, приведенный нами в разделе о геометрии, дает понимание всей

процедуры доказательства соответствующей теоремы.

Однако такое целостное усмотрение невозможно выразить в слове. Логосный аспект понимания неизбежно связан с конструктивным. Если мы попробуем выразить словами наше видение целого, то вынуждены будем последовательно описывать связь его частей, т. е. шаг за шагом воспроизводить конструктивную процедуру.

Контрольные вопросы к главе 2

1. Опишите в общем виде связь понятий предела, беспредельного и гармонии.
2. Как понятия предела, беспредельного и гармонии используются в пифагорейской теории музыки и в космологии?
3. Почему познаваемо только то, что сочетает в себе предел и беспредельное?
4. В чем состоит идея соизмеримости? Как проявляется она в геометрии?
5. Почему в пифагорейской науке число является образцом (моделью) всего сущего?

Глава 3 Атомизм

Атомизм, связанный с именами Левкиппа и Демокрита, также (как и учение пифагорейцев) предлагает своего рода альтернативу теории элеатов, в которой, напомним, бытие и небытие рассматривается как контрадикторная пара. В атомизме, как и у пифагорейцев, это противоположности контрарные, между ними предполагается нечто третье, представляющее собой их соединение. У пифагорейцев, как мы видели, такой парой противоположностей выступают предел и беспредельное, которые также можно интерпретировать как точку и континуум. Атомизм предлагает альтернативу этому взгляду на начала, в рамках которой возникает более «физичное» представление о реальности, по сравнению с математическим космосом пифагорейцев⁴⁹. Подобно многим своим предшественникам, они ищут исключительно «материальные начала» всего существующего, но в качестве таких начал полагают не какую-либо из стихий, а атомы (т. е. малые, невидимые и неделимые тела) и пустоту. Этот взгляд передает, например, следующее свидетельство Плутарха:

Что говорит Демокрит? Субстанции, беспредельные по числу, неделимые и не имеющие различий, кроме того, не воздействующие на других и не поддающиеся воздействию, носятся, рассеянные в пустоте. Когда же они приближаются друг к другу или наскакивают или зацепляются друг за друга, то из этих сборищ атомов одно кажется водой, другое – огнем, третье – растением, четвертое – человеком⁵⁰.

Таким образом, видимые вещи представляют собой нечто среднее, смешение или соединение двух противоположных начал: атомов и пустоты.

Вернемся, однако, к полемике атомистов с элеатами. Приведем, прежде всего, весьма яркое свидетельство Аристотеля:

Некоторые из древних думали, что сущее необходимо должно быть единым и неподвижным, потому что пустота есть не-сущее, а если нет отдельно существующей пустоты, то движение невозможно; с другой стороны, и множественности [вещей] не может быть, если нет того, что отделяет [предметы друг от друга]. Мысль, что Вселенная не непрерывна, а разделена на соприкасающиеся [предметы], совпадает, по

⁴⁹ Довольно подробное сопоставление пифагорейской и атомистической теорий сделано в книге: [Гайденко].

⁵⁰ Цит. по: [Гайденко, 67].

их мнению, с утверждением, что она не едина, а множественна и что имеется пустота. Ведь если Вселенная повсюду делима, то она уже не едина, а потому и не множественна, а есть [только] пустота. Утверждение же, что она где-то делима, а где-то нет, похоже на выдумку. Ведь до каких пор и почему одна часть целого такова, [т. е. неделима] и заполнена, а другая разделена? Далее, точно так же им приходится отрицать, что существует движение. Исходя из таких доводов, они, не обращая внимания на [показания] чувств, пренебрегая ими и полагая, что надо следовать [только] разуму, объявили Вселенную единой, неподвижной, а некоторые и бесконечной. Ведь [всякая] граница соприкасалась бы с пустотой. Вот так и по таким причинам некоторые высказывались об истине. В рассуждениях это, по-видимому, выходит складно, однако на деле подобные взгляды близки к безумию... Левкипп же полагал, что у него есть доводы, которые согласуются с чувственным восприятием и не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности существующего. В этом он согласился с [данными] явлений, а с теми, кто создал [учение] о едином, он пришел в согласие, говоря, что движение не может быть без пустоты, что пустота есть небытие и что ничто из существующего не есть небытие. Ведь подлинно сущее есть совершенно полное бытие. Но оно не едино, а [есть бесконечное] множество [частиц], невидимых из-за малости своих размеров. Они носятся в пустоте (ибо пустота существует) и, когда соединяются, вызывают возникновение, а когда разделяются – уничтожение (Аристотель. О возникновении и уничтожении. I. 8).

Стоит, для начала, обратить внимание на методологический ход, подмеченный Аристотелем в рассуждении Левкиппа. Он строит свою теорию так, чтобы она имела проверяемые следствия. Исходные теоретические положения – существование атомов и их движение в пустоте – говорят о вещах ненаблюдаемых. В этом смысле атомизм есть умозрительное построение, как и учение элеатов. Однако из атомистической концепции можно вывести такие заключения, которые подтверждаются опытом. Ничего подобного учение элеатов не позволяет. Сохраняя внутреннюю логику, оно находится в явном противоречии с наблюдениями, что и позволило Аристотелю дать этому учению столь резкую оценку.

Перейдем теперь к «онтологической» стороне дела. В этом кратком отрывке весьма точно представлено существо атомистической теории и ее связь с теорией элеатов. В последней, как мы видели, бытие однородно и неподвижно. Движущееся, изменяющееся и множественное – не существует. Атомисты же, сохраняя противоположность бытия и небытия, мыслят их как атомы и пустоту. Вспомним, что и пифагорейцы полагали пустоту присутствующей в космосе и разделяющей все существующее. Именно такое разделение создает неоднородность, а значит и мыслимую структуру. Согласно Левкиппу и Демокриту, пустота разделяет атомы, которые движутся в пустоте, и, соединяясь, образуют все вещи.

Другие источники указывают также, что атомы, по учению Демокрита, различаются по форме, например могут быть шарообразными, кубическими, пирамидальными и даже выгнутыми, вогнутыми, крючковатыми, якоревыми и т. д.⁵¹ Эти различия определяют различия свойств состоящих из них тел. Впрочем, они зависят еще от порядка соединения атомов, имеющих разную форму.

Атомы характеризуются как бытие, как нечто чуждое пустоте, т. е. небытию. Именно этим объясняется их неделимость. Атом, подобно парменидовскому бытию, внутренне однороден, в нем нет частей, которые можно было бы отделить друг от друга. Только присутствие в некотором целом пустоты обуславливает делимость его частей. Следовательно, благодаря пустоте существует множество, движение, возникновение и уничтожение.

Надо признать, что образ мира, предлагаемый атомистами, весьма мрачен: атомы, совершающие круговращение в пустоте⁵².

⁵¹ См.: [Гайденко, 68].

⁵² По свидетельству Диогена Лаэртского, это движение вихреобразно. См.: [Диоген Лаэртский, 343–348].

Демокрит дополняет эту картину жестким детерминизмом. Диоген Лаэртский передает такое его суждение: «Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее». Это, на первый взгляд, тривиальное утверждение имеет серьезные следствия. Прежде всего, оно связывает возникновение и уничтожение с причинной обусловленностью. Всему возникшему предшествует нечто, из чего оно появилось. Это «из» не может означать просто безразличный субстрат, подобный почве, из которой возникает растение. То, из чего появляется нечто, содержит всю полноту условий этого возникновения. Возникающее, в известном смысле, предсуществует в том, из чего оно возникает. В том, что возникает, не может появиться ничего, что не существовало бы прежде. В противном случае мы имели бы дело с возникновением из несуществующего. Иными словами, в мире не появляется ничего нового. Все, что есть сейчас, было всегда. А поскольку «ничто не разрушается в несуществующее», то все это также всегда будет. В контексте демокритовского атомизма это означает, что в вечно существующем космосе постоянно происходит перекомбинация одних и тех же неразрушимых и не возникающих атомов. При этом возникновение каждой новой комбинации строго обусловлено предыдущими⁵³. Заметим, что неразрушимость атома вытекает из его неделимости. Разрушение какого-либо тела обусловлено присутствием пустоты в нем, т. е. его сложностью и неоднородностью. Однородное и простое (т. е. не составленное из частей) не возникает и не уничтожается, а существует всегда.

Контрольные вопросы к главе 3

1. В чем атомисты расходятся с элеатами?
2. В чем сходство атомистической и пифагорейской онтологии?
3. Какой методологический принцип находит Аристотель у атомистов?
4. Каков смысл тезиса: «Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее»? Что из него следует?

Глава 4 Софисты и сократ

Сейчас мы должны рассмотреть историко-философский сюжет, развитие которого буквально вынудило философов повернуться от космоса к человеку, к основам его поведения и мышления. Этот сюжет связан с появлением в публичной сфере особого рода людей, известных как софисты или, иначе, учителя мудрости. Заметим, что их деятельность спровоцировала формирование как минимум двух систематических дисциплин: этики и логики. Об этом потребуется сказать еще несколько слов, хотя наше основное внимание будет сосредоточено на онтологических проблемах.

Появление софистов весьма естественно в той обстановке, которая складывалась в греческих полисах. Сама природа этого государственного устройства подразумевает свободное общение граждан. Равные между собой и свободные люди решают проблемы не принуждением и насилием, не властью авторитета или ссылкой на традицию. Они ищут решения в ходе публичной дискуссии, убеждая друг друга с помощью разумных доводов. Это важно и в дружеском общении, и при рассмотрении государственных дел, и в судебных разбирательствах. Поэтому весьма востребованным оказывается искусство говорить убедительно. Именно этому учили софисты. Сами они были признанными умельцами в деле убеждения и, по-видимому, умели доказывать все, что угодно. По крайней мере претендовали на это, а также на то, чтобы научить такому искусству любого желающего. Здесь-то и таилась опасность. Получалось, например, что владея софистическим искусством, человек может оправдать в суде любое преступление. Софисты и не скрывали этого. Они вполне признавали, что истинным можно считать то, что тебе выгодно в настоящий момент. Важно лишь умело убедить в этом других

⁵³ Ср. свидетельство об учении Демокрита у Диогена Лаэртского: «Все возникает по неизбежности: причина всякого возникновения – вихрь, и этот вихрь он называет неизбежностью» [*Диоген Лаэртский*, 34б].

или, по крайней мере, опровергнуть все доводы противников. В таком случае, любое злодеяние можно назвать полезным и добрым поступком, а любой порок добродетелью. Известный софист Протагор выразил эту мысль с помощью афоризма: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют». Смысл этого утверждения в том, что человек волен сам решать, что есть, а чего нет. Например, есть ли в рассматриваемом поступке добродетель или ее там нет. При желании можно, позорно бежав с поля боя, убедить всех, что это и есть настоящее мужество, унижить достойного человека и доказать, что в этом проявляется настоящая справедливость и т. д. Подобного рода взгляды, по-видимому, были не редки в греческих полисах в ту эпоху. Несколько таких персонажей выведено в диалогах Платона. Справедливости ради надо сказать, что это – не сами софисты, а их ученики, намеренные использовать полученные умения в жизни. Сами софисты предстают у Платона людьми весьма почтенными, вовсе не склонными разрушать общественную нравственность. Один из них – Горгий – даже сетует, что искусство красноречия, которому он учит, используется недостойно. При этом он не забывает добавить, что учитель не может отвечать за поведение своего ученика. Впрочем, само признание Горгия весьма показательно. Соглашаясь, что умение убедительно говорить можно использовать в дурных целях, он косвенно признает возможность обосновать все что угодно.

Удивительно то, что такая позиция вполне сочетается с описанным чуть ранее взглядом на мир. Вспомним высказывание Аристотеля о Гераклите. Если все течет, то ни одно суждение о предмете не может быть истинным. Парменид также полагает такие суждения заведомо ложными. Но коль скоро все временное – лишь небытие и о нем ничего нельзя сказать определенно, то почему бы не говорить о нем то, что хочется? А человеческие поступки есть, безусловно, нечто временное, т. е., по Пармениду, – небытие. Так этическая проблематика смыкается с онтологической. Требуется более пристальное внимание к временному и чувственно воспринимаемому, хотя бы для того, чтобы отстоять мораль от атаки софистов. Задача философа в этой ситуации уточняется. Вопрос состоит не только в том, как возможно знание вообще, но и в том, как возможно знание об изменчивых и воспринимаемых чувствами предметах. Ответ на этот вопрос должен иметь значимые космологические, этические и политические последствия. Он (вопрос) как бы распадается на три части: как возможно познание космоса, как возможна мораль и как возможна политика, т. е. свободное общение граждан в полисе, не разрушаемое софистическим релятивизмом.

Первая попытка ответить на вызов софистов была предпринята Сократом. Судя по разнообразным свидетельствам, он сам был весьма изощрен в искусстве спора и убеждения. Таким он, по крайней мере, предстает в диалогах Платона. Мы сейчас будем опираться именно на этот источник, хотя есть и другие свидетельства о жизни и философии Сократа. Платон был его близким учеником, и среди исследователей существует весьма распространенное убеждение, что в ряде своих диалогов он довольно точно воспроизвел речи Сократа⁵⁴. Сам Сократ ничего не писал, полагая, что философствовать можно только устно.

Беседы Сократа посвящены этическим и, иногда, политическим проблемам. Это смотрится вполне естественно, если вспомнить, что ему приходится иметь дело с софистами и их учениками. С одной стороны, весьма актуальной кажется задача обоснования нравственности. С другой стороны, Сократ – вовсе не моралист, наставляющий слушателей в правильной жизни. Он вообще никого не берет за уши, а, скорее, склонен говорить, что он и сам ничего не знает. Временами он проговаривается, что основная его задача – достичь ясности по поводу обсуждаемых понятий. Вот, например, слова, обращенные к софисту Горгию, объясняющему, что такое красноречие. Не удовлетворенный теми определениями, которые дал собеседник, Сократ говорит: «Мне кажется, я догадываюсь, о чем ты говоришь и что имеешь в виду, и все же спрошу тебя, как ты понимаешь это убеждение, порожаемое красноречием, и к

⁵⁴ Это диалоги «Ион», «Гиппий больший» и «Протагор», которые также называют сократическими. Полагают, что в других диалогах, написанных позднее, Платон вкладывает в уста Сократа собственные взгляды (см.: [Лосев 1990, 65]).

чему оно применимо.

Чего ради, однако, спрашивать тебя, а не высказываться самому, раз уж я и так догадываюсь? Не ради тебя, но ради нашего рассуждения: пусть оно идет так, чтобы его предмет сделался для нас как можно более ясным» (Платон. Горгий. 453 b-c). Иными словами, он следует за мудрецами прежних веков по крайней мере в одном: главный его интерес не в устройении практических дел, а в теории, т. е. в созерцании истины. При этом Сократ сосредоточивает внимание на проясняющем рассуждении. Истина может открыться только благодаря ему. Это – своего рода вызов ученикам софистов. Хорошее рассуждение не приводит к результату, выгодному для умелого спорщика, а ведет к ясному пониманию. То, что открывается в результате, есть независимая от рассуждающих истина. Она важна сама по себе.

Важно, что Сократ не может позволить себе позу знающего человека, обладающего готовым знанием. Знание вообще невозможно сообщать. К нему можно лишь общаться стремиться. Возможно, такое поведение обусловлено постоянным соседством софистов. Рядом с ними ни одно утверждение не может быть голословным. Необходимо быть аккуратным и убедительным, чтобы твои слова не оказались пустым звуком, не были опровергнуты с помощью софистического искусства. Потому и сам Сократ демонстрирует образцы весьма изощренного и вездливости рассуждения. Но дело здесь не только в стремлении застраховать себя от опровержений. Дело все в той же ясности. Голословное утверждение неясно. Суждение, высказанное о той или иной нравственной добродетели, требует проверки и обсуждения не столько для того, чтобы быть убедительным, сколько для того, чтобы быть понятным. При этом сам Сократ не выставляет себя понимающим. Он, напротив, буквально пристает к собеседникам с требованиями что-то объяснить. Задавая вопросы, он часто запутывает своих собеседников, однако, делает это не для того, чтобы их опровергнуть или над ними посмеяться, а лишь потому, что запутывается сам⁵⁵.

Предметом обсуждения довольно часто оказывается добродетель – либо добродетель вообще, либо одна из конкретных добродетелей. Сократ со своими собеседниками пытается ответить на вопросы типа: «Что есть мужество?», «Что есть справедливость?», «Что есть рассудительность?». Сам он не стремится дать ответ, а добивается его от других, но добивается как будто лишь для того, чтобы показать собеседнику его ошибку. Во всяком случае, любой ответ на исходный вопрос служит лишь поводом для долгого разбирательства, для опровержений, уточнений, примеров, контрпримеров и т. п. Иногда возникает впечатление, что никакое словесное определение не может быть удовлетворительным. Как бы ни определяли исследуемое понятие, всегда найдется к чему придраться. Возможно, так и есть на самом деле. Понимание истины не выражается в словах. Оно должно возникнуть в уме после долгой беседы. Смысл беседы Сократ определяет как рождение истины. Каждый из участников должен буквально родить понимание в собственном уме, должен добиться ясности сам, а не получить ее от другого. Истине научить невозможно. Можно лишь провоцировать человека, заставляя его думать, показывая неудовлетворительность его прежних мнений. Поэтому Сократ и настаивает на своем незнании. Ведь даже если он знает, другим от этого никакой пользы. Невозможно научить тому, что знаешь. Можно лишь помочь другому самостоятельно найти это знание. А для этого требуется совместный поиск истины, долгое прояснение или опровержение исходных мнений.

Интересен один поворот, время от времени возникающий в сократических диалогах. Одна из ошибок, которую Сократ обнаруживает у своих собеседников, состоит в том, что они пытаются привести частный случай вместо общего понимания. Например, Лахет – заглавный персонаж соответствующего диалога – отвечает на вопрос о мужестве так: «Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек» (Платон. Лахет. 190 e). Сократ тут же возражает, что мужественно можно вести себя и при отступлении. Более того, мужественным можно быть «не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах...».

⁵⁵ В диалоге «Менон», например, есть такое его высказывание: «Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других запутываю» (80 d).

Мужественен тот, кто «умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями» (Платон. Лахет. 191 d). Иными словами, речь идет о мужестве вообще, а не о его отдельных проявлениях. Но что значит говорить о мужестве вообще? Это значит искать нечто одно, присущее многим разным поступкам. Воин, остающийся в строю, государственный деятель, добивающийся справедливости вопреки желаниям могущественных противников, кормчий, ведущий корабль в шторм, – все они одинаково мужественны, хотя в остальном их дела не похожи друга на друга. Предмет исследования, таким образом, составляет само мужество, которое лишь проявляется во многих разных поступках, но не сводится к ним. Скорее наоборот, эти поступки понимаются нами как мужественные благодаря причастности к мужеству вообще. Такое же рассуждение может быть и по поводу справедливости, рассудительности, добродетели вообще. В последнем случае намечается некая иерархия исследуемых понятий. Мужество, справедливость и рассудительность суть добродетели, и это качество они имеют в силу причастности к добродетели как таковой. Последняя несводима ни к одной частной добродетели, но содержит всех их в себе. Сократ буквально утверждает, что мужество, справедливость и прочее суть части одного целого.

Завершая разговор о Сократе, обратим внимание еще на одно обстоятельство, неявно обнаруживаемое почти во всех сократических диалогах. Очень заметно оно и в только что цитированном нами диалоге «Лахет». Присмотримся к его сюжету. Завязка диалога состоит в том, что два немолодых и весьма уважаемых в городе человека – Лисимах и Мелесий – собрались побеседовать с двумя другими почтенными гражданами – Никием и Лахетом. Двое первых хотят совета в серьезном, сугубо практическом вопросе: стоит ли обучать своих юных сыновей гопплахии, т. е. искусству сражаться в тяжелом вооружении. Никий и Лахет выступают в роли экспертов, поскольку пользуются заслуженной славой бывалых воинов. Они, однако, не могут согласиться друг с другом. Никий настаивает на безусловной пользе гопплахии, а Лахет убежден в ее бесполезности. Все вместе обращаются за помощью к Сократу. Он же, вместо того, чтобы помочь людям решить их насущную проблему, вовлекает их в долгую беседу о том, что такое мужество вообще. Беседа быстро приобретает чисто теоретический характер и, похоже, теряет даже косвенное отношение к поставленному вопросу. Однако никто из собеседников не выражает ни малейшего недовольства. Их не возмущает ни тот факт, что об их практической проблеме никто больше не вспоминает, ни то, что и поставленный теоретический вопрос остается, по существу, без ответа. Сама беседа, судя по всему, представляется им достаточно ценной. Можно предположить, что мы имеем здесь дело с людьми, не обремененными нуждой и заботами, а напротив, с толком проводящими свой досуг. Это – свободные граждане, находящие в общении умных людей смысл больший, чем в решении практических проблем. Истина и ясное понимание важнее, чем жизненные трудности. Возможно, разобравшись в том, что такое мужество, они сами потом поймут, как воспитывать сыновей. Во всяком случае, происшедшая подмена обсуждаемого предмета ими принимается охотно. В этом отсутствии озабоченности, готовности к неспешному и бесполезному (по крайней мере, на первый взгляд) разговору просвечивает некое благородство, достоинство свободного человека. Даже если весь сюжет просто сочинен Платоном, он все равно весьма примечателен, поскольку показывает ценности, разделявшиеся этим обществом.

Контрольные вопросы к главе 4

1. В чем главная задача сократического диалога? Как эта задача решается?
2. Почему Сократ отказывается признать себя знающим?
3. Почему образ поведения Сократа следует признать поведением свободного человека?

Глава 5 Платон

Платон⁵⁶, о котором мы уже говорили в предыдущей главе, наверное, самый знаменитый ученик Сократа. Это неслучайно. След, который оставил этот человек в философии, да и вообще во всей мировой культуре, столь значителен, что мало кого из мыслителей, живших во все последующие эпохи, можно поставить рядом с ним. Достаточно сказать, что и в новейшее время было (и есть) немало таких, кто осознанно называет себя платоником, а с другой стороны, и таких, кто вступает с Платоном в ожесточенную полемику.

Заметим для начала, что Платон учился не только у Сократа. В разное время его учителями были и последователи Гераклита, и последователи Парменида, и пифагорейцы⁵⁷. В дальнейшем мы увидим тесную связь философии Платона с тремя названными направлениями. Однако влияние Сократа все же преобладает. Неслучайно именно Сократ является центральным персонажем большинства диалогов Платона. Он словно приписывает Сократу все свои мысли и все свои заслуги перед философией. Интересно, кстати, что произведения Платона, в отличие от всех более ранних и значительной части более поздних греческих философов, дошли до нас в удивительной сохранности. Мы имеем возможность работать с собственными текстами Платона, а не с краткими пересказами и отдельными цитатами. Эти тексты представляют собой прекрасно написанные произведения, являющиеся образцами не только философского размышления, но и литературного стиля. Сочетание, скажем прямо, нечастое в истории философии.

5.1. Платоновский диалог и «учение» об идеях. Предварительные замечания

Уместно все же начать разговор о Платоне с того, что было ранее сказано о Сократе. Я уже упоминал о жанре диалога – как наиболее адекватном для его стиля философствования. Почти все тексты Платона написаны именно так, хотя в поздних произведениях его верность жанру кажется формальностью. Речи Сократа становятся все более длинными, реплики собеседников – все более краткими, выражающими преимущественно согласие со сказанным. Тем не менее Платон, судя по всему, старается сохранить сократовское отношение к истине. Интересно свидетельство, которое он приводит в одном из своих личных писем. В нем он пытается доказать, что невозможно с помощью слов выразить имеющееся у тебя знание сущности предметов. Поэтому никого невозможно обучить, лишь пытаюсь рассказать или, тем более, написать то, что знаешь. Единственный способ научить кого-либо – помочь ему рассуждать самостоятельно «с помощью беззлобных вопросов и ответов» (Письмо 7. 344 b).

Получается, что Платон, подобно Сократу, не претендует на обладание истиной и не пытается возвещать ее. Даже если человек приобщен истинному бытию, он не может научить этому другого. Единственное, что он может, – спровоцировать собеседника на свое собственное размышление. Именно для этого нужен диалог. Именно в этом, если взглянуть на вещи шире, состоит цель всякого обучения. Конечно, одни люди знают больше других. Но истину каждый постигает самостоятельно. По-видимому, и сами диалоги Платона, если рассматривать их как законченные философские тексты, написаны с той же целью. Они не содержат законченного учения. Всякий диалог представляет собой вновь начинающееся рассуждение, в котором читатель не обнаружит откровения истины. Он сможет лишь начать движение вместе с участниками диалога, с тем чтобы продолжить путь самостоятельно. В дальнейшем мы уточним сказанное, разобрав некоторые фрагменты диалогов Платона. Сейчас же заметим, что при таком подходе едва ли возможна какая-либо законченная теория, которую можно было бы последовательно излагать в главе, посвященной Платону. Есть лишь определенные ходы мысли, которые можно воспроизводить и интерпретировать. Конечно, эти ходы мысли связаны друг с другом и образуют определенное единство. Однако единство это скорее угадывается, чем последовательно разворачивается в виде законченной теоретической конструкции.

⁵⁶ Он жил в Афинах в 427–347 гг. до н. э., по другим источникам – 429–347 гг. до н. э.

⁵⁷ См./Диоген Лаэртский, 137–166).

Попробуем теперь воспроизвести некоторые (надеюсь, наиболее существенные) из этих ходов мысли. Начать имеет смысл с того, что было уже сделано Сократом. Мы видели, что, рассуждая о человеческих добродетелях, Сократ стремится найти нечто такое, что можно было бы назвать «мужеством самим по себе», «справедливостью самой по себе» или даже просто «добродетелью самой по себе». Именно этот ход мысли подхватывает Платон, уточняя в разных своих диалогах значение этого «само по себе». Здесь обнаруживается несколько различных, хотя и связанных смыслов.

Вернемся к сократовскому рассуждению о добродетелях так, как его передает Платон. Говоря, например, о мужестве, мы ищем то, что присуще всякому мужественному поступку. Вспомним, что речь идет одновременно и о мужестве в бою, и о мужестве в морских опасностях, о мужестве, проявляемом в житейских невзгодах, и в государственных делах. Иными словами, речь идет о чем-то *одном, присущем многому*. Поэтому «мужество само по себе» есть *общее*, которое следует отличать от *множества единичных* проявлений. Но дело не только в том, что оно общее. Ведь мы называем каждый из этих единичных поступков мужественным. И называем мы его так именно из-за его причастности мужеству самому по себе. Следовательно, эта причастность и делает всякий мужественный поступок мужественным. Можно сказать, что мужество само по себе составляет *сущность* каждого такого поступка, т. е. определяет его *бытие мужественным*.

Продолжим наши наблюдения за отношением мужества самого по себе и определяемых им поступков. Поступки совершаются людьми. Они могут быть совершены или не совершены. Поэтому существование поступка зависит от человеческого произвола, а потому случайно. Иное дело мужество само по себе. Оно существует независимо от поступков. Человек может быть, а может не быть мужественным, но само мужество все равно остается. Не зависит оно и от произвола рассуждающего. Мы можем знать или не знать о нем, но оно пребывает таким, какое оно есть. Наше дело состоит лишь в том, чтобы ясно его увидеть. При этом мы можем полагать, что и всякий человек, совершающий мужественный поступок, каким-то образом созерцает это мужество само по себе и воспроизводит его в своем действии. Здесь уместна такая аналогия. Представим себе мастера, изготовляющего, например, ложе⁵⁸. Чтобы создать его из некоторого материала, как вещь воспринимаемую чувствами, он должен прежде знать, каково это ложе. Иными словами он должен иметь его перед своим умственным взором. Изготовление есть своего рода воспроизведение образца. В самом деле, невозможно сделать что-то определенное, не имея прежде проекта, т. е. ясного знания того, каким должен быть изготовляемый предмет. Нечто подобное можно думать и о совершении поступка. Мужественный человек уже имеет мужество в душе, он, в известном смысле, знает, что есть мужество. Поэтому всякий мужественный поступок также есть воспроизведение образца, чувственно воспринимаемая копия сущности, постигаемой и созерцаемой умом.

Обратим внимание на отмеченный только что аспект отношений мужественного поступка и мужества самого по себе. Первый воспринимается чувствами. Второе постигается умом. С этим связано и другое отличие. Человеческий поступок совершается во времени. Он включен в изменчивую и текучую человеческую жизнь, содержащую множество разных поступков. Эти поступки подчас неопределенны, о них трудно сказать, насколько они мужественны, справедливы или рассудительны. Мы даже не всегда понимаем, хороши они или плохи. Они сливаются в некий поток, в котором подчас затруднительно выделить нечто определенное. При этом мужество (или иная добродетель) проявляется в человеческом поведении непостоянно, мужественный в одном может проявить малодушие в другом. Иное дело – мужество само по себе. Оно не изменяется, оно не может стать чем-то иным, оно ясно отличимо от всего иного, т. е. от того, что мужеством не является. В отличие от совершающегося во времени человеческого действия мужество само по себе вечно.

Так Платон проводит различие, очень похожее на парменидовское различие бытия и небытия. Вечное, умопостигаемое, равное себе он противопоставляет временному,

⁵⁸ См., напр.: Платон. Государство. Кн. X. 596 b-597 d.

изменчивому (переходящему в нечто иное), чувственно воспринимаемому. Первое постигается ясно. Второе лишь смутно воспринимается. Первое, следуя Пармениду, Платон называет *бытием*. Про второе же он пишет, что бытием его назвать никак нельзя, и определяет его как *становящееся, возникающее и уничтожающееся*. Но все же это второе Платон, в отличие от Парменида, не называет *небытием*. В самом деле, в этом временном, воспринимаемом чувствами, изменчивом все же различимы черты бытия. В нем можно усмотреть нечто определенное, что мы называем мужественным, справедливым и т. д. Позже мы увидим, что Платон также рассматривает бытие и небытие как *контрарные*, а не *контрадикторные* понятия, хотя делает это совсем иначе, чем Демокрит. Человеческие поступки, о которых мы пока что говорили, представляют собой, как и все становящееся, нечто среднее, пребывающее *между бытием и небытием* и несущее в себе черты и того и другого.

Различение бытия и становления Платон проводит не только в отношении человеческих поступков. Оно распространено на все существующее. Все, что можно воспринимать чувствами, т. е. все, что может возникнуть и существовать во времени, получает свое бытие благодаря вечному образцу. Эти образцы Платон часто называет *идеями*. Логика проведенного рассуждения подталкивает к заключению, что всякая вещь, пребывающая во времени и воспринимаемая чувствами, коль скоро она вообще что-то собой представляет, т. е. обладает некими различимыми свойствами и в какой-то мере постижима, существует благодаря соответствующей идее. Познать вещь можно, лишь созерцая умом ее идею. Если нас интересует, *что есть эта вещь*, мы должны каким-то образом отвлечься от ее чувственного образа и пытаться узреть ее умопостигаемую сущность. Сократический диалог и представляет собой попытку перехода от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому. Платон тщательно продумывает возможности такого перехода и приходит в конечном счете к понятию об особой науке, которую он назвал *диалектикой*. Чуть позже мы рассмотрим ее подробнее, а сейчас нам нужно внимательнее присмотреться к понятию идеи.

На первый взгляд может показаться, что Платон придерживается некоего дуализма, разделяя весь мир на умопостигаемое и вечное, т. е. идеи, с одной стороны, и чувственно воспринимаемое и временное – с другой. Такое жесткое противопоставление мира идей и мира вещей при абсолютном доминировании первого над вторым на протяжении столетий рассматривают как суть платоновского учения. Однако это представляется крайним упрощением. Рассуждения об идеях в платоновских диалогах весьма неоднозначны и требуют внимательного рассмотрения. Попробуем воспроизвести их хотя бы отчасти.

Исходя из сказанного выше, можно указать три аспекта в платоновском понимании идей. Во-первых, идея подразумевает бытие, поскольку именно она неизменна (вечна) и умопостигаема. Она всегда есть то, что она есть, и не становится другим. Во-вторых, идея есть единство, противопоставляемое множественности чувственно воспринимаемого. Она есть общее, т. е. одно, присущее множеству и делающее это многое чем-то единым. Последнее можно понимать в двух смыслах: (1) идея создает единство класса сходных друг с другом вещей, которые, благодаря ей, называются одним именем (например мужественные поступки); (2) идея определяет единство самой вещи, которая, получая определенность, не распадается на множество бессвязных фрагментов, а являет нечто ясно воспринимаемое, идентифицируемое в качестве *этой вещи*. Из этого вытекает третий аспект: понятие об идее явно связано с понятием о *пределе*, которое мы обсуждали в предыдущих главах. Идея создает определенность в многообразии чувственно воспринимаемого, т. е. позволяет вычленивать в этом многообразии нечто ограниченное, постижимое умом. Иными словами, идея задает пределы вещи. Коль скоро все, воспринимаемое чувствами, представляет собой поток, изменчивое и ничем не ограниченное множество, то вещь, определенная идеей, сочетает в себе предел и беспредельное примерно в том же смысле, в каком об этом писал Филолай. Позже мы увидим, что связь между Платоном и пифагорейцами действительно весьма глубока.

Все три аспекта нуждаются в более подробном рассмотрении. Сам Платон предпринимает такое рассмотрение неоднократно, в разных своих текстах, но особенно тщательную разработку он дает каждому из них в диалогах «Софист», «Парменид» и «Филеб».

5.2. Бытие и небытие. Диалог «Софист»

Интересной особенностью диалога является то, что его центральный персонаж – некий чужеземец, прибывший в Афины из Элеи, т. е. с родины Парменида и Зенона. Этот философ, не названный по имени, предстает здесь как продолжатель элейской традиции, вынужденный, однако, в ходе рассуждения пересмотреть основные ее положения.

Вопрос, исходно интересующий участников диалога, состоит, впрочем, не в определении бытия. Они, как свидетельствует и само название, пытаются разобраться в том, кто такой софист. Мы не будем подробно отслеживать ход их дискуссии, однако обратим внимание на метод рассмотрения. Начав с весьма расплывчатой констатации, что софистика есть некое искусство, участники диалога разделяют этот *род* на два *вида*: искусство творческое и искусство приобретающее. Отнеся софистику ко второму из них, они вновь выделяют в этом понятии (которое теперь уже выступает как род) два более частных вида: обмен и искусство подчинения. На новом шаге вновь производится деление на два. В ходе этих делений все время как будто сужается место, в котором должна находиться софистика. Тем самым понимание предмета становится все более точным. В конечном счете появляется определение софистического искусства, как искусства охоты за богатыми юношами при помощи убеждения. Определением собственно является не последнее появившееся описание вида, а вся процедура, в ходе которой выявляются все возможные признаки исследуемого предмета. В диалоге предпринимается несколько попыток определения софиста, начинающихся с разных родов (Софист. 218 с-236 е). Однако итог всех этих обсуждений оказывается в конечном счете неудовлетворительным, поскольку неясны те понятия, которые входят в полученное определение. Софист определяется как мастер создавать призрачные подобия, как человек, не отличающий истину от лжи, а следовательно, бытие от небытия. Так, в результате участники диалога приходят к необходимости понять, что такое бытие и, соответственно, небытие.

Здесь оказывается невозможным пройти мимо рассуждения Парменида, к которому участники диалога относятся с большим почтением и даже называют его «отцом». Несмотря на это, его суждение о бытии и небытии они отвергают, находя, что жесткое разделение того и другого невозможно.

Прежде всего, обнаруживается исключительная трудность разговора о небытии. Оно лишено смысла, и о нем нельзя сказать определенно. Однако мы даем в речи какие-то характеристики небытия. Это значит, что мы нечто о нем мыслим. Поэтому оказывается, что небытие есть что-то, т. е. в каком-то смысле существует. В частности, при попытках охарактеризовать небытие мы обращаемся к числу. Например, говоря о «несуществующих вещах», используем множественное число, а называя его «лишенным смысла, необъяснимым, невыразимым» – единственное (Софист. 239 а). Но число мы относим к области бытия (Софист. 238 б). Это и ряд других соображений заставляет собеседников «подвергнуть испытанию учения нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует» (Софист. 241 d). Сделав такое заявление, собеседники приходят к необходимости обсуждать вопрос о небытии одновременно с вопросом о бытии. В этом обсуждении они принимают в качестве исходного допущения такое определение бытия:

Все, обладающее по своей природе способностью (*dynamis*) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – все это действительно существует (Софист. 247 е).

В самом деле, без такой способности бытие не смогло бы вообще соотноситься с чем-либо. С ним невозможно было бы входить в какое-либо общение, в частности, его невозможно было бы познавать. То, что не оказывает никакого воздействия и не подвергается никакому воздействию, никак себя не проявляет, и об этом нельзя и помыслить. Сказанное заставляет ввести в оборот категорию движения. Как выясняется, мы, вопреки Пармениду, не можем считать бытие покоящимся и чуждым всякому изменению. То, что подвержено

воздействию, должно меняться, ведь в противном случае непонятно, в чем это воздействие состоит. Интересно, что участники диалога связывают познаваемость со страданием, т. е. со способностью испытывать воздействие. Познание есть некое действие, следовательно, то, что познается, подвергается воздействию, страдает.

Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое (Софист. 248 е).

На первый взгляд этот аргумент выглядит странно. Получается, что познание, как испытываемое бытием воздействие, заставляет его меняться. Но тогда мы будем познавать не то, что есть, а то, что возникло в результате познания. Я думаю, что смысл этого рассуждения Платона раскрывается в связи с пифагорейскими представлениями о математическом познании. Мы обсудим это чуть позже. Доказывая далее, что бытие не может лишь покоиться, но должно быть причастно движению, Платон высказывает еще одно соображение:

И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое? (Софист. 249 а).

Последний аргумент звучит несколько декларативно, обратим, однако, внимание, что движение здесь связывается с жизнью и мышлением. Это мы также обсудим в дальнейшем.

Утверждая, что бытию присуще движение, мы, тем самым, признаем, что движение существует. Однако существует и покой. Нельзя признать существующее только движущимся.

Если мы, с другой стороны, признаем все несущимся и движущимся, то этим утверждением исключим тождественное из области существующего (Софист. 249 б).

Почему это недопустимо, мы уже обсуждали: мыслить можно то, что не становится постоянно иным, т. е. сохраняет тождество себе. А тождественное себе не может существовать без покоя (Софист. 249 с).

Рассуждая таким образом, участники диалога выявляют три категории или, как они говорят, рода: бытие, покой и движение. Два из них – покой и движение – противоположны, т. е. несовместимы друг с другом. Бытие же совместимо с каждым из них, однако не тождественно ни одному. В самом деле, если бы бытие было тождественно покою, не существовало бы движения, и наоборот. И здесь выясняется, что понимание указанных трех родов подразумевает их причастность еще двум. Эти два рода – тождественное и иное. С ними должны определенным образом сочетаться и бытие, и покой, и движение. Один аспект этого сочетания мы только что видели: покой причастен тождественному, а движение – иному. Но дело не только в этом. Каждый из трех названных ранее родов тождественен самому себе и отличен от двух других: бытие есть нечто иное, чем покой и т. д. Ясное понимание каждого рода подразумевает возможность идентифицировать его, отличая от любого другого. Поэтому каждый из них причастен и тождественному, и иному.

Итак, чтобы понять, что такое бытие, нам необходимо различить пять родов: бытие, покой, движение, тождественное, иное. Мы должны также понять, какие из них сочетаются друг с другом, а между какими невозможно никакое общение. Такое искусство различения и сочетания понятий Платон называет *диалектикой*, которую он уподобляет грамматике – искусству различения и сочетания букв.

Заметим теперь, что во всем проведенном рассуждении постоянно присутствовала еще одна мысль: мысль о небытии. В самом деле, коль скоро мы отличаем один род от другого, мы понимаем не только *что он есть*, но и *что он не есть*. Движение не есть покой и т. д. Быть чем-то одним значит не быть чем-либо другим. Следовательно, все, доступное пониманию, включает в себя как бытие, так и небытие. Этот вывод, как соглашаются участники диалога,

противоречит парменидовскому тезису о том, что бытие есть, а небытия нет. Оказывается, что в известном смысле можно также говорить, что небытие существует.

Этот вывод делается в диалоге «Софист» после рассмотрения пяти основных родов. Однако он справедлив и в отношении к другому проводимому здесь рассуждению – дихотомическому делению понятий при определении понятия софиста. Ведь такое деление также основано на акте отождествления и различения, т. е. подразумевает бытие определенного вида собой и его небытие чем-либо другим. Следовательно, сочетание бытия и небытия есть необходимое условие ясного понимания.

Здесь можно увидеть прямую аналогию с пифагорейской наукой. Мы видели, что постижимость вещей у пифагорейцев связывалась с присутствием пустоты, разделявшей части внутри структурированного целого. То, что у пифагорейцев имело характер физического разделения, в диалоге «Софист» перенесено в логическую сферу, стало *диалектическим* различием. Постижимым, структурированным целым предстает не физическое тело, а понятие, род, состоящий из видов, как своих частей. Неслучайно отношение общего и частного у Платона уподобляется отношению целого части. Например, справедливость, мужество, рассудительность рассматриваются как части добродетели⁵⁹. Виды включены в род как в целое, и их понимание осуществляется только в пределах целого, в частности, благодаря сопоставлению и противопоставлению с иными видами.

В конце главы о пифагорейцах мы сопоставили два способа понимания: последовательное конструирование предмета, сопровождаемое словесным описанием, и усмотрение его как целого, одновременное схватывание его структуры. Это относилось к физическим и математическим предметам, которые можно было воспринимать чувственно. Мы видели также, что подобное схватывание предполагало сочетание в предмете двух начал: предела и беспредельного, бытия и небытия. Платон, как мы только что видели, пытается распространить этот ход мысли на умопостигаемую сферу. Возникает вопрос: возможно ли и здесь различить два названных способа понимания? Легко увидеть, что аналог первого из них действительно присутствует. Все, с чем мы имели дело до сих пор, было словесным описанием родов и последовательным рассуждением об их отношениях. Иными словами, мы конструировали умопостигаемое целое, различая и связывая отдельные части. Понимание предмета осуществлялось в результате движения мысли. Можно сказать, что сложное целое, определяемое отношениями родов и видов, возникало у нас на глазах, в ходе обсуждения. Не это ли обстоятельство заставило участников диалога «Софист» полагать, что бытию присуще движение? Двигается не только воспринимаемое чувствами, но и постижимое умом, и постольку, поскольку мы постигаем его в ходе последовательного рассуждения. Для такого рассуждения необходима причастность к движению, иному и даже небытию. Это рассуждение, как мы только что отметили, выражается словесно. Но осуществимо ли неконструктивное знание целого? В рассмотренном диалоге едва ли можно найти ответ на этот вопрос. Единственное, что можно сейчас сказать, что такое знание, во-первых, невыразимо в словах, поскольку словесное описание неизбежно подразумевает последовательность, пошаговое движение. Во-вторых же, такое знание, по-видимому, все же чуждо движению и, схватывая весь предмет сразу, постигает его как неизменный, покоящийся. Речь о нем пойдет у нас далее, когда мы будем рассматривать платоновскую концепцию беспредпосылочного знания, развернутую в диалоге «Государство». Там же мы встретим определение диалектики, отличное от приведенного в диалоге «Софист».

5.3. Единое и многое. Диалог «Парменид»

Обратимся теперь к диалогу «Парменид». В нем беседу ведет уже сам Парменид. Трудно сказать, мог бы реальный прототип заглавного персонажа рассуждать подобным образом, однако основные подходы к теме единства и множества, развернутые в диалоге, действительно отталкиваются от элейской философии. Впрочем, начинается диалог с рассмотрения несколько

⁵⁹ См., напр.: Платон. Протагор. 329 а-330 с.

иного сюжета. Собеседники разбирают вопрос об идеях, пытаясь выяснить, справедливо ли считать, что идеи, как некие совершенные умопостигаемые сущности, существуют отдельно от единичных, воспринимаемых чувствами вещей. Эта часть диалога замечательна тем, что в ней сам Платон, устами своих персонажей, высказывает такие аргументы против «теории идей», которые впоследствии развивали многие критики платоновской философии. Можно выделить три указанных аргумента.

Первый основывается на допущении, что вещь «приобщается» к идее, благодаря тому, что идея находится в каждой из приобщенных ей вещей. Но как может в таком случае существовать идея? Она, будучи одной для множества вещей, окажется тогда разделенной между ними. В каждой прекрасной вещи, например, будет пребывать некоторая часть идеи прекрасного. Но единая идея не может разделиться на части, сохранив свою определенность. Тогда окажется, что вещи, приобщенные одной и той же идее, будут приобщены разному – той части идеи, которая в них оказалась. Но в таком случае и само понятие об идее, как о чем-то едином, определяющем многое, теряет смысл. Если же допустить, что одна и та же идея находится в каждой из многих вещей целиком, то получится, что одно и то же должно одновременно находиться в разном: «Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя» (Парменид. 131b).

Второй аргумент развивается из иного допущения: вещь подобна своей идее, как копия подобна образцу. Но если нечто единичное становится собой в силу подобия своей идее, то мы сразу получаем бесконечный ряд идей, поскольку «то, через причастность чему подобное становится подобным, не будет ли само идеей?» (Парменид. 132 e). Иными словами, сам факт подобия, как нечто единичное, возможен лишь благодаря подобию некоторой идее. То есть для осуществления связи между идеей и вещью нужна еще одна идея, а затем – еще одна, и т. д.

Третий аргумент против обособленного существования идей основан на том, что коль скоро идеи существуют отдельно от вещей, то и отношения между идеями существуют отдельно от соответствующих отношений между вещами. Одно дело, например, связь между идеями рабства и господства, а другое – связь конкретного раба и конкретного господина. В таком случае мы сами, будучи единичными существами, т. е. лишь подобиями некой идеи, можем вступать в отношения только с другими подобиями, а не с идеями. Все наши способности и добродетели также есть лишь подобия, а не идеи. Наше знание, например, не есть знание само по себе, т. е. совершенное знание или идея знания. Оно есть лишь подобие знания. Следуя предложенной логике, мы должны, однако, заключить, что наше знание может относиться лишь к подобиям, а не к идеям. Знание идей есть совершенное знание, которое само пребывает в мире идей. Но это значит, что идеи могут знать только боги, обладающие таким знанием. Для человека всякая связь с идеями исключена. Непонятно только, как в таком случае мы вообще можем хоть как-нибудь рассуждать об идеях. С другой стороны, оказывается, что боги со своим совершенным знанием ничего не могут знать о мире вещей. В частности, они не имеют знания о людях и, соответственно, никак не влияют на их жизнь.

Эти аргументы, высказанные самим Платоном, вскрывают действительные трудности «учения об идеях». Интересно, что сам Платон не дает в своих текстах прямого ответа на высказанные против его же теории возражения. Можно, однако, найти косвенный ответ, касающийся не столько самого представления об идеях, сколько возможных способов их понимания. К этому мы вернемся позже.

Важно то, что в диалоге «Парменид» участники разговора, несмотря на высказанные аргументы, вовсе не склонны отказаться от идей. Более того, они находят это невозможным. О человеке, решившем отказаться от идей, утверждается следующее: «...не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (Парменид. 135 c).

Получается, что, допустив существование идей, мы впадаем в непреодолимые трудности, а отказавшись от них, теряем способность мыслить. Выхода из этого тупика в диалоге, однако, не предлагается. Вместо этого Парменид обращается к своему собеседнику – юному Сократу, выступавшему в диалоге как основной проponent теории идей, – с предостережением братья

за столь сложные рассуждения, не имея достаточного искусства⁶⁰. Рассуждать об идеях и приближаться к их познанию можно лишь имея достаточный опыт. Вспомним, что в диалоге «Софист» шла речь об искусстве диалектики. Именно о нем, по-видимому, упоминается и здесь.

Все последующее содержание диалога представляет собой упражнение в этом искусстве. Собеседники как будто бы отказываются от обсуждения серьезных философских проблем, а занимаются демонстрацией техники рассуждений. В качестве своего рода учебного примера предлагается рассмотреть вопрос о единстве и множестве. Впрочем, обсуждение, разворачиваемое далее, едва ли остается простым упражнением. Это, без сомнения, очень важный философский текст.

Обратим прежде всего внимание на метод рассуждения. Парменид в диалоге описывает его так: «...что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности» (Парменид. 136 b-c). Иными словами, предлагается выдвигать различные гипотезы относительно исследуемых предметов, а затем делать из этих гипотез все возможные выводы. Именно состоятельность выводов позволяет судить о достоверности гипотез. Например, если из гипотезы, кажущейся вполне правдоподобной, следуют абсурдные заключения, то от нее следует отказаться.

Таким образом, Парменид предлагает Сократу поупражняться в определенном способе рассуждения. Ясно, что такой способ не может дать совершенного знания. Даже тогда, когда наши рассуждения точны и выводы вполне состоятельны, гипотезы останутся гипотезами. Предлагаемый метод позволяет получить лишь более или менее достоверное знание. Можно, однако, утверждать, что это – основной исследовательский метод Платона. Мы уже имели дело с его применением. Именно так рассуждает Платон в диалоге «Софист», выдвигая определенные предположения о бытии и небытии. Точно также действует он и в рассмотренной нами части диалога «Парменид», проверяя гипотезы о связи идей и вещей.

К обсуждению способов рассуждения у Платона мы еще вернемся. Теперь же мы обратимся к теме единства и множества. Этот наш экскурс не будет содержать подробного изложения и комментирования всех тех рассуждений, которые предлагает по этому поводу Платон. Для этого нет необходимости, поскольку существует достаточно комментариев к этой части диалога⁶¹. Мы попробуем лишь наметить общий ход рассуждения и выделить те выводы, которые чаще других использовались затем в философии.

Итак, приступая к разговору о единстве и множестве, который, как мы видели, начат лишь в качестве упражнения, они, прежде всего, вводят исходное предположение. Оно состоит в том, что единое едино, т. е. представляет собой, на первый взгляд, пустую тавтологию. Из этого предположения, однако, вытекают удивительные следствия. Если единое едино, то оно не есть многое и любая множественность ему чужда. Следовательно, оно не есть целое. Ведь целое состоит из частей, т. е. включает некое множество. Единое же, не имея частей, не имеет, соответственно, ни начала, ни конца, ни середины (ведь это же части!). Поэтому единое вообще не имеет никакой геометрической формы. Раз так, то оно не занимает никакого места. Ни имея нигде места, оно не может ни появляться, ни исчезать где-либо. Ему не свойственно никакое движение, вообще никакое изменение.

Все эти рассуждения во многом совпадают с элейским рассуждением о бытии. Однако дальнейшие выводы, которые делают участники диалога, идут гораздо дальше. Они обнаруживают, что единое не может быть иным. Но поскольку отличным от чего-либо всегда будет иное, то единое ни от чего не отлично. При этом, однако, оно ничему не тождественно, в

⁶⁰ «Это объясняется тем, Сократ, – сказал Парменид, – что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея» (Парменид. 135 b).

⁶¹ Обстоятельный анализ представлен, например, в книге: [Гайденок, 100-179].

том числе самому себе. Последнее утверждение обосновывается так: «...если единое будет тождественно самому себе, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым» (Парменид. 139 d). Этот не очень внятный пассаж П. Гайденко предлагает понимать следующим образом. Тождество есть некое отношение и, следовательно, предполагает два члена, соотносимых друг с другом. Получается поэтому, что тождество подразумевает некую множественность. Единое, чуждое всякой множественности, чуждо и тождества вообще. Собственно этот вывод и делают участники диалога, установив невозможность тождества единого чему-либо.

Оказывается, следовательно, что единое ни от чего не отлично и ничему не тождественно. Ясно уже, что мы имеем дело с каким-то странным понятием, с тем, что вообще едва ли возможно мыслить. Дальнейшее обсуждение подтверждает эту догадку.

В самом деле, единое не вступает ни в какие отношения. Значит, оно не может быть ни старше, ни моложе, ни равно по возрасту с чем-либо, в том числе и с самим собой. Из этого следует, что единое не существует во времени, поскольку существующее во времени обязательно вступает в отношения такого рода. О нем приходится сказать, что оно не было, не есть сейчас и не будет: «...если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настает и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии» (Парменид. 141 e). Не значит ли это, что единого не существует вовсе? А раз так, то и разговор о нем теряет смысл: «.. нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его» (Парменид. 142 a).

Этим категоричным заявлением участники диалога завершают свой разговор о едином, понятом только как единое. Они как будто подводят некий промежуточный итог, состоящий в том, что дальнейшее обсуждение этого предмета совершенно бессмысленно.

Думаю, будет справедливо заключение, что здесь продолжается та полемика с элеатами, которую начали пифагорейцы и подхватил сам Платон в диалоге «Софист». Невозможно помыслить бытие в отрыве от небытия. Также невозможно мыслить и единое просто как единое, в отрыве от всякой множественности. Естественно ожидать, что подлинным предметом мысли должно быть именно целое, т. е. такое единое, в котором соединены многие части. К разговору о нем и обращаются участники диалога, сделав все возможные выводы о едином самом по себе. Однако прежде чем мы последуем за ними, я хотел бы сделать еще одно замечание.

Платон приводит своих персонажей к мысли о том, что единое не существует, довольно странным путем – демонстрируя его непричастность времени. Однако в других диалогах это обстоятельство вовсе не служит поводом отрицать существование чего-либо. Более того, утверждается, что истинно сущее чуждо времени, в отличие от того, что возникает и уничтожается и, следовательно, не существует в полном смысле слова. Для доказательства тезиса «единое не существует» можно было бы найти и другие аргументы. Собственно Платон делает это, хотя и не напрямую, буквально в следующих строках своего диалога. Он показывает, что, если единое существует, то оно уже не есть единое в собственном смысле, а причастно множественности. Можно, я думаю, высказать предположение, что Платон хочет как-то дезавуировать выводы, сделанные в диалоге. Для этого, на мой взгляд, есть два повода. Один состоит в несовершенстве метода, которым пользуются участники диалога. Мы подробнее поговорим об этом позже. Другой повод – желание оставить у читателя впечатление, что предмет обсуждения, т. е. единое само по себе, не столь уж пуст и бессмыслен, как заключают участники диалога. В дальнейшем нам придется признать, что хотя мы и в самом деле сталкиваемся с чем-то неизменным и немислимым, однако без этого чего-то невозможно никакое именование и никакая мысль.

Теперь давайте проследим за дальнейшим обсуждением темы единства и множества. Оставив тезис «единое едино», собеседники принимают иное предположение: «единое существует». Из этого допущения мы получаем совершенно иные выводы. Существующее единое, как выясняется, причастно множеству. Иными словами, оно не просто единое, а целое, т. е. нечто объединяющее множество частей. Тот факт, что существующее единое состоит из частей, обосновывается попросту тем, что к нему должны одновременно относиться как бытие,

так и единое. Эти два составляют его разные части, поскольку они не тождественны друг другу. В самом деле, единое и бытие не могут быть одним и тем же. Ведь если единое тождественно бытию, то выражения «единое едино» и «единое существует» означают одно и то же. Мы же рассматриваем их как разные допущения. Тем более мы только что убедились, что единое, которое только едино, вообще не существует.

Итак, существующее единое есть целое, состоящее из частей. Относительно каждой из этих частей сразу же делается вывод, что она также едина и также существует. Единое, входящее в состав существующего единого, не может «оставаться без бытия», а бытие – без единого. Этот вывод кажется вполне естественным. В самом деле, кажется абсурдным утверждать, что нечто существующее состоит из несуществующих частей, или, что нечто целое состоит из частей, лишенных целостности. Однако этот естественный вывод порождает множество парадоксов. В конечном счете допущение «единое существует» оказывается ничем не лучше допущения «единое едино». Рассуждение о нем также постоянно заходит в тупик. Собеседники то и дело принуждены приписывать своему предмету взаимоисключающие признаки.

Прежде всего, собеседники обнаруживают беспредельность существующего единого. В самом деле, каждая его часть едина и существует. То есть она, подобно целому, включает и единое, и бытие, т. е. также состоит из двух частей. Но по поводу каждой из этих частей необходимо сказать то же самое. Процедуру деления можно продолжать до бесконечности. Иными словами, допущение «единое существует» приводит к заключению, что существует также и беспредельное множество. Причем существует, т. е. причастна бытию, каждая часть этого множества.

Далее собеседники обнаруживают, что существующее единое с необходимостью порождает число. Их рассуждение при этом таково. Бытие и единое, будучи различны, обладают этим свойством (отличаться от другого) не в силу своей собственной природы, а благодаря причастности иному. Следовательно, чтобы мыслить различие этих двух (единое и бытие) мы должны ввести в рассуждение нечто третье, а именно иное. Так перед нами возникает начало числового ряда. Каждая из рассматриваемых идей есть нечто одно. Далее, мы можем брать их попарно: единое и бытие, единое и иное, бытие и иное. Так получается двойка. Обратим внимание на этот ход мысли. Почему участники диалога не попытались дедуцировать двойку раньше, ограничившись указанием, что бытие и единое, различаясь, образуют пары? По-видимому, потому что для представления о двух недостаточно одной единственной пары. Два есть то, что присуще многим парам.

Вспомнив теперь, что каждый член найденных пар есть нечто одно, мы можем добавить это одно к любой из пар, не включающих его, образовав таким образом тройку и, соответственно, число три. Теперь уже возможно выстраивание последующего числового ряда, описание операций сложения и умножения, введение понятий четного и нечетного. В итоге, вместе с понятием числа мы вновь получаем бесконечное множество, на этот раз как бесконечную последовательность чисел. Последнее есть «бесконечная множественность существующего», поскольку существование любого числа необходимо (Парменид. 144 а).

Итак, из одного единственного допущения «единое существует» мы двумя разными способами получили вывод, что существует бесконечное множество. Из этого следует важный вывод для бытия. Оно должно быть присуще каждому элементу этой бесконечной множественности, т. е. само раздроблено на бесконечное множество частей. Но точно также раздроблено и единое, присутствуя в каждой части бытия. Получается, следовательно, что единое перестает быть целым, а значит и единым⁶². Участники диалога подводят промежуточный итог своего рассуждения так: «...существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное» (Парменид. 145 а).

Заметим, что ограниченность вытекает здесь из целостности. Ведь из самого понятия

⁶² Заметим, что этот аргумент схож с одним из доводов против учения об идеях, приводимых в первой части диалога.

целого следует, что оно охватывает свои части и, следовательно, ограничивает их (Парменид. 144 е).

Следующий сюжет, рассмотренный в диалоге, представляет собой анализ понятия целого. Здесь также не обходится без парадоксов.

С одной стороны, единое, понятое как целое, – «это и есть все его части: не более и не менее как все» (Парменид. 145 с). Но если части составляют целое и охватываются им, то целое есть то же самое, что все части взятые вместе. Таким образом, единое (понятое как целое) пребывает в себе самом. Посмотрим теперь на это с другой стороны. Целое не находится в одной своей части или в некоторых частях. Нет такой части, в которой содержалось бы всё целое. Но раз оно не находится ни в одной из своих частей, то оно не находится и во всех. Поскольку же части составляют целое, то оно не находится в себе самом. Однако так как оно существует, то должно же где-то находиться. Следовательно, оно находится в чем-то другом.

Итак получается, что единое и находится, и не находится в себе самом, находится в себе и в другом. Но этой констатацией дело не ограничивается. То, что находится в себе, никуда не выходит и всегда остается в том же самом (Парменид. 145 е). Иными словами оно всегда покоится.

То, что находится в ином, чем оно само, напротив, всегда движется.

«Итак, – подытоживают собеседники эту часть рассуждения, – всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно всегда и двигаться, и покоиться» (Парменид. 146 а).

Заметим, однако, что в диалоге дается намек на разрешение этого парадокса: «...поскольку единое – это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей – в самом себе» (Парменид. 145 е).

По поводу этого заключения уместно некоторое отступление. Представляется, что речь здесь идет о разных видах целостности. В одном случае у нас получается, что целое пребывает в себе самом, покоится и при этом представляет собой совокупность частей. Что это значит? Вспомним, что мы уже встречались с таким типом целостности, когда обсуждали пифагорейскую науку. Все сказанное следует отнести к числу, а вслед за ним к различным, измеримым единой мерой предметам, изучаемым в геометрии, астрономии, музыке. Единство такого целого представляет собой составленность из частей, которые могут быть поняты сами по себе, независимо от целого. В рассмотренных нами (в главе о пифагорейцах) примерах это единство определялось соразмерностью или гармонией.

Обратимся теперь ко второму случаю. Как может единое находиться в другом и что значит рассматривать его как целое, а не совокупность частей? Это значит, возможно, что части, составляющие целое, приведены в единство чем-то, что существует помимо них. Их пребывание вместе, более того, само их существование, определяется не ими, а иным. Рассмотрим, например, строительство дома. В ходе его возникает целостность, состоящая из кирпичей, балок, кровельного железа и т. п. Но их единство, т. е. замысел дома, его проект, находится вне их, в уме строителя. Вся целостность при этом пребывает в становлении. Она движется к завершенности, к достижению того единства, которое пока существует только в уме.

Вернемся, однако, к разговору о едином и многом. Мы не будем воспроизводить далее все детали проводимого в диалоге рассуждения. Заметим лишь, что другие свойства, которые участники разговора находят у существующего единого, также парадоксальны. В частности, выясняется, что будучи тождественно не-единому, «должно быть тождественным самому себе и отличным от самого себя и точно так же тождественным другому и отличным от него» (Парменид. 146 а-147 б). Далее обнаруживается, что единое и равно себе, и больше самого себя, и меньше самого себя (Парменид. 150 с-е). Затем устанавливается, что единое причастно времени, а потому увеличивается или уменьшается, соединяется или разъединяется. Однако на следующем витке разговора его участники приходят к мысли, что все это для единого невозможно, и что оно не увеличивается и не уменьшается, не соединяется и не разъединяется.

Мы перечислили здесь еще не все взаимоисключающие предикаты, которые приписываются единому в ходе обсуждения. Дело тут, по-видимому, не в странности предмета. Собственно, все рассуждения, которые до сих пор проводились, представляют собой постоянное блуждание мысли по каким-то тупикам. Чем же вызвано такое блуждание? Мы

вернемся к этому вопросу чуть позже, а пока остановимся еще на некоторых рассуждениях, предпринятых Парменидом и его собеседниками.

Оставшаяся часть диалога посвящена разговору об ином, или о многом. Здесь также делаются выводы из различных допущений, касающихся либо иного в его отношении с единым, либо иного самого по себе. Мы остановимся на двух таких допущениях.

Одно из них, собственно, совпадает с только что рассмотренным: мы по-прежнему считаем, что единое существует, но исследуем теперь не его, а другое, т. е. многое. Интересно, что выводы, сделанные о нем, практически совпадают с выводами о существующем едином. Оно также есть целое, состоящее из частей. Необходимость для многого иметь части обосновывается тем, что в противном случае оно было бы «всецело единым», т. е. тем единым, которое уже обсуждалось и которое, как выяснилось, не существует. Но коль скоро оно состоит из частей, оно уже целое, т. е. многое причастное единому. В противном случае оно не могло бы существовать. То множество, в котором нет единого, не состоит из отделимых друг от друга частей. Ведь каждая такая часть есть нечто одно, единое. Если бы единое в множестве не присутствовало, то, мысленно отделив любую его часть, мы вновь получали бы множество. То есть никаких частей не было бы вообще. Получается, следовательно, что всякое единое, коль скоро оно существует, непременно будет и многим, а всякое многое – единым. И то и другое есть целое, состоящее из частей. Это сочетание единого и многого во всем существующем и мыслимом аналогично сочетанию бытия и небытия, необходимость которого была обнаружена в диалоге «Софист». Мы вновь возвращаемся к открытию, сделанному еще пифагорейцами: определенность и познаваемость предполагает сочетание противоположных начал. Именно их соединение образует структурированное целое, в котором есть что познавать.

В этом контексте весьма значимо другое допущение, которое рассматривается в диалоге. Оно состоит в том, что единого не существует. Предлагается рассмотреть, чем же тогда будет иное. Интересно, что здесь перед нами разворачивается рассуждение, уже проведенное ранее, при доказательстве того, что во всяком множестве присутствует единое (Парменид. 164 е слл.). Вывод относительно иного состоит здесь в том, что если не существует единого, то не существует и иное. В самом деле, иное является иным по отношению к чему-то. Поскольку единого не существует, то оно может быть иным только по отношению к самому себе. Далее уточняется, что это значит. Иное представляет собой множество, не состоящее из единиц, т. е. их обособленных и отделимых друг от друга частей. Оно состоит из множеств, иных по отношению друг к другу. Всякая часть, кажущаяся самой малой, раздробляется на еще меньшие. Иными словами, иное количественно беспредельно. Оно выглядит как множество скоплений, каждое из которых только кажется одним, но всегда оказывается многим. Если мы попытаемся найти мельчайшее из них, то оно будет лишь казаться мельчайшим, на деле же окажется многим и великим.

При рассмотрении иного в таком случае невозможно достичь никакой определенности. Все будет лишь казаться. Нечто будет казаться равным, но никакого равенства не будет, поскольку сравнивать можно лишь фиксированные, ясно выделяемые предметы. Нечто будет казаться имеющим начало, середину и конец, но при внимательном рассмотрении все это исчезнет, поскольку прежде всякого начала обнаружится иное начало, после всякого конца – иной конец. Иными словами здесь рисуется образ бесконечного распада, текучести, неопределенности, в которой ни на чем нельзя остановиться, ничего не остается самим собой. Это собственно и значит быть иным по отношению к себе.

В конечном счете собеседники соглашались, что «если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое». Более того, «если единое не существует, то ничего не существует» (Парменид. 166 b).

Попробуем подвести некоторый итог. В диалоге выявляются как бы две крайности: единое-в-себе, рассматриваемое помимо всякого отношения к иному и к многому, и иное, рассмотренное помимо отношения к единому. И то и другое признано невысказанным и несуществующим. Мысль может остановиться лишь на существующем едином и существующем многом. В обоих случаях речь идет о взаимополагании единства и множества, результатом которого является целое, состоящее из частей. Но теперь нам нужно вернуться к поставленному ранее вопросу: почему, рассуждая об этом целом, мы также постоянно

оказываемся в тупике?

Вспомним, что не только разговор о существующем едином вовлек мысль участников диалога в такие трудности. Точно так же запутались они ранее, пытаясь рассуждать об идеях. Вспомним еще, что, приступая к разговору о едином и многом, они вовсе не собирались открывать истину и вообще не планировали достичь каких-либо значимых философских результатов. Цель была совершенно иной: поупражняться в рассуждении. Конечно, дальнейшая беседа имеет все же серьезный философский смысл, и многие выводы, полученные о едином и многом, ценны сами по себе. Однако важно здесь и другое. Платон, с помощью своих персонажей, демонстрирует нам метод рассуждения. Это действительно упражнение или, возможно, испытание наших мыслительных способностей. Под последними я разумею не персональные способности читателя, автора или персонажа диалога, а человеческую способность рассуждать вообще. А эта способность ограничена рамками определенного подхода. Состоит он, как мы видели, в том, чтобы выдвигать определенные предпосылки, а затем получать возможные выводы. Понятно, что в предпосылках всегда присутствует некий произвол. Мы выдвигаем их, опираясь на не вполне продуманные, неточные мнения. Рассуждая, мы далеко не всегда сознаем, на какие предпосылки опираемся, и нередко вовлекаем в одно рассуждение разные, возможно исключают друг друга, представления, некритично усвоенные нами из нашего опыта. Кроме того, как сами предпосылки, так и последующее рассуждение выражены посредством слов, что тоже влечет неточность, неясность, в конечном счете путаницу. Ведь употребление слов практически невозможно сделать совершенным. Неизбежны двусмысленности, незаметная подмена понятий.

Возможно, задача Платона и состоит в том, чтобы показать несовершенство метода, в конечном счете – несовершенство нашего рассудка. Конечно, хорошенько поупражнявшись, мы научимся мыслить более строго, сможем избегать различных тупиков, в которые попадают люди неискушенные. Однако едва ли у нас когда-нибудь получится исключить все парадоксы, разрешить все недоумения. Это подтверждается и дальнейшей историей мысли. На протяжении столетий человечество совершенствовало технику рассуждений, развивало логический инструментарий. Но даже сейчас, когда этот инструментарий достиг чрезвычайной изощренности, мы не можем гарантировать безошибочность рассуждения, защитить свою мысль от двусмысленностей, неопределенностей, парадоксов.

Что касается метода, явно описанного в диалоге «Парменид», то, судя по всему, он является основным для всех платоновских диалогов. Во всяком случае, мы можем легко узнать его в тех текстах, которые разбирались нами ранее. Так, в первой части «Парменида», где идет рассуждение об идеях, также выдвигаются некоторые предположения о связи идей и вещей, которые затем отвергаются из-за неприемлемых выводов. В диалоге «Софист» делается то же самое. Вспомним, например, что, рассуждая о бытии, участники диалога дают некоторое исходное определение бытия, которое служит предпосылкой для дальнейших рассуждений. Еще ранее, проводя дихотомическое деление понятий, они также используют предпосылки, заимствованные из собственного опыта. Например по поводу того, какие существуют роды искусства, к какому роду искусства принадлежит софистика и т. д.

Все сказанное, по-видимому, вполне соответствует представлениям о поиске истины в сократическом диалоге, которое мы нашли у Платона ранее. Истину невозможно высказать, она не передается в поучениях и не достигается в словесно разворачиваемых рассуждениях. Роль последних лишь в своего рода наведении, провокации. Но в таком случае не следует ожидать от рассуждений совершенной точности. В них высказаны лишь наши предположения, которые могут в известный момент оказаться несостоятельными. Сказанное, конечно, не избавляет нас от необходимости добиваться наибольшей возможной ясности и точности наших слов. Необходимо всеми силами избегать несообразности в рассуждениях, искать выход из возникших тупиков, отказываться от предположений, которые приводят к явным нелепостям. Только так мы приблизимся к истине, хотя и не познаем ее в полноте.

Знание истины и есть, в рамках платоновской философии, знание идей. Идея, как мы предварительно заключили ранее, есть единство и бытие вещи. Однако единство всегда обнаруживается в смешении с множеством, а бытие – в смешении с небытием. Наше рассуждение, основанное на предпосылках, по всей видимости, всегда соотносено с таким

смешением, а не относится к идее «в чистом виде». Почва, по которой мы идем, оказывается довольно зыбкой.

5.4. Предел и беспредельное. Понятие о числе. Диалог «Филеб»

Дополнительные уточнения, касающиеся связи идей и вещей, Платон делает в диалоге «Филеб», где та же проблема рассматривается в контексте отношения предела и беспредельного. Основная тема этого диалога иная. В нем передана беседа Сократа с Протархом о том, в чем состоит истинное счастье. Мы, однако, не будем пересказывать всю эту беседу, а рассмотрим лишь небольшой ее фрагмент, прямо относящийся к названной проблеме. Здесь, как и в диалоге «Парменид», собеседники задаются вопросом, как идея, будучи одна, может присутствовать во множестве вещей. Однако они уделяют внимание другому аспекту этого вопроса: сочетанию предела и беспредельного. Нечто одно (единое благо, единое прекрасное, а также единый бык или единый человек) должно находиться сразу в беспредельном множестве проявлений. Это «одно» выступает в диалоге как синоним предела. Во-первых, по-видимому, потому, что оно противоположно беспредельному. Во-вторых, оно эту беспредельность ограничивает, создавая в результате нечто такое, что доступно пониманию. Последнее есть не что иное как число. Эта мысль поясняется на примерах. Один и тот же звук речи проявляется в беспредельном множестве произнесений. Однако заметив это обстоятельство, мы не поймем, как связаны одно и беспредельное. Их связь осуществляется в речи, которая строится из определенного количества ясно различимых звуков. Только зная это количество, т. е. умея различать звуки в их ограниченном множестве, мы сможем совладать с беспредельностью звучаний, т. е. произносить осмысленные речи и понимать их. Только тогда мы сможем выделить и единичный звук, т. е. приблизиться к пониманию одного. То же самое мы наблюдаем и в музыке, где каждый голос занимает свое место в системе голосов, разделенных интервалами, скрепляемых числовыми отношениями (гармониями).

Таким образом, мы не в состоянии постигнуть одно, существующее само по себе или раздробленное в беспредельном. Мы в состоянии мыслить лишь нечто промежуточное, т. е. число, в котором одно и беспредельное присутствуют в смешении. Вспомним, что и в «Пармениде» существующее единое, которое также есть нечто среднее между единым и многим, характеризуется как число. Иными словами, мыслимым является целое, причем целое, подобное числу (т. е., как мы выяснили выше, состоящее из самостоятельных соизмеримых частей).

Здесь мы вновь должны констатировать несовершенство нашего познания. Совершенным, по-видимому, было бы знание одного, независимо от многого. Но оно для нас недоступно. Мы постигаем лишь ограниченное множество, элементы которого находятся в определенных отношениях друг с другом. Если еще раз соотнести сказанное с тем, что мы выяснили в главе о пифагорейцах, то получается интересный вывод. Наше познание представляет собой соизмерение, выстраивание соразмерных (т. е. гармонически связанных) целостностей. Однако такое знание не может быть совершенным, поскольку мы не знаем самой меры. Она дана нам лишь как часть множества, но не сама по себе. Так, мы можем исследовать числа, но наше знание останется относительным, поскольку мы не можем постичь самое начало числа – единицу. Нельзя понять, что такое единица сама по себе. Можно только составлять из нее ограниченные множества, сопоставлять и соизмерять их, выяснять их относительные свойства. Не имея ясного знания этой последней меры, измеряющей все точно, мы обречены делать предположения и двигаться от одной гипотезы к другой.

5.5. Философия как совершенное знание. Диалог «Государство»

Платон, однако, ищет возможности более совершенного знания. В разных его диалогах присутствуют указания на прямое видение идей. Правда не всегда понятно, кому и при каких обстоятельствах такое видение доступно. В диалоге «Федр» утверждается, что совершенное знание есть прежде всего удел богов. Впрочем, человеческая душа также может быть приобщена к нему, однако тогда, главным образом, когда она пребывает вне тела, т. е. либо до

рождения человека, либо после его смерти. Но даже будучи отделенной от тела, душа в состоянии созерцать вечные сущности лишь краткое время и частично. Пребывание в той занебесной сфере, где находятся прекрасное само по себе, справедливое само по себе и другие идеи, тяжело для человеческой души. В отличие от богов, которые постоянно пребывают там, наслаждаясь этим созерцанием, она в конце концов срывается в пропасть, падает и вселяется в тело. Воплотившись, душа забывает и то (возможно немногое), что она созерцала в занебесье, и лишь особыми усилиями может восстановить прежнее знание. Изучение наук и диалектика как раз и способствуют такому воспоминанию.

Впрочем, помимо этого мифического описания Платон дает и более конкретное, методологически выверенное представление о таком роде знания. Ему, в частности, посвящены весьма значимые фрагменты диалога «Государство». Необходимо сказать несколько слов об этом диалоге, в котором разобраны не только проблемы познания идей. Он посвящен идеальному политическому устройству и месту философии в совершенном обществе. Вопрос о правильном политическом устройстве вообще важен для античных авторов. Мы уже знаем, что само появление философии связано с особенностями общественного устройства греков. Занятия философией тесно связаны со статусом свободного гражданина, т. е. с особым положением в полисе. Поэтому представляется уместным сделать в нашем разговоре отступление и на время оставить тему знания и форм мысли. Мы вернемся к этим проблемам. Представляется, однако, важным, что они возникают у Платона в контексте разговора о совершенном полисе.

Общий сюжет диалога таков. Исходный вопрос, обсуждаемый его персонажами: «что есть справедливость?». Начинают они с выяснения того, какой поступок и какого человека следует считать справедливым. После нескольких попыток ответить на этот вопрос прямо, собеседники, по предложению Сократа, решают, что правильной было бы для начала говорить не о справедливом человеке, а о справедливом государстве⁶³. Далее следует пространное описание такого государства⁶⁴.

Обозначим кратко ход рассуждений Платона. Он начинает с описания хозяйства идеального полиса. Оно основано на строгом разделении труда, поскольку каждый человек может наилучшим образом заниматься лишь одним делом. Экономическая деятельность есть удел самой многочисленной части граждан: ремесленников и торговцев. Эти люди побуждаются к труду весьма низменными мотивами. Их основная страсть – вождление. Их главная задача в том, чтобы обеспечить самих себя и свои семьи, достичь сытой и довольной жизни. Однако эта жизнь подвергается опасности с двух сторон. Во-первых, существует внешняя угроза. Богатство граждан идеального полиса может вызвать зависть соседей. А во-вторых должно расширяться не только мирным трудом, но и путем завоеваний. Но угроза может исходить и от самих вечно вожделеющих людей, которые, не зная меры своим притязаниям, могут разрушить порядок в государстве. Поэтому нужен еще один класс – воинов или, как назвал их Платон, стражей. Их задача вести войны и поддерживать порядок в государстве. Они гораздо менее многочисленны, чем ремесленники и торговцы. Но их жизненные установки совсем другие. Они бескорыстны и озабочены лишь благом государства. У них нет семьи и собственности. Основа их поведения определяется Платоном как «яростный дух». Они исполнены ненависти ко всякому злу и направляют против него свою ярость. Таким образом, их ярость должна быть подвластна разуму, который может ее правильно направить. Последнее требует, во-первых, тщательного отбора и воспитания стражей, а во-вторых, мудрого руководства ими. И то и другое должно быть возложено на философов. Именно они и

⁶³ Считается, что начало этого весьма длинного диалога представляет собой ранний текст Платона и достаточно адекватно передает реальную беседу Сократа. Большая часть диалога была написана Платоном значительно позже и содержит уже его собственное рассуждение (об этом см.: [Армстронг, 44]).

⁶⁴ Это описание приводило в ужас многих читателей позднейших эпох, особенно тех, которые знакомы с политическими практиками тоталитарных режимов XX века. Карл Поппер прямо считает Платона предшественником тоталитаризма, во многом ответственным за его преступления. См.: [Поппер].

должны править в совершенном государстве.

Управление следует поручить философам, поскольку они обладают знанием. Это утверждение, высказанное Сократом, вызывает некоторое недоумение его собеседников. Почти во всех государствах философы часто оказываются в небрежении. Их почитают людьми никчемными, а их знание бесполезным, поскольку оно совершенно не соотнобразуется с привычными мнениями большинства. Последние основаны на произвольных допущениях и житейском опыте, тогда как знание философа есть результат прямого созерцания идей.

Философ, взор которого обращен за пределы временного и телесного, на первый взгляд плохо ориентируется в окружающем мире, а потому заслуживает насмешки окружающих. Сократ же настаивает, что в совершенном государстве все должно быть наоборот. Лишь тот, кто способен созерцать вечное и умопостигаемое, может достойно управлять другими. В самом деле, разве не тот, кто знает, что такое самое справедливое, будет принимать самые справедливые решения? Но даже не справедливость оказывается самым важным предметом. Правитель должен уметь находить самое лучшее. Для этого же нужно знать то, лучше чего вообще ничего нет, т. е. благо само по себе. Именно эта идея должна быть основной заботой философа, именно ее должен знать совершенный правитель.

Так собеседники приходят к ответу на вопрос, поставленный в начале диалога. Описанное ими государство по праву должно быть названо справедливым. Справедливость состоит в том, что философы-правители, направляя действия стражей, упорядочивают жизнь низшего сословия. Тем самым все государство оказывается пронизано благом. Благо как бы передается сверху вниз, от высших к низшим, создавая правильное устройство всей совместной жизни.

Проведенное рассуждение позволяет описать и справедливого человека. Это такой человек, в котором разум, направляя яростное начало души, укрощает начало вожделеющее. Такой человек, подобно справедливому государству, всегда соотнобразует свою жизнь с благом.

Но что же можно сказать о самом благе?

5.6. Идея блага и беспредпосылочное знание

Идея блага занимает первенствующее положение среди прочих идей хотя бы потому, что ни одна из них непонятна без знания блага. Какой смысл знать, например, что такое справедливость, если не понимать, чем она хороша? Это же относится к любому знанию. Знание какой-либо вещи подразумевает и знание блага, с этой вещью связанного (Государство. 505 b). Все, что мы познаем, ставится в определенное отношение к этой идее. С другой стороны, знание вещи состоит в знании идеи этой вещи⁶⁵. Следовательно, знание идей вообще невозможно без знания блага. Только идея блага делает другие идеи познаваемыми.

Платон иллюстрирует эту мысль с помощью аналогии, сопоставляя идею блага с Солнцем. Мы видим воспринимаемые чувствами вещи лишь благодаря свету, источником которого является Солнце. Без него мы не имели бы знания этих вещей. Ту же роль, которую играет Солнце в области чувственного, в области умопостигаемого играет идея блага. Без нее невозможно познание идей, подобно тому, как без Солнца невозможно видеть вещи. Подобно тому, как зрение притупляется при недостатке света, так и душа «тупеет» при недостатке блага. Такой недостаток ощутим в области становления, при соприкосновении с чувственным.

Платон идет еще дальше в своей аналогии. Он утверждает, что Солнце есть причина роста, причина жизни для всего становящегося. Точно так же и идея блага есть причина бытия для всего умопостигаемого. Вот как высказывается он по этому поводу: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление... Познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство. 509 b).

Это утверждение Платон особо не комментирует, однако, нельзя обойти вниманием, что

⁶⁵ ю. «А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи» (Государство. 507 Ъ).

как бытие, так и познаваемость исходят из одного источника. Поистине существует то, что познаваемо, и наоборот. Это суждение мы встречали еще у Парменида. Как понять его в данном рассуждении? Вспомним, что вещь обязана бытием и познаваемостью идее. Благодаря идее вещь есть то, что она есть, она существует именно как *эта вещь*. Быть значит быть чем-то определенным. Таковую определенность и сообщает вещи идея. Именно поэтому (и ровно в этой мере) вещь можно познать.

Попробуем применить это рассуждение к отношению какой-либо идеи и идеи блага. Всякая идея есть благо в определенном смысле. Справедливость, красота, мужество – это все некоторые блага. Но и идея человека или, допустим, дома также есть некоторое благо. Ведь дом тем лучше, чем больше он соответствует своей идее. Но каждая идея, чтобы быть некоторым определенным благом, должна быть приобщена к благу самому по себе. Именно от него она получает свою способность быть каким-то благом. Поэтому, подобно тому, как дом становится самим собой (т. е. домом), приобщаясь идее дома, так и идея дома является собой (т. е. благом по отношению к дому), приобщаясь идее блага. Поэтому идея блага есть источник бытия идей.

Обратим внимание на странное замечание Платона, что эта идея не может быть названа существующей. Она источник всякого существования, но сама пребывает выше всего существующего. Вспомним, что мы уже сталкивались с предметом, который пришлось признать несуществующим. Это единое в себе, которое обсуждалось в «Пармениде». Там наши суждения о нем были только предположительными, и, дойдя до утверждения «единого не существует», мы оставили всякое дальнейшее исследование. Здесь же, выяснив, что благо само по себе также не существует, мы делаем нечто иное: утверждаем его наивысшее достоинство и превосходство над всем сущим. Можно допустить, что в обоих случаях речь идет об одном и том же, только различаются методы рассуждения.

Именно о методах рассуждения нам нужно поговорить далее. Для этого мы рассмотрим краткий фрагмент диалога «Государство», следующий сразу за разговором о благе. Платон возвращается к вопросу о познании чувственного и умопостигаемого, пытаясь при этом показать, как устроены эти две области.

Для наглядности Платон предлагает представить линию, разделенную на два отрезка. Один из этих отрезков будет изображать область зримого, другой – область умопостигаемого. Первый отрезок следует также разделить на две части. Зримое следует отнести к одной из двух частей «по признаку большей или меньшей отчетливости» (Государство. 509 е). Одна из них обозначает все телесные вещи, а другая – их образы, т. е. тени, отражения в воде и «в плотных, гладких и глянцевитых предметах» (Там же). Платон замечает, что образы находятся к вещам в таком же отношении, как сами вещи к умопостигаемому.

Отрезок, изображающий умопостигаемое, также следует разделить на две части. Принцип деления определяется так:

Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь (Государство. 510 б).

Интересно, что один из его собеседников не может этого понять, говоря произнесшему эту речь Сократу: «То, что ты говоришь, я недостаточно понял» (Государство. 510 с). Однако это не вполне ясное высказывание может быть, по-видимому, понято в контексте диалогов, разобранных нами ранее. Особенно важен здесь диалог «Парменид», где шла речь о рассуждении на основании предпосылок. Проследим, однако, за дальнейшим ходом разговора в этом фрагменте.

Поясняя свою мысль, Платон (устаами Сократа) демонстрирует смысл сказанного на примере геометрии и арифметики. Решая какие-либо задачи, мы всякий раз полагаем нечто уже известным. Мы не обсуждаем исходные положения и определения, а используем в качестве заданных предпосылок утверждения о том, «что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и

прочее в том же роде» (Государство. 510 с). При этом, занимаясь геометрией, мы к тому же опираемся на чертежи, которые интересны нам не сами по себе, а поскольку, глядя на них, мы легче понимаем то, подобием чего они служат. Ведь мы делаем выводы не для этого здесь и сейчас нарисованного четырехугольника, а для четырехугольника вообще, постигаемого умом.

Обращение к геометрии, по-видимому, показывает некоторую слабость нашей способности рассуждения. Мы не можем сразу рассуждать об умопостигаемых предметах, а вынуждены восходить к ним, используя в качестве своего рода опоры их чувственные подобия. Но точно так же обстоит дело и в сфере умопостигаемого. Мы не в силах сразу постичь начало, поэтому вынуждены пользоваться предпосылками. Что это значит, мы уже разбирали. Речь идет о многократно опробованном методе: выдвижении гипотез (предпосылок) и извлечении всех возможных следствий из них. Это, по-видимому, и означает «устремляться к завершению». Именно так действуем мы, занимаясь науками. Под последними подразумеваются упомянутые уже арифметика и геометрия, а также астрономия и музыка⁶⁶. Однако выводы, полученные нами на основании предпосылок, недостаточно надежны. Таким способом невозможно получить ясное знание. Вспомним, что в диалоге «Парменид» собеседники прибегли к этому методу рассуждения не для установления истины, а лишь ради упражнения. Конечно, такие рассуждения имеют ценность не только для обучения. Они позволяют достичь некоторого понимания предмета. Однако такое понимание никогда не будет точным. Всегда будет возникать вопрос о происхождении и обоснованности выбранных предпосылок и, соответственно, потребуются новые предпосылки, чтобы на него ответить. Такое познание Платон называет рассудочным и оценивает его как промежуточное между мнением и истинным знанием. Последнее входит в компетенцию ума, а не рассудка.

Истинное знание есть знание беспредпосылочное. Путь к нему, в отличие от рассудочного познания, не основан на каких-то процедурах или методах. Это знание состоит в прямом созерцании идей, а в конечном счете и самого блага. По крайней мере, из предшествующего рассуждения следует, что именно знание блага может быть действительно беспредпосылочным. В самом деле, любая идея не существует и не познается сама по себе, но лишь благодаря идее блага. Только само благо ни в чем не нуждается. Оно есть условие всякого существования, а его знание – условие всякого другого знания.

Что же можно сказать о таком познании? Платон называет его диалектическим и представляет в 7-й книге «Государства» как завершение долгого пути. Прежде чем приступить к диалектике, необходимо освоить науки, которые мы уже упомянули. Они постепенно приучают нас отвлекаться от зримого и рассуждать об умопостигаемом. Однако сами науки, как уже упоминалось, могут оперировать лишь предпосылками, не достигая начала. Поэтому они не обладают настоящей ясностью и доказательностью. Доступное им знание – лишь гипотетическое.

...Им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием? (Государство. 533 с).

Диалектика дает нам возможность познать начало без всяких предпосылок. Вот что пишет об этом Платон:

Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали (Государство. 533 с-d).

⁶⁶ О них идет речь в книге VII «Государства» (529 a-d).

Заметим, что здесь Платон отказывает арифметике, геометрии, астрономии и музыке в статусе наук, низводя их до уровня искусств. Что же касается диалектического метода, то речь скорее идет о том, что он может дать, чем о том, в чем он состоит. Диалектика позволяет найти окончательно обоснованное знание. Геометрия, претендуя на доказательства, в действительности не дает их, поскольку основание, на котором она строит, неясно. Только диалектика, основываясь на идее блага, может дать точное доказательство своих положений. Это обусловлено беспредпосылочным характером такого знания. Безусловное, не отсылающее к каким-либо допущениям знание обосновано само в себе, а потому совершенно точно. Именно поэтому диалектику «доступно доказательство сущности каждой вещи» (Государство. 534 b).

Остается, однако, вопрос, как такого знания достичь. Как отбросить предположения и усмотреть умом само начало? На этот счет никаких указаний нет, что, по-видимому, неслучайно. Впрочем, какие-то намеки улавливаются:

Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, – про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще (Государство. 534 c).

В этом отрывке интересны несколько моментов. Во-первых, конечно же, требование целеустремленности, готовности идти до конца в поисках знания. Во-вторых, упоминание об опровержении как основном способе доказательства. Оказывается, что движение к пониманию блага требует прежде всего опровержений. Вспомним, кстати, что Сократ занимался преимущественно тем, что опровергал своих собеседников. Почему именно опровержение? По-видимому, потому, что местом отталкивания для движения к благу служит рассудочное мышление, т. е. мышление, основанное на предпосылках. Вспомним, что предложенный в «Пармениде» подход требовал делать все возможные выводы из выдвинутых гипотез. Но это и есть способ опровержения! Мы отвергаем предположение, если выводы из него оказываются абсурдными. Мы уже цитировали высказывание о том, что диалектика должна «отбросить предположения». Теперь понятно, как их отбрасывать: последовательно опровергая.

Именно этим диалектика и отличается от наук, которые, как сказано в цитированном только что отрывке, *не отдают себе отчета в своих допущениях*. Иными словами, эти науки недостаточно критичны. Они базируются на каких-то предпосылках, не замечая, что это – всего лишь предпосылки. Поэтому предположение и произвольное суждение они могут принять за истинное знание.

В-третьих, наконец, заметим, что этот пассаж о диалектике сформулирован негативно. В нем описан тот, кому неведомо благо. В самом деле, человек, который не совершает описанных усилий, не придет к беспредпосылочному знанию. А что можно сказать о том, кто их совершает? Ему гарантировано такое знание? Этого Платон не утверждает. Чтобы достичь желанной цели, необходимо последовательно и мужественно идти путем опровержений. Однако этого недостаточно. Одна лишь дискурсивная деятельность истинного знания не создает. Судя по всему, оно возникает само, и человеческие усилия лишь способствуют этому возникновению. Вспомним еще раз Сократа, называвшего свое искусство повивальным. Для рождения истины усилия необходимы, однако рождение происходит само. Может и не произойти.

Все это подтверждается рассуждениями из 7-го письма, о котором мы упоминали в самом начале главы. Приведем здесь более развернутую цитату:

Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки – имени определением, видимых образов – ощущением, да к тому же если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека (Письмо 7. 344 b-c).

Как видим, здесь идет речь о взаимной проверке одних представлений другими. Проверка, заметим, допускает и опровержение. Кроме того, предполагается совместная (т. е. проводимая в рамках диалога) дискурсивная работа. Немаловажно, что для этой работы необходима доброжелательность. Вопросы и ответы должны быть «беззлобными». В самом деле, только так могут вести себя люди, заинтересованные в одной лишь истине. Они ведь не удовлетворяют свое тщеславие, не стремятся во что бы то ни стало убедить другого в своей правоте. Поэтому они не боятся быть опровергнутыми. Скорее они должны быть рады, если кто-то другой избавит их от ложного мнения. Именно поэтому они доброжелательны и задают вопросы без всякой злобы.

Однако важнейшее место здесь – упоминание о «просиявшем разуме». Понимание, несмотря на упорство труда, возникает неожиданно и как бы ниоткуда. Оно само рождается в душе и может не иметь прямой связи с проведенным исследованием. Его, с другой стороны, невозможно выразить в словах, поскольку это слишком грубый инструмент. «Всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (Письмо 7. 343 а).

Что же можно выразить словами? Исходя из того, что мы выяснили, изучая диалоги «Софист» и «Парменид», следует, что словесное выражение связано с рассудком. Только рассуждение, основанное на предпосылках, фиксируется в словах. Но это в конечном счете только процесс, а не результат. Словами выражается лишь ход рассуждения, т. е. предпосылки и выводы. Результат же (или плод) есть знание, просиявшее в разуме. Оно не есть вывод, полученный из выдвинутых гипотез. Знание, как некий внезапно возникший свет, возникает в уме после долгих дискурсивных усилий. Оно появляется во многом благодаря им, но не как их прямое следствие.

Платон предлагает впечатляющую иллюстрацию этого движения мысли в знаменитом «мифе о пещере», приводимом в начале 7-й книги «Государства». Он предлагает представить узников, сидящих в глубине темной пещеры и скованных так, что они даже не в состоянии повернуть голову. Узники принуждены все время смотреть на заднюю стену пещеры. Сзади них проходят люди и проносят в руках разные вещи. Еще дальше, где-то наверху, горит огонь. Вещи, проносимые людьми, отбрасывают тени, и узники могут видеть их на задней стенке пещеры. Больше ничего видеть они не в состоянии, а потому не подозревают о существовании вещей, тени которых они видят, и огня, который их освещает. Но среди узников может найтись такой, кому удастся освободиться от оков и покинуть место своего заключения. Он увидит настоящие вещи, а не их тени. Он покинет пещеру и сможет видеть все не в сумерках при свете огня, а при настоящем дневном свете. Поначалу ему будет трудно созерцать реальность вместо теней, но затем глаза привыкнут к свету и, увидев всё, как оно есть на самом деле, «сочтет он блаженством перемену своего положения и... пожалует своих друзей» (Государство. 516 с). Если же такой человек вернется в пещеру, то ему трудно будет ориентироваться в полумраке среди теней. Его жизнь окажется весьма незавидной:

Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки? (Государство. 517 а).

Восхождение, символически описанное в этом мифе, по-видимому, означает движение познания от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому. То, что воспринимается чувствами, соотносится с идеями так, как тени этих воспринимаемых вещей соотносятся с ними самими. Так что вполне уместно считать людей, полагающихся лишь на чувства, узниками, способными видеть лишь тень истинного бытия. Обратим внимание на три обстоятельства. Во-первых, восхождение из пещеры к свету происходит не сразу. Есть промежуточный этап, на котором нужно рассмотреть вещи, видимые в пещере при свете огня. Судя по тому, что рассказ о пещере следует в диалоге сразу после рассуждения о предпосылках и беспредпосылочном

знании, уместно полагать, что это и есть познание, основанное на предпосылках. Оно в самом деле опосредует чувственное восприятие (и основанное на нем мнение) и прямое созерцание идей. Во-вторых, Платон показывает здесь судьбу философа в мире. Люди, привыкшие к невежеству, т. е. видящие лишь тень истины, не могут понять его и лишь смеются над ним. Он и в самом деле смешон, поскольку, познав настоящие вещи, он с трудом ориентируется среди теней. Однако – и это третье, на что следует обратить внимание, – интересен сам факт возвращения. Знающий истину, т. е. созерцавший первообразы и само благо, все же возвращается в пещеру и вновь смотрит на тени. Ясно, что он уже не может смотреть на них по-прежнему. Он понимает их настоящее значение и, в отличие от остающихся в узах людей, знает об их (теней) происхождении.

Следовательно, в мифе о пещере описывается некий возвратный ход мысли: сначала восхождение к миру идей, к благу, к беспредпосылочному знанию, а затем обратное нисхождение к предпосылкам и к чувственно воспринимаемому миру. Получается, что хотя беспредпосылочное знание идей самодостаточно, познание им не ограничивается. Важно, что знание начала дает возможность точного понимания всего остального: предметов, изучаемых наукой, поступков, совершаемых людьми, вещей, окружающих нас в повседневности. К ним следует рано или поздно вернуться, избавившись при этом от всех неясностей, предпосылок и мнений.

Завершая разговор о диалектике, сделаем одно важное замечание. До сих пор мы говорили о движении мысли ввысь, к истинному знанию. Однако миф о пещере дает нам представление о двойном (или возвратном) движении мысли. Оно состоит в восхождении и последующем нисхождении. Первое совершается с помощью наук и диалектики. Второе есть акт умаления, возвращения к чувственному миру с высот умопостигаемого. Оно имеет, конечно, и чисто эпистемологическое значение. Но в контексте диалога «Государство» ему придается еще и политический смысл. Речь здесь идет о роли философа в полисе. По мысли Платона, он должен не только познавать истину, но и заниматься государственными делами. Никто лучше него не может это сделать, по двум причинам. Во-первых, только философ, совершивший восхождение к пониманию блага, может точно (т. е. без всяких предпосылок) знать, в чем состоит все полезное, нужное, справедливое для государства, поскольку все это есть некоторое частное благо. Во-вторых, философ по собственной воле никогда не стремится к власти. А править должен именно такой человек, ибо править он будет не ради своего честолюбия, а ради устройства государства, ради установления справедливости. Тот же, кто хочет править, т. е. стремится к власти ради нее самой, будет плохим правителем.

Таким образом, нисхождение выражается в точном знании чувственных вещей и правильном устройении политических дел. Тот же ход – нисхождение как устройство – совершается и в космологии, чему посвящен диалог «Тимей».

5.7. Платоновская космология («Тимей»)

В заключение главы, посвященной Платону, мы рассмотрим космологическую теорию, развернутую им в диалоге «Тимей». Хотя сама эта теория представлена скорее в форме мифа, в ее развертывании можно увидеть те методологические ходы, которые мы сейчас описали.

Речь идет, прежде всего, о нисхождении из области умопостигаемого в область чувственного. Только что мы разобрали его с эпистемологической точки зрения, как ход познания, а также указали на его политический смысл. В «Тимее» развернут онтологический аспект нисхождения, описана организация телесного, становящегося, воспринимаемого чувствами – в результате схождения в него вечного и умопостигаемого. Здесь, впрочем, требуется уточнение. Телесное и становящееся только возникает благодаря такому схождению. Вопрос о том, куда осуществляется это схождение, пока остается без ответа. Сам Платон отвечает на него лишь ближе к концу диалога.

Рассмотрим его более подробно.

Прежде всего, следует обратить внимание на главного героя диалога. Тимей – философ-пифагореец, родом из Сицилии. Понимание космоса, развернутое в диалоге,

действительно очень близко пифагорейскому. Это не значит, конечно, что Платон излагает здесь чужое учение. Скорее это свидетельствует о близости его философии к взглядам пифагорейцев. Ранее мы уже видели, что Платон воспринял и развил многие из их взглядов. Однако в поздних его произведениях (к которым и принадлежит «Тимей») эта близость особенно заметна.

Интересно, что здесь Платон по существу отказывается от диалогического жанра. Главная часть диалога представляет собой речь Тимея, повествующую о возникновении космоса. Попробуем передать содержание этой речи.

Начинается она с известного уже нам разграничения:

Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле (Тимей. 27 d-28 a).

Именно это, возникающее и воспринимаемое чувствами, является здесь предметом исследования. Такое исследование, однако, невозможно в рамках точной науки. Нам приходится опираться на «мнение и неразумное ощущение». Поэтому Тимей, ведущий повествование, сразу предупреждает собеседников, что весь дальнейший его рассказ не более чем «правдоподобный миф» (Тимей. 29 d). Впрочем, мы уже убедились, что точное знание вообще не может быть выражено в словах.

Рассказ о возникающем предполагает определенный порядок. Всякое возникновение возможно лишь благодаря некоторой причине. Эту причину рассказчик именуется «демиургом», т. е. творцом, создателем. Он же нуждается для своей деятельности в некотором образце, взирая на который будет создавать свое произведение.

Речь тем не менее пойдет о самом совершенном из всего, что возникло. Таковым является космос, или «всеобъемлющее небо» (Тимей. 28 b). Чтобы создать его, демиург должен иметь перед собой умопостигаемый образец. Ведь если образец был бы телесным, т. е. также воспринимаемым чувствами и становящимся, то произведение, которое хуже образца, также вышло бы весьма скверным.

Итак, в возникновении космоса участвуют два «персонажа»: демиург и первообраз. Кто или что это такое, из диалога не вполне ясно. Особенно загадочная фигура – демиург. В одном месте он характеризуется как «ум» (Тимей. 47 e). С другой стороны, в рассказе о возникновении космоса явно присутствует аналогия с деятельностью мастера, даже ремесленника, изготавливающего какую-либо вещь. Создавая ее, он воплощает замысел, который уже есть у него в уме. Поэтому создание чего-либо обязательно предполагает некое умозрение, знание образца. Мастер как бы имеет этот образец перед своим мысленным взором и переносит его в телесную, осязаемую вещь. Заметим, что этот процесс, кроме трех названных составляющих – образец, изготовитель, вещь, – имеет еще одну: материал, из которого вещь создается. Этот аспект возникновения обсуждается в диалоге довольно подробно.

Вернемся к демиургу и первообразу. Как всякий мастер созерцает в уме образец создаваемой вещи, так и он, будучи умом, созерцает первообраз, подражая которому творит космос. Что такое первообраз, можно понять из дальнейшего рассказа.

Прежде всего, выясняется, что космос непременно должен быть живым существом. Он – самое совершенное из возникающего, а живое более совершенно, чем неживое. Кроме того, космос впоследствии должен быть заселен другими живыми существами, как бы включить их в себя как некие части. Отсюда видно, что представляет собой первообраз. Он также должен содержать в себе все живые существа, но не телесно, а умопостигаемо. Иными словами, первообраз есть живое существо вообще, не отдельный вид живого, а нечто объемлющее все виды живого (Тимей. 30 c). По-видимому, можно сказать, что первообраз есть идея живого существа.

Будучи живым существом, космос имеет душу и тело. Возникновение тела подразумевает

некий материал, то из чего оно состоит. Материалом для тела космоса являются четыре стихии: огонь, земля, вода и воздух. Согласно уже сформировавшемуся взгляду, Платон полагает эти стихии исходным материалом, из которого создано не только небо (или космос), но все, что его наполняет. При этом в диалоге объясняется, почему выбраны именно такие стихии. Огонь необходим потому, что без него ничто не может быть видимым. Без земли, как начала, обеспечивающего плотность, тело не может быть осязаемым. Однако огонь и земля, будучи противоположными друг другу, не могут быть соединены без опосредования, без скрепляющих элементов, представляющих собой нечто среднее. Здесь видно обращение к пифагорейскому понятию гармонии. Промежуточный характер скрепляющих (гармонизирующих) стихий Платон интерпретирует как числовую пропорцию, составленную из четырех членов: огонь так относится к воздуху, как воздух к воде и как вода к земле⁶⁷.

Тело космоса имеет форму сферы, т. е. самую совершенную телесную форму. Космос есть нечто самодостаточное, поскольку не нуждается ни в чем внешнем. Платон обращает внимание, что у него нет глаз, ушей и прочих органов чувств, поскольку не существует ничего телесного помимо него самого и ему нечего воспринимать извне. При этом тело космоса совершает равномерное движение вокруг своего центра.

Впрочем, прежде тела космоса возникла (т. е. была создана демиургом) его душа. Платон специально обращает на это внимание, поскольку душа, имея главенство над телом, должна быть старше его. Устройство души также сообразовано с некими пропорциями. Обратим прежде всего внимание на состав, т. е. на тот материал, из которого создана душа. Вот как описан он в диалоге:

...Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он (Демиург. – Г. Г.) создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным (Тимей. 35 а).

В диалоге нет разъяснений по поводу названных сущностей. Однако ясно, что здесь вновь звучат пифагорейские мотивы. Тождественное и иное, участвующие в создании души, соответствуют, по-видимому, пределу и беспредельному у Филолая. Но с рассуждением на эту тему мы уже встречались в диалоге «Филеб». В душе, следовательно, сопряжены две противоположности, которые присутствуют и противостоят повсюду в мире. Эти противостоящие начала соединены неким средним, причастным каждому из них.

Душа, таким образом, есть нечто двойственное. С одной стороны, она причастна к вечному бытию, т. е. к умопостигаемому, представленному в диалоге как Первообраз и Демиург. Но, с другой стороны, душа причастна и временному, становящемуся. Она не только созерцает вечное, но и управляет временным, т. е. телом. Она, следовательно, сама есть нечто среднее, сопрягающее телесное и временное с вечным и умопостигаемым. Мы видим здесь повторение известной нам фигуры опосредования, очередную версию пифагорейского понятия гармонии, т. е. скрепы, соединяющей противоположное. Но, кроме того, через это опосредование осуществляется нисхождение, т. е. особый ход, который выявлен Платоном в диалоге «Государство». Через душу в тело космоса нисходит определенность, благодаря чему упорядочивается, вводится в заданные пределы беспорядочная природа иного. Что это за природа, Платон объясняет позже.

⁶⁷ Огонь: воздух = воздух: вода = вода: земля. Интересно, что численного представления этой пропорции у Платона нет. Однако есть обоснование, почему членов такой пропорции должно быть именно четыре. В пифагорейской математике пропорция с одним средним членом ($a/b=b/c$) описывает отношения плоских чисел, тогда как пропорция с двумя средними членами ($Ca/b=b/c=c/d$) выражает отношения объемных чисел. Поскольку тело космоса объемно, то и пропорция должна состоять из четырех членов. См. комментарий в книге: [Щетников 2011, 82].

Однако пока речь шла лишь о материале, из которого состоит душа. Платон дает более точное описание того, что она собой представляет. Демиург составляет душу из соизмеримых частей приготовленной смеси. Эти части берутся в строго пропорциональных отношениях, причем пропорции в точности воспроизводят пифагорейскую гармонию: отношения частей, из которых составлена душа, соответствуют октаве, квинте, кварте и одному тону⁶⁸.

Такая структура души возвращает нас к пифагорейской идее гармонии как числовой пропорции, скрепляющей два противоположных начала. Душа должна выполнять в космосе именно эту роль. Она и есть та самая гармония. Поэтому и космос должен быть обустроен сообразно числам и числовым отношениям⁶⁹.

Все последующее повествование об устройении космоса подтверждает эту мысль. Проследим за его основными ходами.

Космос, как уже упоминалось, движется, подражая при этом вечному и, следовательно, неподвижному Первообразу. Движение по кругу и есть такое подражание неподвижности. Из всех видов движения оно подобно ей более остальных, поскольку сферическое тело, вращающееся вокруг своего центра, по существу не претерпевает никаких изменений. Но совершающееся таким образом движение подразумевает время. В той мере, в какой космос подобен Первообразу, время подобно вечности. Платон и называет его «движущееся подобие вечности» (Тимей. 37 d). Подобие состоит в его цикличности. Существовать во времени значит, с одной стороны, меняться, т. е. постоянно переходить от прошлого к будущему. Но, с другой стороны, это значит подражать неизменному, постоянно возвращаясь к одному и тому же.

Это движение, как и все в космосе, устроено сообразно числу. Время должно исчисляться. Оно, как и круговое движение космоса, разделено на соизмеримые промежутки, известные нам как часы, дни, месяцы, годы. Для этой цели организована система дополнительных круговых движений. Именно так объясняет Платон появление светил, которые движутся по семи концентрическим кругам. По кругу с наименьшим радиусом движется Луна, далее Солнце, еще дальше – «Утренняя звезда» и «звезда, посвященная Гермесу» (т. е. Венера и Меркурий). Остальные планеты Платон не называет, полагая их описание «второстепенным вопросом» (Тимей. 38 d-e). В центре космоса оказывается помещена Земля, которая также совершает круговое движение вокруг своей оси. В какой момент она была создана Демиургом в диалоге не сказано, однако она названа «старейшим и почтеннейшим из божеств» (Тимей. 40 c)⁷⁰.

Далее, как замечает Платон, чтобы подобие космоса «вечносушей природе» стало полным, Демиург заселяет космос четырьмя родами живых существ: небесными богами, пернатыми «плывущими по воздуху», водными и, наконец, сухопутными животными. Каждый

⁶⁸ Для большей точности приведем соответствующую цитату из «Тимея»: «Делить же он начал следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью – в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую – вдвое больше второй, пятую – втрое больше третьей, шестую – в восемь раз больше первой, а седьмую – больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по $3/2$, $4/3$ и $9/8$, внутри прежних промежутков.

Тогда он заполнил все промежутки по $4/3$ промежутками по $9/8$, оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца» (Тимей. 35 e-36 b).

⁶⁹ Мы знаем, что устройство становящегося и чувственно воспринимаемого мира осуществляется благодаря идеям. Если эту, многократно повторенную Платоном мысль согласовать с только что сказанным, то следует признать глубокую связь между идеями и числами. Сам Платон многократно о такой связи упоминает, но нигде конкретно ее не раскрывает. Однако она стала предметом размышлений для многих его последователей. Можно даже говорить о фактическом слиянии пифагорейской и платоновской школ в поздней античности.

⁷⁰ Таким образом, в «Тимее» описана *геоцентрическая* система. Платон, как видим, представлял космос иначе, чем древние пифагорейцы.

род, по-видимому, соответствует определенной стихии. Небесные боги наделяются огненными телами и расселяются на небе. Они имеют сферическую форму и совершают «единообразное движение на одном и том же месте», а также «поступательное» движение (по-видимому, вместе с самим небом – см. Тимей. 40 а).

Все, созданное Демиургом – и само небо, и светила, и земля, и звезды (небесные боги), – бессмертно. Это не вполне логично, поскольку то, что возникло, подвержено уничтожению. В самом деле, если нечто было когда-то собрано из частей, то оно всегда может распасться на эти части. Платон, настаивая тем не менее на бессмертии всех возникших таким образом существ, ссылается на благодать Демиурга, пожелавшего сделать скрепы, соединяющие каждого из них, нерушимыми (Тимей. 63 а-б).

Другие три рода живых существ возникают иначе. Они смертны, поэтому Демиург не создает их сам. Ведь в таком случае «они будут равны богам». И Демиург поручает их создание только что сотворенным небесным богам. Впрочем, и эти существа наделяются бессмертной частью. Каждое из них состоит из души и тела. Тело, устроенное весьма сложно, подлежит распаду. Душа же, созданная из той же самой смеси, из которой Демиург создал душу космоса, бессмертна. Поручая богам создание смертных, он раздал им ее остатки. После смерти тела она покидает его и вселяется в другое. Впрочем, такое странствие души по разным телам не бесконечно. В конечном счете она возвращается к тому богу, который когда-то получил ее от Демиурга, т. е. поселяется на звезде. Интересно, что боги создают только людей, более того, только мужчин. Женщины появляются как результат некоторого ухудшения, когда душа мужчины, жившего не вполне достойно, переселяется в женское тело. Неразумные живые существа появляются из-за дальнейшей деградации (Тимей. 90 е слл.). Так что прекращение перерождений и возвращение к богу требует, как видно, немалых усилий.

В диалоге приводится много интересных подробностей об устройстве человеческого тела, его физиологии, его расстройствах и болезнях. Мы, однако, не будем этого касаться. Обратим внимание на важную особенность рассказа о возникновении космоса. В нем прослеживается строгая последовательность: более совершенное появляется ранее менее совершенного. Душа космоса (это особо оговорено в диалоге) создается прежде его тела. Все бессмертные существа возникают прежде смертных. При этом как бы нарастает множественность. Каждый последующий род многочисленней предыдущего. Космос (небо) – единственен. Светил – семь. Род богов (звезд) уже настолько многочислен, что количество не называется. Ясно, что число смертных существ еще больше.

Завершив в целом повествование о заселении космоса, рассказчик словно спохватывается, что упустил нечто важное. Дело в том, что в самом начале рассказа были упомянуты четыре стихии, послужившие материалом для тела космоса, а также и для тел других существ, обитающих в нем. Из четырех стихий благодаря усилиям Демиурга возникло все в космосе. Однако они тоже телесны и воспринимаемы чувствами. Следовательно, и они должны были возникнуть. Поэтому рассказчик считает необходимым вернуться назад и описать возникновение огня, воздуха, воды и земли.

Приступая к этому описанию, он замечает, что допустил некоторую неточность в самом начале, когда различил то, что существует вечно, и то, что возникает. Теперь рассказчик приходит к необходимости рассмотреть еще и нечто третье. Эту необходимость он показывает, используя аналогию. Когда нечто рождается, непременно присутствует, как он выражается, «три рода»:

То, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку (Тимей. 50 d).

Образец («отец») и рождающееся («ребенок») были уже рассмотрены. От нашего внимания ускользнул «третий» род, обозначаемый здесь как «мать», или «восприемница». Такое ускользание неслучайно. С самого начала этот участник возникновения космоса характеризуется как «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый» (Тимей. 51 а). О нем

говорится, что он «темен и труден для понимания» (Тимей. 49 а), а также, что он понимается «посредством некоего незаконного умозаключения» (Тимей. 52 б).

Именно это «незаконное умозаключение» нам нужно сейчас воспроизвести. Речь идет, напомним, о возникновении стихий. Они же используются как материал при возникновении всего остального. Мы видели, что, создавая космос и все, что его наполняет, Демиург придавал этому материалу определенную *форму*, т. е. организовывал его, вводил в заданные пределы, задавал внешние контуры и внутреннюю структуру. И то и другое было определено числом и отношениями чисел. Но сами стихии также представляют собой нечто определенное, оформленное. Следовательно, их возникновение предполагает оформление какого-то исходного материала. Можем ли мы понять, что это за материал? Его, как мы видели, рассказчик охарактеризовал как Восприемницу, как то, в чем происходит рождение всего, что рождается. Будучи материалом для стихий, эта Восприемница оказывается материалом вообще для всего возникающего. Значит она способна воспринять *любую* форму. Но воспринять любую форму может лишь то, что не имеет своей собственной.

Сапожник использует в качестве материала кожу, придавая ей форму обуви. Кузнец использует в качестве материала сталь, придавая ей форму меча. Но нельзя делать обувь из стали и мечи из кожи. Эти материалы принимают лишь некоторые формы, поскольку сами представляют собой нечто. У них есть собственный вид, собственная форма. Но именно наличие этой формы позволяет сказать о них нечто определенное. Если же нечто не имеет формы вообще, то сказать о нем ничего нельзя. О нем невозможно не только знание (как об умопостигаемом, т. е. о бытии), но даже мнение (как о воспринимаемом чувствами и возникающем). Поэтому всякое рассуждение о нем и есть «незаконное умозаключение». Оно представляет собой нечто парадоксальное. Мы рассуждаем о том, о чем рассуждать невозможно.

Интересно, что это рассуждение о восприемнице вовсе не ограничивается простой констатацией бесформенности. Платон блестяще развивает рассуждение, названное незаконным, создавая образ того, что нельзя ни видеть, ни мыслить.

Сначала в диалоге представлен некий странный мастер, отливающий из золота разнообразные предметы:

Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое» (Тимей. 50 а-б).

Наверное, нельзя лучше сказать о золоте как о материале. Вроде бы мы нигде не можем найти золота самого по себе. Всегда имеется некоторая форма. Существует золотое кольцо, золотой слиток, золотая пыль. Однако если форма, возникнув, тут же исчезает и сменяется другой, то невозможно ответить на вопрос «что это?» или «каково это?». В процессе постоянного изменения никакой формы нет, хотя различные формы то и дело появляются у нас перед глазами. Поэтому бесформенность означает текучесть, в которой присутствует лишь материал.

Примерно то же следует сказать и о Восприемнице. Вот как описано ее состояние прежде возникновения космоса:

А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением (Тимей. 52 д).

Она, следовательно, не имеет формы, поскольку постоянно меняется. Она никак не упорядочена и все время становится чем-то иным. Подобно тому как в непрекращающемся процессе переплавки нет золотых изделий, есть только золото, так же и в безостановочном взаимном превращении стихий нет стихий, а есть лишь Восприемница. Впрочем, слово «есть» здесь, по-видимому, тоже незаконно. Оно применимо лишь к тому, что обладает определенностью, «есть что-то». Восприемница же «никакая» и, в известном смысле, ничто.

Мы вернемся еще к разговору о Восприемнице в самом конце нашего разговора о платоновской философии. Но прежде опишем все же сущность стихий, представленную в диалоге.

Стихии, как нечто определенное, возникают благодаря упорядочению этого бесформенного и вечно меняющегося многообразия. Упорядочение же осуществляется с помощью математических, на этот раз – геометрических, форм. Каждая из стихий появляется тогда, когда Восприемнице сообщается определенный вид. В диалоге подробно описан процесс возникновения этих видов – они конструируются геометрически из прямоугольных треугольников двух типов: треугольника, один катет которого вдвое короче гипотенузы, и равнобедренного прямоугольного треугольника.

Из шести треугольников первого типа создается равносторонний треугольник. Из четырех треугольников второго типа создается квадрат.

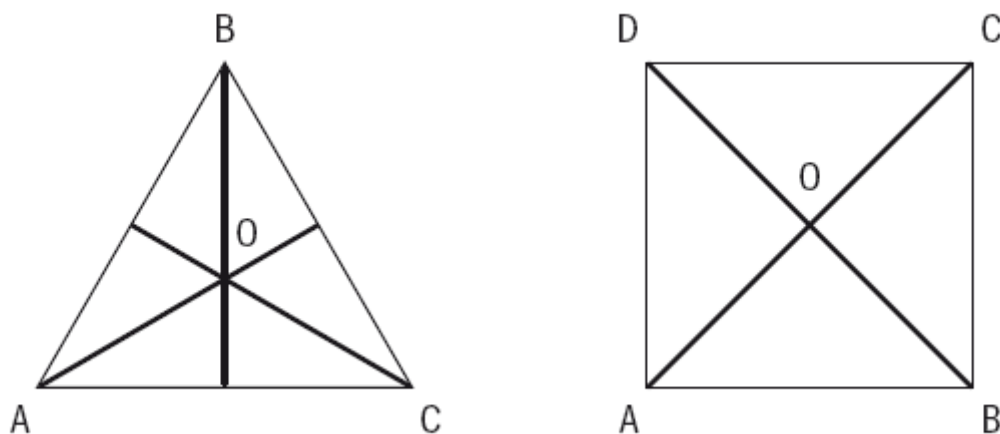


Рис. 1. Равносторонний треугольник и квадрат, составленные из прямоугольных треугольников 1-ГО И 2-ГО типов

Эти правильные многоугольники служат материалом для создания многогранников. В диалоге речь идет о правильных многогранниках, которых может быть всего пять⁷¹.

Подробно обсуждаются только четыре многогранника, каждый из которых определяет вид некоторой стихии. Огню сообщается вид тетраэдра, воздуху – октаэдра, воде – икосаэдра, земле – куба. Логику этого соответствия воспроизвести не очень просто. В диалоге говорится, что тетраэдр (в тексте он назван пирамидой) составляет природу огня, поскольку он имеет «наименьшее число оснований» и «наиболее режущие грани и колющие углы». К тому же это тело «самое легкое, коль скоро в его состав входит наименьшее число исходных частей» (Тимей. 56 b). Земле, как самой тяжелой и наименее подвижной стихии, соответствует куб. Воздух (октаэдр) и вода (икосаэдр) занимают промежуточное положение. Интересно, что грани тетраэдра, октаэдра и икосаэдра составлены из треугольников первого типа, поэтому три

⁷¹ Правильным называется выпуклый многогранник, обладающий следующими свойствами: (1) все его грани – равные между собой правильные многоугольники; (2) в каждой вершине сходится одинаковое число ребер. Такие многогранники часто называют «Платоновы тела», поскольку Платон пишет о них в диалогах «Тимей» и «Послезаконие» (981 Ъ-с). Однако они были известны до Платона. Еще в древности было доказано, что существует всего пять видов таких многогранников.

соответствующие стихии могут превращаться одна в другую. Земля же остается самой собой и не превращается в другие стихии, поскольку основа куба – треугольники иного типа.

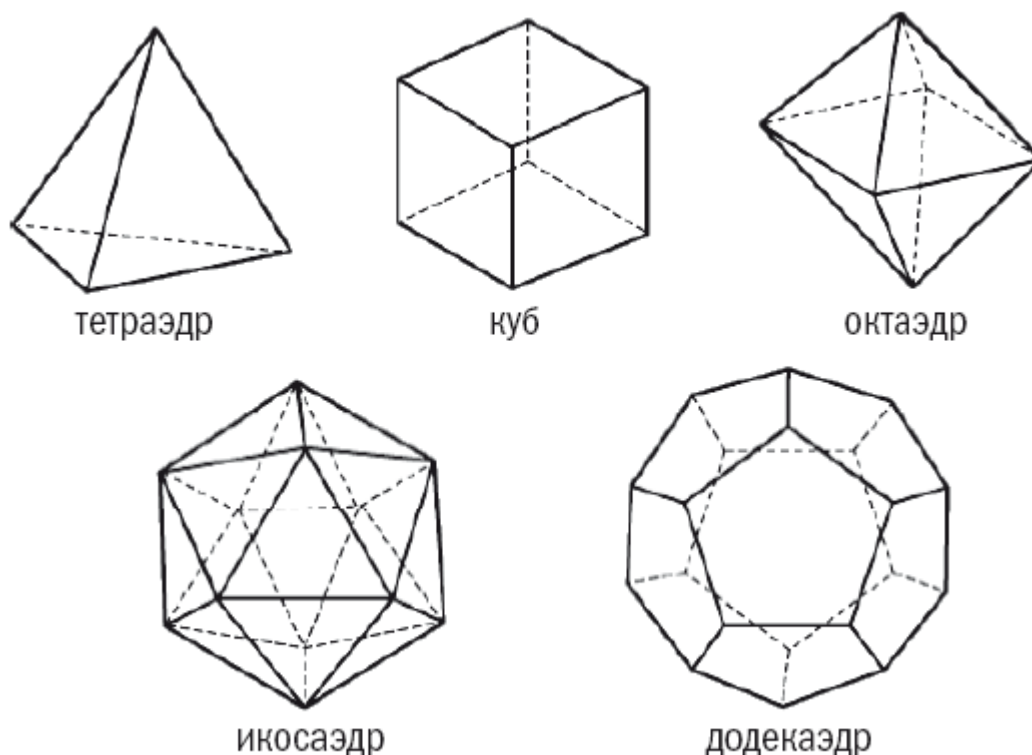


Рис. 2. Правильные многогранники.

О додекаэдре в диалоге говорится не очень ясно:

В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца (Тимей. 55 с).

Это тело в самом деле стоит как бы особняком, поскольку не может быть составлено из описанных здесь треугольников. В диалоге «Послезаконие» оно сопоставляется пятой стихии – эфиру⁷². В «Тимее», однако, о ней нет никаких упоминаний.

Как понять соответствие стихий и многогранников? В каком смысле огонь имеет вид тетраэдра, воздух – октаэдра и т. д.? Устанавливая эти соответствия, Платон, по-видимому, воспроизводит взгляд пифагорейской школы⁷³ и поясняет его так:

...Мы должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас

⁷² См. комментарий к соответствующему месту «Послезакония» в книге: [Щетников 2011, 84].

⁷³ Завершив обзор диалога «Тимей», мы можем сделать обобщающие замечания об онтологии и эпистемологии, представленных в платоновских диалогах. Следует, впрочем, иметь в виду, что различие этих двух сторон философствования весьма условно. Сам Платон их не разделяет. Структура сущего (онтология) определяет характер и способы познания (эпистемологию). Однако Платон был первым из греческих философов, кто дал ясное описание методов познания. Мы подробно рассмотрели их, анализируя тексты нескольких диалогов. Не повторяя сказанного, сделаем некоторые краткие выводы.

Обратимся еще раз к разговору о Восприемнице. Образ, созданный в диалоге «Тимей», как мы знаем, не нов для греческой философии. Здесь повторяются те же мотивы, что были практически у всех досократиков в их рассуждении о текучести, беспредельности, множественности. Однако Платон яснее, чем все его предшественники, ответил на вопрос

невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза (Тимей. 56 с).

Иными словами, огонь, который мы видим и ощуаем, есть множество собранных вместе маленьких тетраэдров. То же нужно сказать и о других стихиях.

На этом мы закончим обзор платоновской космологии. В диалоге «Тимей» есть еще много интересных деталей, относящихся к естествознанию. Исходя из описанной природы стихий там рассматриваются их движения и взаимодействия, а также свойства возникающих из них веществ. Кроме того, в нем есть подробное описание живого организма – прежде всего человеческого. Описывается анатомия, физиология, особенности полов, причины болезней и многое другое. Важно, что все эти сведения даются в рамках единого взгляда на структуру космоса. Он есть правильно устроенное целое, в котором каждая часть занимает положенное место.

5.8. Заключительные замечания

Завершив обзор диалога «Тимей», мы можем сделать обобщающие замечания об онтологии и эпистемологии, представленных в платоновских диалогах. Следует, впрочем, иметь в виду, что различие этих двух сторон философствования весьма условно. Сам Платон их не разделяет. Структура сущего (онтология) определяет характер и способы познания (эпистемологию). Однако Платон был первым из греческих философов, кто дал ясное описание методов познания. Мы подробно рассмотрели их, анализируя тексты нескольких диалогов. Не повторяя сказанного, сделаем некоторые краткие выводы.

Обратимся еще раз к разговору о Восприемнице. Образ, созданный в диалоге «Тимей», как мы знаем, не нов для греческой философии. Здесь повторяются те же мотивы, что были практически у всех досократиков в их рассуждении о текучести, беспредельности, множественности. Однако Платон яснее, чем все его предшественники, ответил на вопрос об их истоке. Он, посредством своего «незаконного умозаключения», нашел место небытия в структуре сущего. Если сопоставить эти рассуждения с другими, проведенными в рассмотренных ранее диалогах, то мы увидим как бы два полюса платоновской онтологии. Один из них составляет Благо, представленное в «Государстве» как начало и первая причина знания и бытия. На другом же расположена как раз Восприемница. Она непознаваема, так как в ней вообще нечего познавать. Но и единое в себе (что, по-видимому, есть другое название Блага) непостижимо и даже не может быть названо существующим. Эта мысль, как мы помним, была высказана в «Пармениде» и воспроизведена в «Государстве». Восприемница же, которая лежит как бы по другую сторону от существующего, есть еще и чистая множественность. По-видимому, ее можно отождествить с многим, лишенным единства, которое, как показано в «Пармениде», не существует. Все существующее, все, что мы познаем, а также все, что воспринимаем чувствами, расположено между этими двумя полюсами. Структурированный, организованный космос есть нечто промежуточное, занимающее срединное положение между бытием, т. е. миром идей, и небытием, т. е. восприемницей. Идеи также занимают срединное положение между бытием и небытием («Софист»), единым и многим («Парменид»). Только такая срединность и делает их различимыми, постижимыми для ума. Платон здесь уточняет пифагорейскую концепцию о пределе и беспредельном, соединенных благодаря пропорции. Число, как нечто промежуточное между пределом и беспредельным, как то, что соединяет в себя единое и многое, оказывается основой устройства.

Однако едва ли следует искать у Платона завершующую метафизическую конструкцию, в которой всему было бы отведено свое место. Можно понять, какова роль Восприемницы в мире вещей, пребывающих во времени, претерпевающих рождение и гибель. Она есть источник изменчивости и множественности, сама будучи чистой множественностью и «вечно иным». Но идеи также причастны многому и небытию. Чем различается характер этой причастности? В одном ли и том же смысле говорится здесь о многом и о небытии? Кажется, что Платон не дает ясного ответа на эти вопросы. Попытку найти этот ответ мы встретим позже у неоплатоников.

И еще одно замечание, относящееся скорее к эпистемологии. В первой главе мы

обсуждали тему ясного знания. Там же мы пытались показать, что совершенная ясность возможна лишь тогда, когда открыты начала и первые причины всего. Подтверждение этой мысли мы и увидели у Платона, в его различении знания, основанного на предпосылках, и беспредпосылочного знания. Только последнее может быть ясным. Двигаясь в области предпосылок, мы вынуждены «забывать сваи в болото», как удачно выразился Имре Лакатос по схожему поводу. Начало же, постигаемое без предпосылок, открывается только в результате диалектических процедур. Однако это познание оказывается за пределами выразимого. Его не вставишь в математическое доказательство или в космологическое исследование.

Контрольные вопросы к главе 5

1. Дайте общую характеристику идеи (идея как образец, как общее, как единство).
2. За что критикуют Парменида участники диалога «Софист»?
3. Сопоставьте описания «единого самого по себе» и «существующего единого» в диалоге «Парменид».
4. Что такое «Благо» и каково его отношение к другим идеям?
5. Сопоставьте знание, основанное на предпосылках, и беспредпосылочное знание.
6. Сопоставьте «миф о пещере» с образом линии.
7. Что представляет собой диалектическое познание?
8. Опишите порядок возникновения космоса и структуру сущего в диалоге «Тимей».
9. Что такое «Восприемница» и каково ее место в космосе («Тимей»)?
10. Как, по-вашему, отразилось пифагорейское учение о гармонии в платоновской космологии?

Глава 6 Аристотель

6.1. Вводные замечания. Метод Аристотеля и задачи исследования

Аристотель – самый знаменитый ученик Платона и одновременно его постоянный оппонент. Наверное, в истории философии нет более значимых фигур, чем эти два мыслителя. Их спор, начавшийся еще в стенах Академии, продолжается много столетий. Заданные ими образцы мысли восприняты многими философами, жившими в разные эпохи. И это восприятие воспроизводит и их полемику.

Я не буду сразу начинать с основных расхождений между ними. Мы будем открывать их постепенно, по мере изучения философии Аристотеля. Сейчас лишь замечу, что различие в подходах обнаруживается уже при внешнем сопоставлении их наследия. Платон оставил нам серию диалогов, отличающихся обычно хорошей литературной отделкой, содержащих явную внутреннюю интригу. Аристотель же известен сейчас как автор книг иногда более или менее цельных, иногда же производящих такое впечатление, что они собраны из разных конспектов и черновиков лекций, записанных то ли самим Аристотелем, то ли его слушателями. Как правило, он пренебрегает литературной формой. Многие его пассажи неясны. Иногда он чрезмерно краток в том, что, кажется, нужно разобрать подробно. Иногда, напротив, навязчиво повторяет одно и то же, уже давно и подробно разъясненное.

Бросается в глаза, однако, и другой момент. В отличие от Платона Аристотель строит некую систему философии. Его задача не в исследовании отдельных понятий, а в построении науки или даже целостной системы наук. Кажется, что он стремится охватить все сущее, для каждого его рода создав свою науку. К этой задаче он подходит весьма методично, различая, сообразно предмету исследования, три рода наук. Первые, так называемые поэтические, изучают то, что создается человеком, а также процесс этого создания. Второй род наук – это науки практические, которые описывают поведение человека. Третий род составляют науки теоретические. Эти науки наиболее ценны, поскольку именно с их помощью осуществляется

чистое созерцание, знание ради самого знания. Аристотель отдал дань каждому из трех родов науки, написав книги по риторике и поэтике (поэтические), по этике и политике (практические) и, наконец, по целому комплексу теоретических наук, в которых он исследовал устройство космоса, жизнь растений и животных, природу человека. Высшей теоретической наукой является «первая философия», предмет которой составляют причины и начала сущего. Единственная теоретическая наука, обойденная Аристотелем, – математика. В этом, кстати, тоже обнаруживается различие между ним и Платоном. Последний, как мы знаем, испытывал к математике живой интерес. Но дело здесь не только в различии интересов. Различны подходы и методы исследования. Аристотель придает гораздо большее значение наблюдению. Умозрение и постижение вечного оказывается для него результатом тщательного исследования наблюдаемых, воспринимаемых чувствами вещей. Он, как и Платон, отлично понимает, что настоящее знание возможно лишь о том, что неизменно. Но путь к этому знанию он ищет не через диалектическое отбрасывание мнений и предпосылок, а через тщательный анализ опыта. Именно предметы, воспринимаемые чувствами, являются для него первыми предметами исследования. Поэтому так много внимания уделяет он окружающим его видимым вещам: растениям, животным, природным явлениям (таким как ветер, облака, гром, молния), а также планетам и звездам. Математика же оказывается на периферии его интересов, поскольку он убежден, что ее предметы не существуют самостоятельно. В этом Аристотель принципиально расходится с Платоном и пифагорейцами.

Уточним сразу, каковы, согласно Аристотелю, задача и метод всякого научного исследования. Всякая наука должна объяснить свои предметы исходя из начал. При этом полагается, что всякий род сущего имеет свои начала. Постигнув начала, мы можем строить обоснованное знание, выводя из них сущности вещей, принадлежащих к изучаемому роду. Однако знание начал отдельных родов сущего не может удовлетворить того, кто стремится к настоящей мудрости. Его цель – первые причины и начала всего сущего. Постижением таких начал должна заниматься высшая теоретическая наука, которую Аристотель назвал «первой философией».

Как видно из сказанного, важнейшим методом для всякой науки должна быть дедукция, логический вывод, позволяющий на основании более общего (начал) делать заключения о частном (о свойствах видов, принадлежащих данному роду). Вопрос о родах и видах и их связь с сущностью вещей очень важен для Аристотеля, и мы позже рассмотрим его подробно. Сейчас для нас достаточно того, что род есть нечто общее, тогда как главным предметом познания оказываются входящие в него виды. Движение мысли от общего к частному Аристотель подробно описывает в своих логических трактатах (Первая и Вторая аналитики). Оно осуществляется с помощью силлогизма. Эта логическая форма впервые разработана именно Аристотелем, которого заслуженно считают основоположником логики. Мы, однако, не будем разбирать здесь теорию силлогизмов. Сведения о ней можно найти в любом учебнике логики, поскольку, несмотря на бурное развитие этой науки, аристотелевская силлогистика не потеряла своего значения. Замечательно, впрочем, то, что ни в одном из своих научных трактатов Аристотель явно к силлогизму не прибегает. Возможно, дело в том, что для любой из развиваемых им наук ему приходится решать более сложную задачу, чем выведение из имеющихся начал. Главная проблема – поиск самих начал. Они ни из чего не выводятся, поскольку, как видно из сказанного, должны уже иметься в качестве наиболее общих посылок. С них следует начинать любую дедукцию. Что же касается их поиска, то Аристотель предлагает иной метод, суть которого можно понять из следующих высказываний:

Естественный путь к этому (к началам. – Г. Г.) ведет от более понятного и явного для нас к более понятному и явному по природе (Физика. А. 1.184 а 20).

Предшествующее и более известное надо понимать двояко, ибо не одно и то же предшествующее по природе и предшествующее для нас, а также более известное безусловно и более известное нам. Предшествующим и более известным для нас я называю то, что ближе к чувственному восприятию; предшествующим и более известным безусловно – то, что находится дальше [от него]. Всего же дальше от

[чувственного восприятия] – наиболее общее, всего ближе [к нему] – отдельное... (2 Аналитика. I. 2).

Из сказанного следует, что Аристотель в качестве важнейшей части исследования полагает своего рода восхождение мысли от того, что легче всего заметить, т. е. от воспринимаемых чувствами единичных предметов, к тем основаниям, которые определяют сущность этих предметов и которые сразу опознать невозможно. Нужно произвести анализ видимого, «явного для нас», выявить составляющие его элементы, соотнести с другими сходными предметами, чтобы понять, что лежит в основании, что делает исследуемые вещи тем, что они есть. Такого рода исследование Аристотель действительно проводит для разных родов сущего. Не всегда в его текстах видна строгая последовательность восхождения к началам, но общая тенденция все же присутствует. Такой подход задает и общие контуры создаваемой Аристотелем системы наук. Изучая движение светил или явления, происходящие вблизи Земли, формы живых организмов или природу человека, политическую жизнь или нравственное поведение, он приходит к некоторым частным основаниям, специфичным для исследуемой области. На этом, однако, восхождение не заканчивается. От частных оснований он идет к основанию всеобщему, к тому, что является причиной и началом всего сущего, т. е. определяет и объединяет начала, найденные для каждого рода. Таким образом Аристотель создает систему наук, представляющую сущее в целом. Все сущее словно собирается из отдельных его родов и предстает как организованное целое, подчиненное единому началу.

Нашей дальнейшей задачей будет представление этого целого (по необходимости схематичное). Тем не менее я постараюсь воспроизвести логику его постижения, определяемую очерченным здесь движением мысли снизу вверх. Для этого нужно сначала рассмотреть отдельные науки, выявляя свойственные им начала, а затем перейти к первой философии и прояснить начала самые общие. Я не предполагаю, впрочем, излагать здесь содержание всех научных трактатов Аристотеля. Чтобы создать образ целого, достаточно будет прояснить ряд его наиболее важных естественнонаучных, политических и этических размышлений.

6.2. Естествознание Аристотеля

6. 2. 1. Космология

6. 2. 1. 1. Различие надлунного и подлунного миров. Простые движения и элементы

Мы начнем с естественнонаучных исследований Аристотеля. Если исходить из того, что является «первым для нас», то можно обратить внимание на два рода предметов. Первым (и наиболее близким для нас) является все, что наблюдается вблизи Земли. Это широкий спектр явлений, включающий состояния воздуха и воды, ветры, ураганы, землетрясения, молнии и т. д. К этому же роду вещей Аристотель относит и тела, обнаруживаемые в небе, но все же располагающиеся достаточно (как он полагает) близко к Земле, например кометы, сияния («подвижные вспышки») и даже Млечный путь. Что значит «достаточно близко», мы выясним чуть позже. Второй род наблюдаемых предметов менее многообразен – это светила и звезды. Различие между двумя родами также замечается довольно легко. Для второго рода свойственна точная упорядоченность. Светила и звезды совершают регулярные движения по строго определенным путям. Эти движения повторяются со строгой периодичностью. Они так или иначе сводимы к круговому движению, а потому не имеют ни начала ни конца. Явления же первого из названных мной родов значительно менее упорядочены. В них, конечно, наблюдается определенная регулярность и периодичность, однако она не столь ясно фиксируется, а иногда и не обнаруживается вовсе. Здесь возможны случайности. Здесь, наконец, все возникает и уничтожается, и нет ничего вечного.

Явления первого рода исследованы Аристотелем в трактатах «Метеорологика» и «О возникновении и уничтожении». Явления второго рода – в трактате «О Небе». Впрочем, в этом же трактате мы найдем и конечное объяснение причин как околоземных движений, так и самого разделения двух названных родов сущего.

Замеченное только что различие определяется в конечном счете пространственной структурой космоса. Именно ее нужно описать прежде всего. Аристотель разворачивает продуманную геоцентрическую теорию, в которой космос представляет собой совокупность концентрических сфер. Самая большая из них, называемая Небом, объемлет все остальные сферы. Она служит естественной границей мира и несет на себе звезды. Самая маленькая, т. е. ближайшая к Земле, несет на себе Луну. Такое пространственное построение мира и задает указанную разницу. Мы сразу обнаруживаем две области, разделенные лунной, т. е. ближайшей к Земле сферой. Одни явления происходят «под Луной», т. е. в относительной близости от Земли. За пределами лунной сферы совершают свое вечное движение светила и звезды. То, что происходит в этих двух областях имеет совершенно различную природу, определяется разными началами.

Такое различие Аристотель производит в первой книге трактата «О Небе». Суть его в том, что тела, находящиеся в разных областях, во-первых, совершают разные виды движений, а, во-вторых, составлены из разных элементов.

Рассмотрим сначала движения. Аристотель полагает, что существует два вида простых движений: прямолинейное движение и движение по кругу. Все остальные движения представляют собой комбинации этих двух. Между ними же есть принципиальная разница⁷⁴. Прежде всего, круговое движение совершеннее прямолинейного. Более того, Аристотель называет его «первичным». Дело здесь в следующем. Во-первых, только движение по кругу может быть непрерывным и, следовательно, вечным. В круге нет ни начала, ни конца, а потому движущееся по кругу не имеет необходимости (и даже возможности) с чего-то начинать и где-то заканчивать. Обратим внимание на этот аргумент. Он может рассматриваться как возможное доказательство вечности мира. Ведь если светила и звезды вместе со своими сферами совершают круговое движение (об этом мы подробнее будем говорить чуть позже), то такое движение не могло когда-либо начаться и не может когда-либо закончиться. «...Почему, – задает риторический вопрос Аристотель, – та или иная точка будет в большей степени границей на [круговой] линии, чем другая? Ведь каждая [точка] одинаково и начало, и середина, и конец, так что [на окружности] всегда и никогда находишься и в начале, и в конце» (Физика. 0. 9. 265 b).

Прямая же всегда имеет начало и конец. Бесконечных прямых (как и вообще бесконечных тел) в мире нет. Поэтому прямолинейное движение не может быть непрерывным. Оно может только начаться, закончиться и, возможно, возобновиться. Но это будет уже другое движение. Однако это обстоятельство обнаруживает еще одно преимущество кругового движения перед прямолинейным. Последнее никогда не завершено. Будучи, с одной стороны, конечным движением от начала к концу, оно, с другой стороны, никогда не приходит к окончательному завершению. Его всегда можно продолжить в том же или в другом направлении. Круговое же движение, хотя оно и не прекращается, обладает завершенностью. Круг содержит в себе все свои точки, которые движущееся тело периодически проходит. Заметим, что, говоря о совершенстве кругового движения, Аристотель имеет в виду вращение шара, который одновременно находится во всех точках своего движения. Его движение поэтому более всего подобно покою.

Есть еще одно обстоятельство, в котором проявляется первичность кругового движения. Оно обнаруживается, если мы учтем не только геометрические свойства круга и прямой, но и структуру Космоса. Ясно, что круговым является прежде всего движение сфер. Из этого следует важный вывод о движении по прямой. Оно всегда имеет определенное направление. Точнее говоря, движение по прямой – это движение вверх или вниз. Вверх – значит от центра Вселенной к ее периферии. Вниз – значит по направлению к центру. Получается, что само прямолинейное движение задается структурой круга, а именно существованием центра и периферии.

Этим определяется еще одно преимущество кругового движения. Прямолинейное движение есть переход от одной противоположности к другой: от верха к низу или от низа к

⁷⁴ См.: Физика. 0. 9 и О Небе. I. 2.

верху. Движение по кругу никакими противоположностями не определяется, поскольку никакая точка окружности ни в каком смысле не противоположна никакой другой. Они все совершенно одинаковы.

Следующий важный ход Аристотеля связан с описанием

тел, совершающих движения. Здесь нужно обратить внимание на то, что разговор о движении нельзя вести независимо от разговора о телах, поскольку не существует движения «самого по себе». Двигается всегда что-то, некоторый способный к движению субстрат. Эта констатация тривиальна, но я все же считаю ее необходимой, поскольку она предвосхищает важнейший ход мысли Аристотеля. Здесь собственно появляется понятие о носителе каких-либо характеристик, о том, что, существуя самостоятельно, имеет или способно иметь качества или формы, занимать место, двигаться. Ни качества, ни формы, ни движения не существуют без такого носителя, который в переводах Аристотеля часто обозначается как «субстрат». Этим латинским словом⁷⁵ переводчики передают греческое *hypokeimenon*, что по-русски буквально означает «подлежащее». Нам еще не раз придется говорить о проводимом Аристотелем различении между субстратом (подлежащим) и тем, что его характеризует, между тем, что существует само, и тем, что нуждается в некотором «носителе». Именно это различие в конечном счете составляет основу разногласий между Платоном и Аристотелем. В данном случае мы пока ограничимся указанием на движение и то, что движется, т. е. субстрат, или носитель, движения. Таковым является тело.

Тела же, как и движения, могут быть простыми и сложными. Простые движения, как полагает Аристотель, свойственны именно простым телам. Ими являются элементы (стихии)⁷⁶, из которых составлены все сложные тела. Существует соответствие между строением тела и характером его движения. Всякое движение представляет собой сумму простых движений, т. е. движений по кругу и по прямой. Сложное тело совершает движение, которое определяется простыми движениями составляющих его элементов. Поэтому понимание всех явлений, как в надлунной, так и в подлунной областях, требует изучения природы элементов.

Ранее мы уже говорили о стихиях. Особенно подробно обсуждали мы их представление в платоновском диалоге «Тимей», где каждая из четырех (рассмотренных там) стихий была поставлена в соответствие одному из четырех правильных многогранников. В запасе остался, впрочем, еще один многогранник – додекаэдр, о котором в «Тимее» сказано не очень определенно. Платон, однако, нашел ему применение позже, связав с ним (в диалоге «Послезаконие») пятый элемент – эфир. Именно эти пять элементов и рассматривает Аристотель. Он, однако, находит, что Платон заблуждался, сводя природу элементов к форме многогранников. Позже мы коснемся возражений Аристотеля против платоновской теории. Сейчас обсудим, что думает о стихиях сам Аристотель.

Прежде всего он отмечает различие между эфиром, с одной стороны, и четырьмя другими стихиями, с другой. Разница состоит в том, что именно эфиру свойственно движение по кругу, тогда как другие элементы движутся, согласно своей природе, по прямой. Эфир ни с чем не смешивается и ни во что другое не превращается. Все светила, звезды, а также сферы, на которых они расположены, состоят из него. Четыре других элемента ведут себя иначе. Они, конечно же, способны к смешению, что и приводит к появлению в подлунном мире множества сложных тел. Кроме того, они способны превращаться друг в друга. Все многообразие явлений, происходящих под Луной, определяется их движением (вверх и вниз) и их взаимными превращениями.

6. 2. 1. 2. Четыре стихии и структура подлунного мира

Рассмотрим обе части космоса более подробно. Начнем с «подлунного» мира. Аристотель

⁷⁵ *Substratum* – букв.: подложка, подстилка.

⁷⁶ В переводах Аристотеля на европейские языки (в том числе и на русский) слово *stoikheion* («стихия»), как правило, передается латинским эквивалентом «элемент» (*elementum*).

связывает природу четырех стихий с парой противоположных свойств: легкость и тяжесть. Эти свойства определяются чисто «топологически», а именно тем местом, которое свойственно каждому элементу по природе. Земля – это тяжелый элемент, поскольку ее естественное место в центре Вселенной. Оказавшись в другом месте, она будет двигаться вниз, стремясь занять то положение, которое ей свойственно. Вода также тяжелый элемент, но менее тяжелый, чем земля. Ее движение также направлено к центру космоса, однако место, которое она стремится занять, – выше земли. Вода поэтому облегает землю, что мы собственно и наблюдаем на примере многочисленных морей, озер и рек. Воздух и огонь – легкие стихии. Их естественное движение направлено вверх, т. е. от центра космоса. Огонь, однако, легче воздуха. Его стремление вверх более сильное, поэтому он всегда оказывается выше. Вся подлунная область оказывается разделена на четыре сегмента: земля, вода, воздух и огонь располагаются слоями.

Впрочем, такое состояние подлунного мира (изображаемое многими античными и средневековыми авторами, следующими Аристотелю) соответствует некоторой идеальной модели. Это скорее та цель, к которой стремятся стихии, чем состояние, в котором они на самом деле находятся. Стихии пребывают в постоянном движении, связанном с их взаимным превращением. Стихия, превратившись в другую, покидает свое прежнее место и стремится к новому, которое теперь для нее естественно.

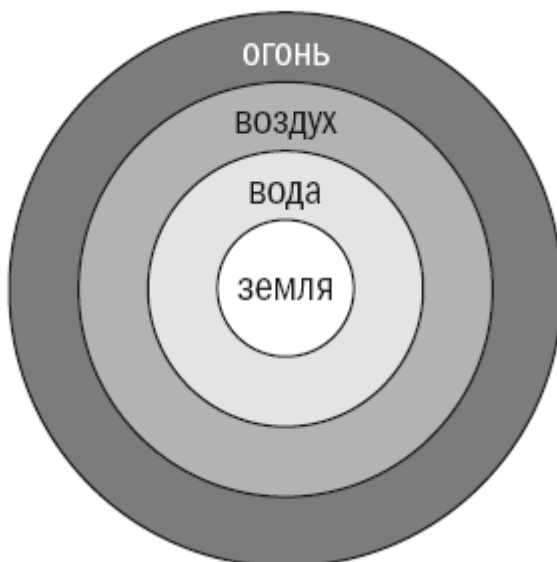


Рис. 1. Четыре стихии в виде концентрических кругов

Как происходит взаимное превращение стихий? Аристотель, заметим для начала, полагает такое превращение необходимым. Дело в том, во-первых, что ни один из элементов не существует постоянно. Это обстоятельство Аристотель обосновывает краткой ссылкой на наблюдение: «Мы видим, как огонь, вода и каждое из простых тел разлагаются» (О Небе. III. 6)⁷⁷. Но раз происходит уничтожение элементов, то должно быть и возникновение. Они не могут возникать из ничего или из пустоты. Они также не могут возникать из какого-то отличного от них тела, т. е. пятого элемента. Предположение о существовании такого тела в подлунном мире ведет к абсурду. Если оно имеет тяжесть или легкость, то оно – один из четырех элементов. Если же оно не обладает этими свойствами, то у него нет никакого места в подлунном мире и из него не может ничего возникнуть, поскольку возникающее и то, из чего оно возникает, должны находиться в одном и том же месте. Такие рассуждения приводят Аристотеля к утверждению, что элементы возникают друг из друга.

Как же это происходит? Мысль о взаимном превращении элементов обсуждалась и прежде. Аристотель критически рассматривает некоторые из этих теорий, останавливаясь,

⁷⁷ Возможно, Аристотель имеет в виду, например, что огонь гаснет, а вода испаряется.

между прочим, и на известной нам концепции, изложенной в «Тимее». Там возникновение одного элемента из другого объясняется тем, что в основе их лежат правильные многогранники, составленные из треугольников определенного вида. Превращение одной стихии в другую определяется тем, что один многогранник можно разложить на треугольники, а затем заново собрать другой. Превращаться друг в друга могут поэтому лишь три элемента: огонь, воздух и вода. Тетраэдр, октаэдр и икосаэдр, соответствующие каждой из этих стихий, имеют одинаковые грани – равносторонние треугольники. Земля же, которая, согласно Платону, соответствует кубу, не может превратиться ни во что, равно как и никакая другая стихия не может стать землей. Дело здесь в том, что треугольники, из которых создан куб, иные, чем для трех других многогранников.

Это рассуждение совершенно не устраивает Аристотеля. Во-первых, ему кажется нелепым, что земля исключена из общего круговорота возникновения и уничтожения. Он, как мы только что видели, считает, что возникать и уничтожаться, превращаясь при этом друг в друга, могут все подлунные элементы. Более того, он вообще полагает абсурдным само допущение, что каждая из стихий составлена из многогранников. Против этого он выдвигает множество аргументов. Назову лишь некоторые из них. Если стихии состоят из многогранников, то в космосе будут существовать пустоты, т. е. ничем не заполненные места, поскольку икосаэдр и октаэдр не могут плотно примыкать друг к другу. Из них невозможно составить сплошное тело⁷⁸. Аристотель же отрицает существование пустоты (позже мы рассмотрим этот его тезис). Кроме того, мы наблюдаем, что вода или воздух принимают форму сосуда, в котором находятся. Однако составленное из многогранников тело не может принять любую форму. Это было бы возможно, если бы примыкающие к стенке сосуда многогранники деформировались. Но тогда вода вблизи стенок не была бы водой.

В этой критике платоновской концепции Аристотель находит в конечном счете несостоятельную саму методологию, принятую Платоном и пифагорейцами. Он замечает, что они принимают определенные допущения о природе стихий исходя из каких-то своих «предвзятых мнений». И ради этих мнений они готовы не замечать все абсурдные следствия, которые вытекают из их допущений⁷⁹. Заметим, абсурдные – это, прежде всего, противоречащие наблюдениям. Данное замечание Аристотеля напоминает, однако, о подходе, который мы видели у самого Платона. Вспомним, что в диалоге «Парменид» предлагается исследовать проблему путем выдвижения гипотез и выведения из них всевозможных следствий. Именно этот метод был, как мы видели, положен в основу платоновской диалектики⁸⁰. Аристотель явно стремится уточнить намеченную Платоном методологию. Высказанные предположения подлежат проверке опытом. Они должны приниматься лишь тогда, когда их следствия согласуются с наблюдениями. Вспомним, что нечто подобное Аристотель находил в рассуждениях атомистов⁸¹.

Заметим, что критический аспект вообще очень важен для аристотелевской исследовательской методологии. Здесь мы останавливаемся только на критике платоновской и пифагорейской теорий, поскольку их положения были рассмотрены нами более подробно. Аристотель же исследование любой проблемы предваряет обзором существующих взглядов, обсуждая все более ранние учения. При этом он весьма часто действует по описанной выше схеме: находит разные следствия из рассматриваемых теорий и показывает их расхождение с опытом. Это создает базу для развития собственной концепции, в которой он пытается истолковать факты, не объясненные его предшественниками.

⁷⁸ Для тетраэдров или кубов, впрочем, это возможно.

⁷⁹ См.: О Небе. III. 7–8.

⁸⁰ См. раздел 5.6 наст. изд.

⁸¹ См. гл. 3 наст. изд.

Как же объясняет сам Аристотель взаимные превращения стихий? Он полагает, прежде всего, что в основу описания чувственно-воспринимаемых тел должны быть положены чувственно-воспринимаемые принципы. Если же мы говорим об изменении этих тел, то искомые принципы должны быть противоположными. Здесь Аристотель придерживается одного из главных своих постулатов: всякое изменение есть движение от одной противоположности к другой. Поэтому превращение одной стихии в другую есть изменение некоторого сущностного свойства на противоположное. Аристотель постулирует две пары противоположностей: сухое-влажное, горячее-холодное. Каждая стихия определяется сочетанием этих свойств. Огонь есть горячее и сухое, воздух – горячее и влажное, вода – холодное и влажное, земля – холодное и сухое. Изменение одного из свойств на противоположное и означает превращение одной стихии в другую. Любая стихия может превратиться в любую, но не все превращения происходят одинаково. Легче и быстрее происходят взаимопревращения тех стихий, которые отличаются лишь одним свойством. Например, огонь превращается в землю, остывая, т. е. когда горячее становится холодным⁸². Если же различаются оба свойства (как у огня и воды или у земли и воздуха), то превращение оказывается медленным и трудным.

Разговор о стихиях необходимо дополнить одной важной деталью. Обсуждая их природу, Аристотель находит субстрат, во многом аналогичный платоновской Восприемнице. Изменение свойств не может проходить само по себе. Должно быть нечто, меняющее свойства. Например, если огонь превращается в воздух, т. е. нечто сухое превращается во влажное, то должно быть это *нечто*, которое было сухим, а стало влажным. Заметим, что мы опять сталкиваемся с той же логикой, которая использовалась при описании движения. Для всякого изменения, равно как и для свойства, должен быть субстрат (подлежащее). Но в данном случае субстрат весьма странен. Его невозможно представить независимо от тех свойств, которые характеризуют стихии. Никаких дополнительных свойств, отличных от свойств элементов, у него нет. Аристотель называет этот субстрат «первой материей», которая, как он пишет, «неотделима» от элементов:

Мы утверждаем, что действительно существует некая материя воспринимаемых чувствами тел, но она не существует отдельно от них и ей всегда сопутствуют противоположности; из этой материи происходят так называемые элементы (О возникновении и уничтожении. II. I. 329 a 20–25).

Взаимное превращение стихий (т. е. изменение свойств первичного субстрата, первой материи), а также движение стихий к своему естественному месту объясняет в конечном счете все остальные явления в подлунном мире. Это и есть те начала, т. е. то «первое по природе», на чем должно основываться знание о соответствующем роде вещей.

Гипотеза о взаимном превращении стихий объясняет постоянно возобновляющиеся изменения в подлунном мире. Если бы такого превращения не было, то стихии навеки остались бы в своих естественных местах. Но их периодическое изменение заставляет их стремиться к новому месту, а также смешиваться с другими стихиями, порождая сложные тела и сложные движения.

Аристотелевское описание подлунного мира выявляет одно важное обстоятельство. Началом всех движений, как мы видели, является стремление стихий к своему естественному месту. Иными словами, всякая стихия по своей природе движется к определенной цели. Таким образом, в основу описания мира положена *телеология*, т. е. учение о целях. Именно знание цели составляет понимание природы движения. Свойства элементов, например их тяжесть или легкость, определяются через отношение к целям.

К сожалению, Аристотель не дал ответа на некоторые важные для его теории вопросы. Непонятно, в частности, как связаны определяющие свойства стихий с их легкостью или тяжестью. Почему, например, холодное и сухое (т. е. земля) тяжелее, чем холодное и влажное

⁸² Аристотель считает, что это выглядит как превращение огня в дым и выделение из дыма золы.

(вода)? То же можно спросить и о прочих стихиях. Аристотель останавливается на связи этих первичных свойств с другими чувственно-вос-принимаемыми качествами: тонкое и грубое, мягкое и твердое, вязкое и хрупкое и т. д. Вопрос же о тяжелом и легком он оставляет в этом обсуждении в стороне, заявляя лишь, что «противоположность “тяжелое-легкое” не способна ни действовать, ни испытывать воздействие» (О возникновении и уничтожении. II. 2. 329 b 20). Получается, что эти свойства не зависят ни от каких других и не влияют на них. Тем не менее превращение элемента из горячего в холодный делает его из легкого тяжелым.

Кроме того, неясно, что же в конечном счете приводит к взаимным превращениям стихий. Иными словами, что заставляет первую материю менять свои свойства? Аристотель лишь указывает на связь этих превращений с движением сфер, точнее, с движением Солнца. Здесь, однако, нет полной ясности. В трактате «О возникновении и уничтожении» он указывает на циклический характер этих процессов и связывает эту цикличность с наклоном эклиптики (в гелиоцентрической системе воззрений – плоскости годового обращения Солнца вокруг Земли). Из-за этого наклона Солнце периодически приближается к Земле, а затем удаляется от нее. Приближение Солнца, как утверждает Аристотель, инициирует процессы возникновения. Его удаление сопровождается гибелью. Но здесь речь идет вообще о возникновении и уничтожении. Не очень понятно, как это связано с взаимными превращениями элементов, ведь уничтожение одного должно одновременно приводить к возникновению другого. Тем не менее Аристотель прямо заявляет, что стихии изменяются в связи с движением Солнца (О возникновении и уничтожении. II. ю. 337 a 10–15).

Укажем еще на одну проблему аристотелевского естествознания, связанную с понятием естественного места. Эта теория позволяет объяснить движение тяжелых тел вниз. Она позволяет понять, почему более легкое тело оказывается на поверхности более тяжелого. Например, воздух, оказавшись под водой, поднимается к ее поверхности. Также и вода выбивается из-под земли – этим, наверное, можно объяснить существование ключей и источников. Можно, конечно, заставить тело двигаться вопреки его природе, например поднимая камень рукой. Однако не вполне ясно, почему летит камень, брошенный вверх. Перестав испытывать принуждение, он должен тотчас начать падать. Но камень, как мы знаем, продолжает еще некоторое время лететь вверх. Аристотель дает этому явлению весьма туманное объяснение. Он полагает, что в течение некоторого времени камень будет подбрасываться вверх движениями воздуха, возникшими, в свою очередь, из-за движения подбросившей его руки⁸³.

Можно найти и другие пробелы и неясности в естествознании Аристотеля. Но их существование не отменяет значимости осуществленного им предприятия. Он создал первую в истории мысли систематическую науку, используя, в качестве инструмента, продуманный научный метод. Важной составляющей метода является, как мы видели, критика. Аристотель критикует своих предшественников, но, кроме того, стремится найти трудности собственной теории и, по возможности, преодолеть их. Следует помнить, что со времен Аристотеля и до нашего времени не было ни одной научной теории, свободной от проблем. У всех есть какие-то «белые пятна».

6. 2. 1. 3. Надлунный мир. Вечное движение сфер

Посмотрим теперь на надлунный мир, где происходит вечное движение сфер. Там, как мы уже знаем, присутствует только один элемент – эфир, который может совершать лишь круговое движение. Описание надлунного мира в целом проще, чем подлунного, поскольку разнообразие движений здесь намного меньше. Поэтому мой рассказ о нем будет более кратким. Тем более он уже был отчасти рассмотрен в начале параграфа, где сопоставлялись подлунный и надлунный миры.

⁸³ ю. Это малоубедительное на современный взгляд объяснение принималось, однако, многими учеными еще и в XVI веке. Его подробное опровержение можно найти лишь у Галилея. Впрочем, альтернативная концепция движения была предложена уже в VI в. н. э. Иоанном Филопоном.

Эфир не превращается ни во что другое, ему не присущи ни тяжесть, ни легкость. Он всегда занимает одно и то же место, поскольку ему, собственно, некуда стремиться. Стремиться можно от одной противоположности к другой. Движение по кругу, однако, не имеет противоположности. Дело в том, что движения противоположны тогда, когда противоположны места, к которым они направлены. Например, прямолинейные движения противоположны друг другу, если одни направлены вверх (как у огня и воздуха), а другие вниз (как у земли и воды). Но на окружности все точки одинаковы и никаких противоположностей быть не может. Следовательно, невозможно, чтобы одно круговое движение было противоположно другому⁸⁴. Именно поэтому эфир не имеет никаких стремлений, а вечно совершает круговое движение в одном и том же месте.

Самая большая сфера, охватывающая всю остальную Вселенную, у Аристотеля именуется Небом. Она несет на себе звезды, также состоящие из эфира⁸⁵ и совершающие равномерное движение вместе с Небом. Далее (ниже, т. е. ближе к центру) располагается целая система концентрических сфер, движение которых определяет обращение светил. Пять из них именуется планетами⁸⁶, или «блуждающими звездами». Сложное движение каждой планеты объясняется совместным движением сразу нескольких сфер. Также равномерным вращением нескольких сфер описывается движение Солнца и Луны, хотя оно менее сложно, чем движение планет⁸⁷.

6. 2. 2. Общая теория движения («Физика»)

6. 2. 2. 1. Общие характеристики движения

Рассмотрев космологию Аристотеля, мы можем перейти к более общей науке, изучающей движение как таковое. Эту науку Аристотель называет «физикой», или «второй философией». Я, однако, не буду излагать здесь все содержание трактата «Физика», где представлена общая теория движения. Дело в том, что в нем отчасти представлены космологические идеи Аристотеля, уже рассмотренные нами. С другой стороны, очень многое, касающееся движения, Аристотель затем повторяет, развивая первую философию, т. е. науку о первых причинах и началах всего сущего. Эти аспекты теории движения мы обсудим поэтому позже. Хотя совсем избежать повторов, по-видимому, не удастся: к некоторым понятиям, введенным здесь, придется обращаться еще раз.

Мы уже рассмотрели разные виды движения. Теперь можно, вслед за Аристотелем, систематизировать их и дать общее определение движения. Прежде всего заметим, что Аристотель понимает движение достаточно широко. Наука о движении оказывается наукой об изменении вообще. Речь, следовательно, идет уже об очень широкой области разнообразных явлений. Но каким же бывает движение? «Все меняющееся, – пишет Аристотель, – меняется

⁸⁴ п. Этот тезис подробно обосновывается в: О Небе. I. 4.

⁸⁵ Аристотель и здесь спорит с Платоном, который (в «Тимее») утверждал, что звезды состоят из огня.

⁸⁶ От греч. *planetes* – блуждающий. Название связано со сложностью их видимых движений.

⁸⁷ Дело в том, что движения Луны и Солнца заметно отклоняются от окружности. Что касается планет, то их видимые пути вообще чрезвычайно сложны и весьма далеки от простого кругового движения. Евдокс (ученик Платона и современник Аристотеля) смог описать эти движения как сочетания нескольких равномерных вращений, наложенных друг на друга. Для этого он использовал сложную геометрическую конструкцию, в которой движение светила определялось вращением трех (для Луны и Солнца) или четырех (для планет) сфер, имеющих один центр, но разные оси вращения. Согласно модели Евдокса, Космос состоит из двадцати семи равномерно вращающихся концентрических сфер (включая сферу неподвижных звезд). Аристотель, по-видимому, считал это недостаточным. Во всяком случае, он пишет о пятидесяти шести сферах (Метафизика. А. 8). Более подробно об этом см.: [Романский].

всегда или в отношении сущности, или в отношении количества, или качества, или места» (Физика. Г. 1. 200 b 35). Все эти виды движений легко продемонстрировать на примерах. Изменение в отношении сущности – это, например, строительство дома. Имеется в виду появление новой вещи. Исходный материал – кирпичи, кровельное железо, балки и пр. – собирается в нечто целое, приобретает определенную форму. Эта процедура, как мы выясним позже, требует довольно подробного описания, и именно она окажется предметом исследования в первой философии. Потребуется обсудить, прежде всего, само понятие сущности. Здесь мы упоминаем его лишь ради общности рассмотрения, следуя в этом тексте «Физики». Запомним, впрочем, что изменение в отношении сущности предполагает оформление имеющегося материала. Этот материал в своем исходном состоянии предстает как бесформенный (груда кирпичей в нашем примере), т. е. *лишенный формы*.

Изменение в отношении количества представляет собой рост или убыль. Такое изменение наблюдается, например, для жидкости в сосуде (при наливании и выливании), для денег в кошельке и т. д. Изменение качества – это нагревание и охлаждение, изменение цвета, запаха и пр. Интересно, что в рассмотренном нами процессе взаимопревращения стихий изменение качества ведет к изменению в отношении сущности. Изменение места, наконец, представляет собой перемещение. Таково, в частности, движение стихий вверх или вниз.

Для всех видов движения Аристотель обнаруживает несколько важных характеристик.

Во-первых, все они так или иначе связаны с противоположностями. Всегда можно зафиксировать начало и конец движения, как два противоположных состояния. Иногда эта противоположность обозначается явно: верх и низ, холодное и горячее, большее и меньшее. Но в принципе, даже при отсутствии в языке соответствующих антонимов, обозначающих начальное и конечное положение, их всегда можно считать противоположностями. Движение поэтому подразумевает не только противоположность состояний, но и противоположность направлений. Например рост и убыль, движение вверх и движение вниз. Для изменения в отношении сущности Аристотель находит такую пару противоположностей: лишенность формы и обладание формой. Парой противоположно направленных изменений здесь будет возникновение и уничтожение.

Во-вторых, всякое изменение предполагает, как мы уже видели для некоторых частных случаев, некий субстрат, т. е. то, что меняется. В самом деле, и сущность (или форма), и количество, и качество, и место может быть только у чего-то, у некоторой вещи. Она может менять качества, расти или убывать, перемещаться. Это замечание, впрочем, не вполне ясно, когда речь идет об изменении в отношении сущности. Если в трех других случаях субстратом будет именно вещь, по крайней мере, определенное нечто, то обретение формы означает, собственно, возникновение вещи. Следовательно, субстратом оказывается не вещь, а что-то другое. Это то, что исходно характеризуется как лишенное формы и способное ее обрести. В примере с домом, как мы видели, это были строительные материалы.

В-третьих, движение предполагает, что мы должны различить два вида существующего: существующее в возможности и существующее в действительности. Нечто холодное, например, может стать горячим. Иными словами, оно есть горячее в возможности. Также и строительные материалы есть дом в возможности, поскольку могут стать домом. Эту тему мы еще будем подробно обсуждать. Но есть еще один аспект различения возможности и действительности. То, что является сейчас холодным, но может стать горячим, может также и нагреваться. Иными словами, различить возможность и действительность можно двумя способами. Во-первых, как различие исходного и конечного состояния (холодное и горячее). Во-вторых, как способное к изменению и действительно изменяющееся. Аристотель в итоге приходит к общему определению движения:

Движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково (Физика. Г. 1. 201 а 10).

Это несколько усложненное определение оправдано тем, что действительность и возможность можно понимать по-разному. Нечто, могущее меняться, есть, с другой стороны, что-то в действительности. Например, медный шар есть в действительности медный шар. Но

он, будучи холодным, обладает возможностью нагреваться. Нагревание медного шара связано именно с этой возможностью. К тому, что это – медный шар, возможность нагреваться прямого отношения не имеет. С тем же успехом этой возможностью обладает бронзовая статуя или деревянный стол. Иными словами, говоря о движении, мы имеем в виду осуществление одной определенной возможности.

Еще одна важная характеристика движения связана с фиксацией начала и конца. Не выяснив, с чего движение начинается и чем оно заканчивается, мы не поймем про него вообще ничего. Это вновь обращает нас к понятию цели. Выше мы отметили важность этого понятия для понимания природы стихий. Сейчас можно сделать более общее заключение. Не только перемещение простых тел, но и вообще любое изменение определяется тем, к чему оно направлено. Телеология, таким образом, составляет основу аристотелевской физики (т. е. науки о движении).

6. 2. 2. 2. Четыре причины движения

В качестве итога этих рассуждений можно, наконец, сформулировать знаменитое аристотелевское учение о четырех причинах. Мы уже видели все эти четыре причины в разобранных примерах и свойствах движения. Остается только назвать их и дать им определения.

Аристотель вводит эти четыре причины как ответы на основные вопросы о движении. Если мы хотим изучить его в полноте, мы должны выяснить:

- 1) Что движется?
- 2) Каково движущееся, что оно собой представляет?
- 3) Что является источником движения?
- 4) Ради чего происходит движение?

Не всегда, впрочем, удастся ясно разделить названные четыре причины. Иногда некоторые из них совпадают. Иногда какие-то из четырех вопросов остаются без ответа. Попробуем рассмотреть их с помощью примеров.

Первый вопрос относится к субстрату. Это может быть тело, перемещающееся из одного места в другое или изменяющее свои качества. Таким субстратом может быть нечто растущее или убывающее. Но кроме того, речь может идти и о *материи, принимающей некоторую форму*. Например, это могут быть кирпичи, принимающие в ходе строительства форму дома, медь, из которой делают статую, серебро, являющееся материалом для чаши и т. д.

Ответом на второй вопрос как раз и будет указание формы. Это легко сделать для дома, статуи или чаши. Все эти вещи имеют определенную форму, составляющую одновременно их сущность. Но не всегда ясно, чем может быть эта «вторая причина» для других видов движения.

Что касается источника движения, Аристотель приводит такие примеры: давший совет есть причина совершенного поступка, отец – причина рождения ребенка, «и вообще, производящее – причина производимого и изменяющее – изменяемого» (Физика. В. 3. 194 b 25–35). В приведенных выше примерах мы можем довольно легко найти ответ на вопрос об источнике. Причиной дома, в этом смысле, будет строитель, причиной статуи – скульптор и т. д. Но иногда на этот вопрос ответить довольно трудно. Что, например, является источником движения в случае роста дерева? Эту проблему Аристотель решает, вводя понятие *природы*, которое мы сейчас рассмотрим. Тем более что это понятие важно и при разговоре о четвертой причине.

Четвертой причиной, как легко видеть, является цель движения. Согласно Аристотелю, она есть всегда. Мы, например, уже знаем, ради чего движутся элементы, – чтобы занять свое естественное место. Вроде бы ясен ответ и для других примеров. Дом строится для того, чтобы в нем жить, чашу делают, чтобы из нее пить. Говоря о цели, Аристотель также замечает, что ее называют еще и благом, поскольку она составляет предмет стремления⁸⁸.

⁸⁸ В Средние века за этими четырьмя причинами закрепились следующие названия: 1) материальная причина; 2) формальная причина; 3) действующая причина; 4) целевая (или конечная) причина.

6. 2. 2. 3. Движение по природе и движение по принуждению

Рассмотрим теперь понятие природы, о котором уже не один раз упоминали. Например, мы говорили о природе стихий, в силу которой они стремятся к своему естественному месту. В аристотелевской теории движения оно занимает весьма важное место. Оно тесно связано с вопросом о причинах движения и прежде всего с тем, что Аристотель называет источником движения. Во второй книге «Физики» Аристотель делает важное различие: «Из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие – в силу иных причин» (Физика. В. I. 192 b 8). Далее разъясняется, что по природе существуют, в частности, животные, растения и простые тела (т. е. стихии). Под «иными причинами» Аристотель подразумевает, прежде всего, искусство, т. е. человеческую деятельность. В силу этих «иных причин» существуют дом, чаша или статуя. Все существующее по природе движется самопроизвольно, поскольку имеет источник движения в самом себе. Например, животное, способное к движению, движется само, без принуждения извне. Рост живых организмов также совершается в силу неких внутренних причин. Также и стихии движутся к естественному месту вследствие своего собственного стремления. Кирпичи же не встраиваются сами в стену дома. Для этого требуется внешнее усилие, принуждение.

Итак, самопроизвольно возникшее имеет в себе источник своего движения, тогда как возникшее благодаря искусству движется лишь под воздействием внешнего источника. Природу, следовательно, можно определить как внутренний источник движения. Здесь, впрочем, требуется одна оговорка. Чаша или кирпич могут двигаться и без принуждения – когда они падают. Это, однако, не то движение, которое соответствует их сущности. Чаша падает не потому, что она чаша, а потому, что сделана из тяжелого материала. Падает, собственно, не чаша, а материал. Если нас интересует падение, то нам все равно, чаша это, кирпич или статуя. Исследуя падение, мы будем говорить о природном движении элементов, из которых эти предметы сделаны. Понятие природы, следовательно, тесно связано с понятием сущности. Движение по природе соответствует сущности вещи, а не ее случайным свойствам, т. е. свойствам, присущим ей, как говорит Аристотель, «по совпадению».

6. 2. 2. 4. Вопрос об источнике движения. Неподвижный перводвигатель

Элемент же может двигаться лишь в одном направлении и не остановится (если, конечно, не будет внешнего принуждения), пока не достигнет своего места. Ясно, что первые обладают большей самостоятельностью, чем вторые. Только о первых можно в полном смысле сказать, что они приводят в движение сами себя. Вторые же обладают скорее способностью двигаться. Чтобы эта способность осуществилась, нужны определенные условия, которые также следует рассматривать как источники движения простых тел. Например, должны быть устранены препятствия к движению. Но еще важнее, возможно, то, что движение начинается лишь тогда, когда тот или иной элемент возникает из другого элемента. Источником движения, следовательно, будет то, что послужило причиной этого превращения.

Но и с живыми существами не все просто. Говоря, что животное движет себя само, мы говорим о нем как о целом. Однако внутри целого существуют разные части, из которых одна оказывается движущей, а другая движимой. Что является движущим для живого существа, Аристотель подробно не рассматривает, ограничившись лишь аналогией между животным и судном. Последнее также имеет разные части, одна из которых (например парус) приводит в движение другие.

В конечном счете Аристотель приходит к заключению, что ни один предмет не может

Эта тема получает неожиданное развитие в восьмой книге «Физики», где Аристотель продолжает исследовать вопрос об источнике движения. Здесь, во-первых, проводится дополнительное различие. Оказывается, что выражение «иметь источник движения внутри себя» нужно понимать неодинаково. Есть заметное отличие движения животных от движения элементов. Животное может в любой момент остановиться и/или изменить направление своего движения.

двигать сам себя. Подробное рассмотрение всегда позволит различить движущее и движимое. Это можно видеть при эмпирическом изучении разных видов движений. В разных местах восьмой книги Аристотель приводит множество примеров того, что для какого-либо движения, будь то возникновение, перемещение или качественное изменение, всегда можно найти источник движения, отличный от того, что движется. Но в конечном счете он приводит и теоретический аргумент, основанный на различении возможного и действительного существования. Двигается – способное двигаться, т.е. движущееся в возможности. Но возможное еще не действует. Чтобы перейти от возможности к действительности, нужно нечто, что уже действует, например, нечто действительно движущееся. В более общем случае: движимое должно получить то, чем не обладает в действительности. При возникновении вещи материя должна получить форму. Но это возможно только тогда, когда форма уже где-то есть, ведь в материи она пока отсутствует. То, что нагревается, должно получить теплоту, для чего также необходимо присутствие чего-то теплого.

Мы не будем, впрочем, изучать все аргументы, которые Аристотель приводит в пользу своего тезиса. К этой теме в любом случае нужно будет вернуться при изучении первой философии. А сейчас рассмотрим важный вывод, который из него следует.

В самом деле, попробуем принять (пока как некое допущение), что ничто не способно двигать себя само и всегда можно различить движущееся и источник его движения. Сам этот источник тоже должен быть чем-то приведен в движение. Но тогда должен существовать первый двигатель, поскольку в противном случае придется допустить бесконечный ряд двигателей. Этот первый двигатель уже не движется, что в конечном счете также следует из постулата о различии движущегося и движимого. Ведь если бы он двигался, то в нем также существовало бы такое различие. Поэтому необходимо, чтобы он двигал, оставаясь неподвижным.

Рассмотрения первого двигателя, предпринятое в «Физике», весьма кратко и не всегда ясно. Здесь вновь приходится отсылать читателя к первой философии, для которой он окажется в конечном счете главным предметом изучения. Мы увидим, что этот перводвигатель как раз и есть первая причина и начало всего сущего. Сейчас же мы можем увидеть лишь некоторые его свойства, вытекающие из проведенного исследования.

Ясно, что первый двигатель вечен. Он не может ни возникать, ни исчезать, ни вообще как-либо меняться. Интересно, что его неподвижность означает вечное пребывание в действительности. Из того, что мы выяснили только что, следует, что все движущееся есть в действительности то, чем движимое является лишь в возможности. Перводвигателю никакая возможность не свойственна. Ведь в противном случае он мог быть приведен в движение и становиться в действительности тем, что он есть в возможности. Кроме того, перводвигатель не может испытывать никакого воздействия. Исходя из сказанного, Аристотель заключает, что перводвигатель – это Ум, хотя подробной и более или менее убедительной аргументации для такого заключения он не приводит. Более веские основания для этого вывода мы увидим, рассмотрев свойства человеческого ума.

Движение, вызываемое вечным перводвигателем, само должно быть непрерывным и вечным. Исходя из этого, Аристотель выстраивает целую иерархию движений и, соответственно, движущихся тел. Первый двигатель приводит в движение первое движимое. Им может быть только Небо, которое как раз и совершает непрерывное вечное движение по кругу. Небо приводит в движение другие сферы. Движение сфер, в свою очередь, вызывает разные виды движения в подлунном мире, в частности, процессы возникновения и уничтожения.

Космос, таким образом, предстает завершенной системой движущихся тел, приводимых в движение перводвигателем. Чтобы лучше понять устройство этой системы, нужно вернуться к понятию природы, введенному во второй книге «Физики». Здесь возникает видимое противоречие. Вспомним, что Аристотель назвал существующим по природе то, что имеет источник движения в самом себе. Мы же только что рассмотрели постулат, утверждающий невозможность таких вещей: ни один предмет не может, как выяснилось, двигать сам себя. Однако противоречие здесь кажущееся. В восьмой книге «Физики» Аристотель не отрицает, а уточняет сказанное во второй. Разделение всего движущегося сущего на две категории –

имеющее источник движения внутри себя и движимое по принуждению извне – оказывается не очень точным. Выяснилось, что существует целый ряд градаций движущихся вещей, определяемый степенью самостоятельности этих вещей. На низшей ступени находятся вещи, созданные искусственно. Далее идут естественно существующие неодушевленные предметы. Среди них мы выделили простые тела. Они совершают естественные движения, однако степень их самостоятельности, как мы уже видели не очень высока. В любом случае она ниже, чем у одушевленных существ. Но они тоже зависят от множества условий, их движения не вполне самостоятельны, хотя бы потому, что им приходится стремиться к неким внешним целям. Существенно более высокое положение в космосе занимают тела, состоящие из эфира, т. е. сферы, совершающие вечное круговое движение. В их движении нет никакой внешней цели. Они уже обладают тем, к чему движутся именно потому, что движутся по кругу. Однако и они нуждаются в чем-то другом. Только неподвижный перводвижитель ни в чем не нуждается. Он в самом деле существует сам по себе.

Выше мы упоминали о целом, о котором можно сказать, что оно движет само себя, рассматривая его именно как целое. В конечном счете таким целым оказывается только весь Космос, вкуче с неподвижным Перводвижателем.

Таким образом, изучая движущееся сущее, Аристотель и в самом деле дошел до начал движения, описав при этом завершенную систему движущихся тел. Результатом этого изучения стал целостный образ мира, представленный с помощью весьма стройной теории. Однако этот образ необходимо дополнить несколькими существенными чертами. Чтобы завершить рассказ об аристотелевском естествознании, нам нужно рассмотреть понятия бесконечности, пустоты, места и времени.

6. 2. 2. 5. Бесконечность

Тема бесконечности не раз возникала в греческой философии, и нам доводилось сталкиваться с этим понятием, когда мы изучали досократиков. Аристотель также вспоминает о них, пытаясь, прежде всего, выяснить, в каком смысле употребляется само слово «бесконечное»⁸⁹. Он обращает внимание, что к нему приходится прибегать, говоря о времени, которое не имеет ни начала, ни конца⁹⁰. Кроме того, мы сталкиваемся с бесконечностью в математике. Во-первых, существует бесконечная делимость линий, а во-вторых, существует возможность бесконечно увеличивать числа. Однако о бесконечности говорили и в другом смысле. Например, Анаксимандр считает бесконечное началом всего. Демокрит полагает бесконечной пустоту, в которой движутся атомы. Образ бесконечной пустоты встречается и у пифагорейцев, которые считают, что она находится за пределами космоса.

В конечном счете Аристотель находит два основных представления о бесконечности, которые определяются терминами *актуальная* и *потенциальная бесконечность*. Эти два представления существуют и до сих пор, оставаясь предметом многочисленных дискуссий. Заметим сразу, что сам Аристотель полагает актуальную бесконечность невозможной, даже абсурдной. Бесконечность может быть лишь потенциальной. Иными словами, бесконечное всегда существует лишь в возможности. Что это значит, можно понять из следующей цитаты:

Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, а взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным (Физика. Г. 6. 206 а 25–30).

Иными словами, имеется в виду процесс, который можно постоянно продолжать.

⁸⁹ Или «беспредельное». В оригинале используется слово *apeiron* – то же самое, что мы встречали уже у Анаксимандра.

⁹⁰ Потому, в частности, что у движения по кругу нет начала и конца. Далее, разбирая категорию времени, мы найдем у Аристотеля дополнительные аргументы в пользу его бесконечности.

Аристотель находит, что существует два вида таких процессов: прибавление и деление. Об обоих мы только что упоминали. Потенциально бесконечным является ряд чисел, поскольку к каждому числу всегда можно прибавить еще одно, получив таким образом большее число. Но при каждом таком прибавлении мы будем иметь дело с конечными числами. Такую процедуру можно представить и для геометрических величин: к начерченному уже отрезку можно добавить еще один отрезок, получив новый, имеющий большую величину. Другой вид потенциально бесконечной процедуры – деление геометрических объектов. Всякий отрезок прямой можно разделить на части, поэтому не существует никаких границ делению. Такую процедуру можно представить и для любого физического тела, коль скоро оно имеет величину.

В обоих случаях речь идет только о процессе, который можно продолжать, не сталкиваясь ни с какими ограничениями. Важно, что этот процесс не приводит ни к какому завершённому результату. Мы не достигнем ни самого большого числа при прибавлении, ни самой маленькой величины при делении. При этом актуально мы всегда будем иметь дело лишь с конечными предметами. Никакого бесконечного предмета здесь не получится.

Актуально бесконечным можно назвать нечто такое, что, не имея по своей природе никаких границ, существует как бесконечное целое. Оно, как полагает Аристотель, невозможно. Речь он ведет, правда, только о бесконечной величине. Предмет его рассмотрения – бесконечно большое тело. Он приводит целый ряд доводов, показывающих абсурдность самого понятия о таком теле. Я не буду приводить здесь все аристотелевские аргументы⁹¹, а постараюсь передать лишь их общий смысл. Ясно, что существование бесконечного тела означает бесконечность Вселенной. Но в такой Вселенной не определены понятия верха и низа, невозможно представление о естественном месте, а следовательно, и понятие о легкости и тяжести. Значит, невозможно и описание движения, которое представляет собой перемену мест. Бесконечное тело невозможно представить ни движущимся, ни покоящимся, потому что для него не определено понятие места. Иными словами, все наши наблюдения за движением тел естественно объясняются в пределах конечной Вселенной. Отказываясь от такого представления о Вселенной, мы должны отказаться от всех объяснений, которые подвержены чувственному восприятию. Между тем предположение о бесконечном теле и бесконечной Вселенной ни с каким чувственным восприятием не согласуется.

6.2.2.6. Место. Космос как система мест и невозможность пустоты

Рассмотрим теперь аристотелевскую концепцию места. Мы видели, что это понятие очень важно для теории движения, и нам уже несколько раз пришлось к нему обращаться – например, при разговоре о стремлении к естественному месту простых тел (элементов). Да и вообще, мы привыкли считать, что все существующее занимает какое-то место, а основной вид движения (Аристотель даже называет его движением в собственном смысле) есть изменение места. Но сказать, что такое место вообще, оказывается не очень просто. Аристотель перечисляет все введенные ранее категории, использовавшиеся при описании движения, и приходит к выводу, что ни одну из них нельзя отождествить с местом. Прежде всего, место не есть само тело, поскольку, перемещаясь из одного места в другое, тело остается самим собой. Вообще место не связано с сущностью: оно не является ни формой, ни материей. Это можно обосновать точно так же: ничто из названного не изменяется при перемене места. Однако место безусловно существует и даже обладает собственной силой. Аристотель отмечает это в связи со стремлением элементов к своему естественному месту. В конце концов он приходит к такому определению: место, занимаемое телом, есть граница объемлющего тела. Местом налитой в сосуд жидкости будет внутренняя граница сосуда. Местом самого сосуда будет граница примыкающего к нему воздуха. Таким образом, весь Космос оказывается системой мест, поскольку он представляет собой целое, состоящее из соприкасающихся друг с другом тел: «...земля помещается в воде, вода – в воздухе, воздух в эфире, эфир – в Небе, а Небо уже ни в

⁹¹ См.: Физика. Г. 5.

чем другом» (Физика. А. 5. 212 b 20–22)⁹². Обратим внимание на этот статус Неба: у него нет места, поскольку его ничто не объемлет. «Вселенная, – пишет Аристотель, – нигде не находится» (Физика. А. 5. 212 b 14).

С рассуждением о месте прямо связано рассуждение о пустоте. Я уже упоминал о том, что Аристотель считает пустоту невозможной. Этот тезис тесно связан с только что проведенным рассуждением: если Космос есть система соприкасающихся друг с другом тел, то пустоты в нем быть не должно. Тело не может находиться в пустоте. Это значило бы, что у него нет никакого места, так как место – это граница объемлющего тела. Следовательно, в пустоте нет ни верха, ни низа: ведь это – места, а мест в пустоте не существует. Поэтому в ней невозможны естественные движения стихий и, соответственно, вообще никакие движения. Пустота оказывается у Аристотеля в каком-то смысле родственна бесконечности: такая же неопределенность, в которой невозможно ничего структурировать.

Интересно обратить внимание на различие между аристотелевским и пифагорейским образом мира. Мы видели, что, согласно пифагорейцам, пустота играет существенную роль в космосе, и роль эта сводилась как раз к тому, чтобы сделать возможной некоторую структуру. Без пустоты Космос был бы совершенно однороден, в нем нельзя было бы отделить одно тело от другого. Ясно, что пифагорейцы использовали в качестве образца число, которое рассматривается как множество единиц. Единицы *дискретны*, т. е. отделимы друг от друга, но кроме них в числе нет ничего. Разделять их может только пустота. В главе о пифагорейцах я приводил свидетельство самого Аристотеля, воспроизводящее эту аргументацию. Поскольку же в Космосе все устроено сообразно числу, то и все сущее дискретно и представляет собой систему отделимых друг от друга тел, разделенных пустотой. В конечном счете пифагорейское учение оказывается своего рода атомизмом. Во всяком случае, таким мы видим его в платоновском диалоге «Тимей». Вспомним, что стихии там были составлены из отделимых друг от друга многогранников, разделенных, очевидно, пустотой.

Аристотель, отрицая пустоту, предлагает альтернативный подход. Он настаивает на непрерывности всего сущего, пытаясь, однако, показать, что непрерывность не влечет однородности. Непрерывность он связывает, прежде всего, с бесконечной делимостью, о которой мы уже говорили. Последняя распространяется и на тела, и на движения, и на время. В конечном счете она связана с невозможностью пустоты. Между любыми двумя границами (например между двумя точками, ограничивающими отрезок) всегда можно найти что-то, через что можно провести промежуточную границу (например поставить точку, разделяющую отрезок на две части). Но это значит, что промежуток между границами всегда заполнен, в нем нет пустот, которые могли бы положить предел делению. Отрицая пустоту, Аристотель, таким образом, отрицает и любую форму атомизма.

Тела безгранично делимы и, следовательно, непрерывны. Но Космос при этом неоднороден, поскольку существуют границы между телами. Неоднородность Космоса связана именно с тем, что он представляет собой систему мест или систему соприкасающихся тел. Необходимость соприкосновения Аристотель связывает с известным нам уже тезисом об источнике движения. Коль скоро ничто не может двигать себя само, то требуется, чтобы одно тело двигало другое тело, соприкасаясь с ним.

Достойны внимания аргументы Аристотеля, направленные против сторонников пустоты. У них Аристотель находит два довода в пользу ее существования. Во-первых, без пустоты невозможно движение. Чтобы тело могло двигаться, требуется пустое место, в которое оно могло бы перемещаться. Если же все места будут заняты, то движения не будет⁹³. Второй аргумент основан на том, что многие тела могут сжиматься и расширяться. Уплотнение (например сжатие воздуха в кузнечных мехах) естественно объяснить тем, что частицы, составляющие тело, заполняют присутствующие там пустые места. Аристотель отвергает оба довода, находя альтернативные объяснения. Движение тел не подразумевает пустоты,

⁹² Интересно, что в этом описании Аристотель не упоминает про огонь.

⁹³ Здесь, конечно, нужно вспомнить Демокрита, полагавшего в качестве начал атомы и пустоту.

поскольку тела могут вытеснять друг друга с занимаемых мест. Этим же можно объяснить и уплотнение. Если тело сложное, т. е. состоит из нескольких элементов (а таковы почти все наблюдаемые тела), то при сжатии один из этих элементов может вытесниться за пределы сжимаемого тела⁹⁴.

Интересны здесь не только сами объяснения, но и метод познания, развиваемый Аристотелем. Мы уже обсуждали, что он предполагает движение от первого для нас, т. е. наблюдаемого, к первому по природе, т. е. к ненаблюдаемым началам, из которых можно объяснить все наблюдаемое. Здесь мы видим один из ходов в этом развитии мысли. Наблюдаемые факты: движение тел, а также их сжатие и расширение – объясняются более общими и ненаблюдаемыми свойствами. Однако выясняется, что для одних и тех же наблюдений можно привести разные объяснения. В данном случае оппоненты Аристотеля полагают в качестве объясняющего начала существование пустоты, а Аристотель – свойства составляющих тела элементов. Тот факт, что возможны альтернативные объяснения, показывает, что они (эти объяснения) представляют собой гипотезы, т. е. предположения, которые нуждаются в дополнительных подтверждениях и которые, с другой стороны, всегда могут быть опровергнуты. Таким образом, важной частью познания оказывается критика гипотез исходя из опыта. Именно этим постоянно занят Аристотель, разбирая мнения своих предшественников.

6-2-2.7. Время. Непрерывность движения и времени

Перейдем, наконец, к аристотелевскому описанию времени. Время, как известно, включает прошлое, настоящее и будущее. Здесь мы сразу сталкиваемся с некоторым недоумением, поскольку, говоря о времени, вынуждены говорить о несуществующем. В самом деле, прошлого уже нет, а будущего еще нет. Настоящее же должно быть охарактеризовано как некий неуловимый момент «теперь». Его существование также представляется весьма странным, так как его можно помыслить лишь как границу между прошлым и будущим. Эта граница постоянно смещается, что делает ее совершенно неуловимой.

Чтобы разобраться в проблеме, нужно сразу прояснить связь времени и движения. Здесь, впрочем, тоже появляются некоторые недоумения. С одной стороны, время не существует без движения. Аристотель при этом особо оговаривает, что движение нужно понимать в самом широком смысле: как любое изменение. Так вот, если ничего вообще не меняется, то не будет никакого времени. Аристотель предлагает своего рода мысленный эксперимент: если человек внезапно впадет в глубокий сон, а потом столь же внезапно от него пробудится, то время, проведенное во сне, останется для него незамеченным. У него словно «склеятся» два момента «теперь». Ведь даже когда мы, находясь в полной темноте, не наблюдаем никаких изменений вокруг себя, нечто постоянно меняется в нашей душе. Эти внутренние изменения и заставляют нас замечать проходящее время. Отсутствие каких-либо изменений означало бы пребывание вне времени, «в застывшем теперь».

⁹⁴ Объяснение, по-видимому, не очень убедительное. Непонятно, как происходит сжатие в герметически закрытом сосуде.

Перейдем, наконец, к аристотелевскому описанию времени. Время, как известно, включает прошлое, настоящее и будущее. Здесь мы сразу сталкиваемся с некоторым недоумением, поскольку, говоря о времени, вынуждены говорить о несуществующем. В самом деле, прошлого уже нет, а будущего еще нет. Настоящее же должно быть охарактеризовано как некий неуловимый момент «теперь». Его существование также представляется весьма странным, так как его можно помыслить лишь как границу между прошлым и будущим. Эта граница постоянно смещается, что делает ее совершенно неуловимой.

Чтобы разобраться в проблеме, нужно сразу прояснить связь времени и движения. Здесь, впрочем, тоже появляются некоторые недоумения. С одной стороны, время не существует без движения. Аристотель при этом особо оговаривает, что движение нужно понимать в самом широком смысле: как любое изменение. Так вот, если ничего вообще не меняется, то не будет никакого времени. Аристотель предлагает своего рода мысленный эксперимент: если человек внезапно впадет в глубокий сон, а потом столь же внезапно от него пробудится, то время, проведенное во сне, останется для него незамеченным. У него словно «склеятся» два момента «теперь». Ведь даже когда мы, находясь в полной темноте, не наблюдаем

Однако было бы неверно отождествлять время и движение. Во-первых, потому что всякое изменение происходит в определенном месте, а время во всех местах одно и то же. Во-вторых, изменение может проходить быстрее или медленнее, ко времени же эти понятия не применимы. Напротив, всякое «быстрее» или «медленнее» подразумевает соотнесение со временем. «Быстрее» значит большее изменение за определенное время, «медленнее» – меньшее.

Что же такое время? Чтобы понять это, Аристотель обращает внимание на то, что всякое движение делимо. Определив его начало и конец, можно наметить между ними какие-то промежуточные точки, разбив его на части (этапы, или фазы, как мы говорим сейчас). Заметим, что эти точки, разделяющие движение на части, как раз и есть моменты «теперь»⁹⁵. Таким образом, движение оказывается измеримым и исчислимым. Будучи рассмотрено как нечто делящееся, оно измеряется своими частями⁹⁶. Части можно пересчитать. Это позволяет сказать, сколько длится движение, указав определенное число. Время, таким образом, определяется, как *число движения*.

Сказанное достаточно понятно, если вспомнить, что мы измеряем длительность всякого изменения с помощью фиксированных единиц: минут, часов, суток и т. д. Это есть те части, на которые разбивается изменение. Здесь, впрочем, нужно решить еще одну проблему. Как получается, что у разных движений одинаковое число? Почему все они существуют в одном и том же времени? Решение достаточно просто. Существует одно движение, с которым соотносятся все остальные, – движение Неба. Это движение равномерно, непрерывно и вечно. Его естественно рассматривать как своего рода эталон. Поэтому время есть прежде всего число движения Неба, которое распространяется и на другие движения. Проще говоря, единицы времени суть части равномерного вращения небесной сферы. Все прочие длительности измеряются ими.

Из сказанного следует, что время, как и движение, непрерывно. Деление на части потенциально бесконечно. Иными словами, внутри любого, даже очень короткого интервала времени, можно найти момент «теперь», разделяющий его на части. Сам же этот момент не является частью времени. Целое, как указывает Аристотель, измеряется частью. Это значит, что частью времени может быть только меньший интервал времени. Час измеряется минутами. Его можно составить из минут. Но из моментов нельзя составить никакой интервал. Из того, что не имеет длительности, нельзя получить нечто делящееся. Момент – это только граница, разделяющая и одновременно соединяющая интервалы. Аристотель поэтому считает ошибочным утверждение, будто время состоит из моментов⁹⁷.

Кроме того, из сказанного следует дополнительный аргумент в пользу бесконечности времени. Она вытекает также из природы момента «теперь». В этом моменте завершается прошлое и начинается будущее. Вообще всякий момент как граница есть завершение одного и начало другого. Поэтому время всегда кончается и всегда начинается. «Оно никогда не прекратится, – пишет Аристотель, – потому что всегда начинается» (Физика. А. 13. 222 b 7). Но так же точно можно сказать, что оно никогда не начиналось, потому что всегда прекращается. Невозможно представить себе первый или последний момент времени, поскольку момент – это граница, разделяющая два интервала времени. Всегда есть что-то «до» и что-то «после».

⁹⁵ Оказывается, мы можем фиксировать этот момент, даже когда он ушел в прошлое.

⁹⁶ Вопрос о том, как целое измеряется частью, мы подробно обсуждали в главе о пифагорейцах.

⁹⁷ Вспомним, что такое допущение делает Зенон в апории «Стрела». Заметим, что это рассуждение Аристотеля очень важно не только для понимания времени, но и для понимания величин в геометрии. Так же, как время не состоит из моментов, линия не состоит из точек. Частью линии может быть только более короткая линия. Точка не имеет величины и не может быть частью чего-либо, что имеет величину (линии, поверхности, тела). Точка – это граница, разделяющая две части линии. Эти соображения весьма актуальны и для современной математики. Георг Кантор, основоположник теории множеств, исходил из прямо противоположных допущений. В качестве основного понятия математического анализа он использовал бесконечное точечное множество. Таковым, в частности, он считал всякий отрезок прямой, который оказывается актуально бесконечной совокупностью точек. Есть, однако, опасение, что использование Кантором актуальной бесконечности порождает неустранимые противоречия.

Завершая разговор о времени, Аристотель указывает на одно серьезное затруднение, вытекающее из его концепции. Время, как мы выяснили, есть число. Число же подразумевает счет. Но считать может только душа, обладающая разумом. Значит ли это, что время не может существовать помимо такой души? Аристотель оставляет этот вопрос без ответа. Между тем связь времени с деятельностью души подразумевается во всех его рассуждениях о времени. Ведь возможность разбиения на части всякой длительности связана с фиксацией моментов «теперь». Однако это «теперь» парадоксальным образом должно оказываться и в прошлом, и в будущем. Соотнося его с настоящим, мы можем удерживать его в душе как границу двух интервалов и переносить (в душе же) как в прошлое, так и в будущее. Именно такое перенесение делает возможным исчисление времени, т. е. измерение длительности разных изменений. Поэтому в самом деле трудно представить время без мыслящей души. Блестящее развитие этой темы мы находим у блж. Августина, который через семь столетий после Аристотеля пришел к мысли, что время может существовать и измеряться только в душе⁹⁸.

6.3. Психология аристотеля («О душе»)

Рассматривая естественнонаучные концепции Аристотеля, мы не затронули одной, весьма важной области «существующего по природе». Это – область живого. Аристотель уделял ей большое внимание и посвятил исследованию живых организмов целый ряд трудов. Мы рассмотрим здесь только один из них, который можно было бы назвать общей теорией живого. Речь идет о трактате «О душе», где кратко, но достаточно полно выражены представления Аристотеля о сущности и основных свойствах живых существ, включая человека.

6.3.1. *Общее понятие о живом существе. Душа и тело*

Разговор о живых существах потому предполагает исследование души, что именно душа составляет сущность или, как выражается Аристотель, «энтелехию» живого. Живое существо представляет собой неразделимое единство души и тела. Здесь Аристотель принципиально расходится с Платоном, который, как мы помним, настаивал на самостоятельной жизни души вне тела. Аристотель, разбирая, что собственно представляет собой живое существо, показывает невозможность такого отдельного существования. Душа есть сущность живого в том смысле, что именно наличие души и делает его живым. Чтобы исследовать деятельность души, нужно посмотреть, что свойственно живому существу и принципиально отличает его от неживого. Аристотель находит здесь три группы свойств, обладание которыми выстраивают всех живых существ в определенную иерархию. Прежде всего жизни присуще питание и размножение (воспроизведение себе подобных). Этими свойствами обладают все живые существа, начиная с растений. Если мы добавим еще два свойства – движение и ощущение, мы выделим особый вид живых существ, которые называются животными. Наконец, человек, помимо всех названных свойств, обладает еще и разумом. Можно поэтому говорить о трех видах душ, а когда речь идет о человеке – о трех частях души. Аристотель называет их растительной, чувствующей и разумной. Мы рассмотрим каждую из них. Но прежде нужно сказать несколько общих слов об отношении души и тела.

Каждое из названных свойств живого предполагает определенное изменение. Ясно, например, что нечто меняется в живом организме в ходе питания. Размножение приводит к возникновению новых живых существ. Кроме того, многие живые существа способны перемещаться. Поэтому для описания души нам понадобятся те понятия, которые мы обсудили ранее, когда рассматривали общую теорию движения. Сейчас упомянем один из результатов этого исследования. Мы, вместе с Аристотелем, установили, что всякое движение предполагает движимое и движущее. В случае если это движение по природе, т. е. источник движения

⁹⁸ Августин Гиппонский. Исповедь. XI. 36.

внутренне присущ тому, что движется, мы должны рассмотреть целое, в котором одна часть движет другую. Все сказанное прямо относится к живому существу. Коль скоро жизнь подразумевает движение, причем движение по природе, живое существо должно быть именно таким целым. Части, которые при этом необходимо различить, – это душа и тело. Душа есть ведущая и движущая часть живого существа. Тело – ведомое, движимое. В душе присутствуют те цели, к которым направлены все движения. Тело же есть средство для достижения этих целей. Термин «энтелехия», который Аристотель использует для характеристики души, связан именно с этим. Это слово производно от *telos* (цель). Его буквальное значение «бытие в цели». Оно обозначает нечто совершенное, достигшее завершения. Душа есть энтелехия в том смысле, что именно в ней присутствуют цели и именно она формирует ту целостность и завершенность, которую представляет собой живое существо. Конечно, эта завершенность относительная. Иначе не было бы движения. Энтелехией в полном смысле, как мы еще увидим, является лишь Ум-Перводвигатель.

Из сказанного следует, что отдельное существование души и тела невозможно. Живое существо представляет собой единство двух этих частей. Грубо говоря, душе просто нечего делать без тела. Ни рост, ни размножение, ни питание не имеют смысла для отделенной от тела души. Движение (в смысле – перемещение) совершается телом. Ощущения невозможны без органов чувств. Нечто особое, впрочем, представляет собой разум. Его связь с телом не столь проста, как у других способностей души. Здесь требуется более сложное рассуждение, которое, как мы увидим, не приводит к однозначным выводам.

6.3.2. Растительная душа

Посмотрим теперь, как же действует душа. Два первых признака – питание и размножение – можно назвать необходимым и достаточным условием жизни. Они есть у любого живого существа. С другой стороны, наличие лишь этих двух признаков уже позволяет говорить о существовании жизни.

Но это будет самая примитивная жизнь, присущая лишь растениям. Заметим, что питание играет скорее служебную роль. Главное в жизни растений – воспроизведение. Производя себе подобных, живые существа приобщаются «вечному и божественному» (О душе. II. 4). Это и есть цель их действий, присутствующая в душе и достигаемая посредством тела. Бесконечное воспроизведение делает виды животных и растений в чем-то подобными высшим, божественным сущностям, в конечном счете Уму-Перводвигателю. Это – доступная им форма бессмертия.

6.3.3. Чувствующая душа. Ощущение и воображение

Животные, как мы уже знаем, обладают способностью к движению и ощущению. Эти две способности предполагают друг друга и тесно связаны с особенностями питания. Животное в отличие от растения не может извлекать питательные вещества из почвы. Оно должно двигаться в поисках пищи и уметь отличать пригодное от непригодного. Именно для этого и служит ощущение. Однако способность различать предполагает еще один вид переживаний. В самой общей форме его можно охарактеризовать как удовольствие и страдание. Первое связано с пригодным для питания и для жизни вообще, второе – с непригодным. Способность испытывать эти чувства также с необходимостью принадлежит «чувствующей душе». Но вместе с ними присутствуют и желания (или стремления). То, что доставляет удовольствие, влечет к себе, а то, что вызывает страдание, отвращает. Именно с желаниями связаны и движения животных.

Вернемся, однако, к ощущениям. Ясно, что ощущения присутствуют в душе не всегда. Они возникают под воздействием внешних предметов. Поэтому мы должны прежде всего различить возможное и действительное ощущение. Возможность ощущения существует постольку, поскольку душа способна что-либо ощущать. Действительное ощущение состоит в том, что душа становится тождественна ощущаемому предмету. Тождество это касается не материи предмета: душа не становится телесной вещью, которая на нее воздействует.

Тождественна она именно в том, что является предметом восприятия. Действительность зрения состоит в актуальном присутствии в душе зримого образа, действительность слуха – в актуальном звучании голоса и т. д.

Обратим внимание на аристотелевскую трактовку восприятия. Воспринять нечто значит сделаться в определенном отношении тождественным ему. Эта мысль лежит в основе теории познания, и точно так же Аристотель будет рассматривать действие ума.

Особенность ощущения состоит в том, что переход от возможности к действительности совершается под воздействием внешнего предмета. Ощущение означает пассивность, претерпевание. Здесь вновь мы видим различие движущего и движимого. Движимым оказывается душа, переходящая от потенциального ощущения (способности ощущать) к актуальному⁹⁹. Движущим же является воспринимаемый предмет. Ясно, что движущее, переводящее из потенции в акт, само должно быть актуальным. Действие движущего в том и состоит, что оно приводит движимое к тому, чем является само (движущее). Огонь нагревает камень, поскольку сам горяч. Так же точно происходит и при появлении ощущений. Звучащий предмет заставляет душу слышать, поскольку сам звучит. Он сам находится в действии, является действительно звучащим. Тем самым он порождает в способной слышать душе действительное слышание. Это и значит, что душа стала тождественна предмету ощущения. Она ощущает, поскольку звук теперь звучит в ней самой. Так же можно рассудить и о зримом предмете, порождающем в душе образ, и о запахе, и о вкусе, и об осязании. Всякий раз действительно существующее (актуальное, действующее) качество предмета производит изменение в душе, порождая в ней копию себя самого, т. е. заставляет ее перейти от возможности к действительности.

Аристотель указывает на два существенных отличия ощущения от мышления. Первое состоит в том, что ощущение всегда направлено на единичное, тогда как предмет мышления – общее. Другое отличие состоит в том, что мышление не нуждается во внешнем воздействии для перехода из потенции в акт. Однако прежде чем мы рассмотрим аристотелевскую концепцию разумной души, нужно обратить внимание еще на одну способность души чувствующей. Эта способность – воображение. Аристотель полагает, что она присуща не только людям, но и некоторым животным. Буквально, это способность создавать образы. Она занимает как бы промежуточное положение между ощущением и мышлением, а потому является необходимой ступенью для перехода от одного к другому. С ощущением ее роднит то, что предметом воображения является единичное. Вообразить можно зримый образ или звук. С мышлением же воображение сходно тем, что для актуализации этой способности не требуется внешнее воздействие. Это, следовательно, способность весьма совершенных существ, душа которых сама переводит себя из возможного состояния в действительное.

На вопрос о том, что именно является действующей причиной воображения, Аристотель точного ответа не дает. Он указывает на прямую связь воображения с ощущением, говоря, что оно возникает «от ощущения в действии». Однако последнее не может быть его единственным источником, поскольку ощущение в действии и воображение не тождественны. Воображение превосходит ощущение. Например, слыша лай, я воображаю собаку. Ощущение (в данном случае звук) стимулирует воображение. Однако здесь нет связи, аналогичной той, что мы обнаружили между ощущением и ощущаемым предметом.

Как бы то ни было, воображение играет большую роль в человеческом познании. С воображением тесно связана память. Ведь вспомнить что-либо значит вообразить его, т. е. представить некоторый образ, когда соответствующего предмета уже нет. Без этого же невозможно суждение и мнение. Чтобы выносить суждение, недостаточно текущего ощущения.

⁹⁹ Латинские термины *potentia* и *actus* буквально означают «возможность» и «действительность» (а также «действие»). Они, а также производные от них «потенциальный» и «актуальный» (т. е. «возможный и «действительный») довольно часто используют в литературе, посвященной Аристотелю. Связано это с тем, что многие исследования и комментарии аристотелевских текстов были сделаны в средние века на латыни, что создало определенную традицию. Вообще в современных европейских переводах Аристотеля, а также в посвященных ему исследованиях очень часто используются латинские термины. Например – материя, форма, субстрат, субстанция.

Нужно связать его с чем-то другим, что недоступно непосредственному восприятию.

6.3.4. Разумная душа

6.3.4.1. Ум как способность. Независимость ума от тела

Теперь мы переходим к рассмотрению мышления – способности, присущей лишь человеку, точнее, разумной душе. В ней Аристотель выделяет две части: практическую и созерцающую. Первая определяет человеческое поведение. Вторая же занята чистым (теоретическим) познанием. Практический разум исследуется Аристотелем в трактатах, посвященных этике и политике. В трактате «О душе» рассматривается – впрочем, довольно кратко – именно теоретический разум¹⁰⁰. Речь в нем идет, главным образом, о высшей человеческой способности – об уме. Интересно, что рассматривая ее, Аристотель проводит прямую аналогию ума и ощущения. В основе этого рассмотрения также лежит противопоставление возможности и действительности.

Ум в человеческой душе есть именно способность. Это ясно из того, что человек способен познавать, он приобретает знание, т. е. меняется. Можно представить себе некое исходное состояние ума, когда в нем еще ничего нет. Характеризуя это состояние, Аристотель использует образ чистой дощечки, на которой может быть нечто написано. Приобретение знания есть изменение, т. е. переход от возможности к действительности.

В чем состоит эта действительность? Или, иными словами, что представляет собой ум в действии? Деятельность ума состоит в созерцании сущностей вещей. По-другому можно сказать, что ум в действии созерцает формы. Мы еще не рассмотрели подробно, что такое форма и сущность. Однако упоминаний о них, которые были сделаны при обсуждении аристотелевской космологии и физики, достаточно, чтобы представить себе деятельность ума. Исследуя Космос и все, что его наполняет, мы как раз и приходим к созерцанию. Благодаря наблюдению и рассуждению наш ум схватывает и удерживает сущности исследуемых вещей: стихий, сфер, светил, живых существ.

Объясняя, в чем состоит деятельность ума, Аристотель прибегает к сопоставлению мышления и ощущения. Мы уже говорили об их отличии. Однако есть и сходство. Ощущающая душа, как мы видели, тождественна предмету ощущения. Также и мыслящий (т. е. созерцающий или, иначе говоря, действующий) ум тождествен предмету мышления. Ум представляет собой то, что он созерцает, т. е. формы. Это тождество ума созерцаемым формам означает актуальное присутствие форм в нем, так же как действующее ощущение состояло в актуальном присутствии в душе ощущаемого предмета или качества. Ум как способность ничего собой не представляет. В нем ничего нет – как на чистой дощечке. Мысль о тождестве ума созерцаемым формам весьма удачно выразил Д. Брэдшоу:

...Если посредством интроспекции наблюдать разум в действии, ничего, кроме ряда мыслей, обнаружить нельзя... ум представляет собой просто свои собственные акты мышления; чем он еще может быть? ([Брэдшоу], 66).

Но коль скоро ум в действии тождествен своему предмету, то можно сказать, что он созерцает сам себя. Этого, заметим, нельзя сказать об ощущении. Ощущение в действии ощущает вовсе не себя, а внешний предмет. Связано это с тем, что душа имеет лишь способность к ощущению, и именно внешний предмет превращает эту способность в действительность. Ум же не подвергается никакому внешнему воздействию. Воздействию извне подвергается тело. Предмет ощущения действует на телесные органы: глаз, ухо и т. д. Ум же независим от тела. Аристотель даже называет его делимым. В теле нет никакого особого органа для ума. Уму не свойственны никакие телесные качества. Он, например, не может быть

¹⁰⁰ Весьма подробное описание теоретического познания мы можем найти в «Аналитиках». Однако там представлены другие его аспекты.

холодным или горячим, сухим или влажным (О душе. III. 4).

Стремление Аристотеля различить деятельность ума и деятельность чувства продолжает предшествующую традицию, идущую от элеатов. Мы вновь сталкиваемся с принципиальной разницей между чувственно-воспринимаемым и умопостигаемым. Первое изменчиво и относится к единичному, второе неизменно и относится к общему. Тело с его органами подвержено постоянным изменениям, что во многом связано с постоянными внешними воздействиями. Соответственно меняются и чувства. Ум же, познавший сущности вещей, должен знать их постоянно, что вполне соответствует неизменности самих этих сущностей. Так что независимость и даже отделимость ума от тела вполне естественна.

6.3.4.2. Действующий и претерпевающий ум

Человеческий ум созерцает не всегда. Именно поэтому он называется способностью. Ум, как способность, имеет в себе формы не в действительности, а в возможности. Аристотель замечает, что при этом существует два вида потенции. Выражение «ум содержит формы в возможности» нужно понимать в двух смыслах. Одно дело, если речь идет о незнающем или о познающем, т. е. о том, кто может познать формы, но еще не знает их. Другое дело – тот, кто знает, но не занят созерцанием в настоящий момент. Его ум также можно назвать способностью. Он способен перейти от бездеятельного состояния к действию, т. е. к созерцанию уже присутствующих в уме форм.

Все сказанное ведет к важному заключению. Коль скоро ум совершает переход от возможности к действительности, то должна быть действующая причина этого изменения. Как и во всех остальных случаях, требуется различие движущего и движимого. То, что находится в возможности, не может само себя привести к действительности. Ум в таком случае следует назвать претерпевающим, поскольку он испытывает воздействие действующей причины. Но такой причиной, в свою очередь, может быть только актуально мыслящий ум. Ведь действующая причина есть то, чем движимое и ведомое только может стать. Поэтому должно существовать два ума: претерпевающий и действующий. Действующий ум уже всегда мыслит формы, которые претерпевающий ум имеет в себе лишь в потенции. Тождество мыслящего и мыслимого для претерпевающего ума – цель, а для действующего – неизменное состояние. Если вспомнить образ чистой дощечки, то следует сказать, что пишет на ней действующий ум.

Различие между двумя умами оказывается весьма серьезным. Деятельный ум, коль скоро он мыслит всегда, не нуждается ни в чем и существует вечно. Претерпевающий ум не может мыслить без деятельного и, как выражается Аристотель, «преходящ» (О душе. III. 5), т. е. рождается и гибнет вместе с телом. Несмотря на безусловную логичность этих рассуждений, отношения двух умов не очень ясны. Здесь мы встречаемся с загадкой, которую комментаторы Аристотеля разгадывают до сих пор. Прежде всего, неясен сам статус деятельного ума. На этот счет можно выдвинуть два предположения. Либо деятельный ум есть бессмертная часть человеческой личности, каким-то образом вселяющаяся в человека при его рождении и покидающая после смерти. Либо активный ум – это и есть Ум-Перводвигатель, пребывающий с человеческим умом в таинственном общении. В пользу первой версии свидетельствует тот факт, что в трактате «О душе» нет ни одного упоминания о Перводвигателе. Кроме того, в нем есть такая характеристика активного ума:

Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен... (О душе. III. 5).

Можно заподозрить здесь намек на платоновскую концепцию переселения душ. Активный ум может существовать отдельно от всей души. Даже находясь в душе человека, он как бы отделен от остальных ее частей. Он не испытывает никаких воздействий с их стороны и, следовательно, не несет следов индивидуальной жизни человека. Поэтому у нас нет воспоминаний о том, где пребывал ум до нашего рождения. Мы получаем его «чистым» носителем вечных сущностей.

Впрочем, это только догадки. Никакой поддержки идеи переселения душ в какой-либо ее форме мы у Аристотеля не найдем. К тому же остается без ответа вопрос: различаются ли активные умы у разных людей. Если да, то чем обусловлено это различие? Получается, что в череде рождений и смертей происходит постоянное перераспределение различных умов. Но кто бы мог его производить? К тому же все это слишком похоже на миф, склонности к которому у Аристотеля (в отличие от Платона) никогда не отмечалось. Если же ум – один и тот же, то в чем тогда его отличие от Перводвигателя?

Многие комментаторы склоняются к тому, что активный ум и Ум-Перводвигатель – это одно и то же. Во всяком случае, характеристики, которые дает Аристотель тому и другому, во многом совпадают. Но и здесь не все ясно. Весьма загадочным остается характер взаимодействия между Божественным и человеческим умом. На протяжении столетий рассматривались разные версии этого взаимодействия, но все они в той или иной мере произвольны.

Не исключено, что Аристотель намеренно не договаривает, когда формулирует концепцию действующего ума. Он пишет лишь о том, к чему может прийти, опираясь на опыт и логическое рассуждение. Все остальное будет лишь произвольной догадкой, которая никогда не может быть подтверждена ни тем, ни другим. Нам остается лишь признать, что действующим ум с необходимостью есть, и не пытаться гадать о том, что недоступно для нашего понимания.

6.3.4.3. Следствия для теории познания

Это рассуждение позволяет нам сделать важные дополнения, касающиеся аристотелевской теории познания. Мы уже видели, что Аристотель придерживается эмпирического подхода: он полагает, что познание должно двигаться от наблюдаемого (первого для нас) к умопостигаемому (первому по природе). Знание о началах, которое является общим и доступным лишь уму, возможно лишь благодаря чувственному восприятию. Разбирая способности чувствующей души, мы обнаружили в ней воображение, которое оказывается важной частью познания. Судить о вещах можно лишь тогда, когда у нас есть заверченный образ вещи, а не восприятие ее отдельных качеств. Из образов можно уже «извлекать» формы, т. е. находить нечто общее. Аристотель оговаривает, что постижение начал возможно лишь с помощью «наведения», т. е. индукции. Это движение ума от единичного к общему иногда называют абстракцией, т. е. отвлечением. Нечто общее, например понятие об отдельном качестве (горячее, влажное и т. д.) или видовое понятие (человек, дом), возникает при отвлечении от многообразия воспринимаемых качеств вещей и фиксации общего, т. е. чего-то одного, присущего множеству вещей (точнее, множеству образов). Понятие «дерево», например, абстрагировано от множества сходных образов, возникших в нашей душе после наблюдения многих разных деревьев. Тот факт, что во всех этих образах, несмотря на их многообразие, отмечается существенное сходство, позволяет сформулировать общее (абстрактное) понятие.

Но как согласовать с этим различие действующего и претерпевающего умов? Ведь получается, что ум человека испытывает воздействие со стороны действующего ума, а не со стороны чувств. Не означает ли это, что ум вообще существует изолированно от других способностей души? Аристотель так и пишет, что он «не смешивается ни с чем». Более того, оказывается, что знание возникает в претерпевающем уме благодаря уму действующему, и все содержание знания уже задано. Оно всегда присутствует в действующем уме и как-то передается уму претерпевающему. Зачем тогда вообще наблюдения?

У Аристотеля получается как бы две, на первый взгляд несовместимые, концепции познания. Одна – эмпирическая, описывающая получение знания из окружающего, воспринимаемого чувствами мира. Другая же, скорее, платоническая, предполагает получение знания из вечного источника. Как соотносить эти концепции, Аристотель не пишет. Однако такое указание на двойственный (одновременно умопостигаемый и эмпирический) характер познания кажется неслучайным. Аристотель едва ли был чистым эмпириком, предвосхитившим британский эмпиризм XVII–XVIII веков. Интересно, что Локк – один из замечательных представителей этого направления – использовал аристотелевский образ чистой дощечки, но

понял его буквально противоположным образом. Локк, как и Аристотель, сравнивает с чистой дощечкой человеческий ум. Однако полагает, что письменна на этой дощечке должен написать опыт, поскольку он является единственным источником знания. Аристотелю такой подход явно чужд. Возможно, он сознавал, что чистый эмпиризм – это явный тупик, что таким путем объяснить человеческое познание невозможно. Сам Аристотель ничего по этому поводу не писал. Вспомним, однако, высказывание Платона, которое мы нашли в диалоге «Парменид»:

...Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он (тот, кто хочет что-либо знать. – Г. Г.) не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения (Парменид. 135 с).

Это краткое высказывание весьма точно описывает бесперспективность чистого эмпиризма. Невозможно извлечь знание из одних лишь ощущений. Они представляют собой постоянно меняющийся поток внешних воздействий, из которого невозможно извлечь нечто определенное, если не обладать заранее какими-то ориентирами. Чтобы абстрагировать общее понятие от множества образов, которые я называю «дерево», нужно, как минимум, уметь различать деревья на общем фоне моих восприятий, выделять их как отдельные предметы из многообразия чувственных данных. Но для этого нужно хотя бы приблизительно знать, что такое дерево. Нужно понимать, на что обращать внимание.

Не исключено, что Аристотель все же опирался на взгляды Платона, когда формулировал концепцию двух умов. В частности, можно предположить, что он учитывал платоновскую критику чувственного познания, неспособного привести к настоящему знанию. Однако в целом его взгляд на познание совершенно иной. Чувственное восприятие не может игнорироваться. Оно, скорее, должно быть приведено в согласие с умопостижением. Можно предположить, что ум не столько извлекает формы (т. е. нечто общее) из чувственных образов, сколько опознает их в этих образах. Знание рождается при совпадении общего, которое появляется в уме человека благодаря воздействию со стороны активного ума и единичного, т. е. чувственного, образа, появившегося благодаря воображению. Мы узнаем сущности вещей – сопоставляя, обобщая, абстрагируя. Но вся эта деятельность с самого начала направляется активным умом, который уже имеет в себе цель всех обобщений. Аристотель даже характеризует его как источник света, который делает формы видимыми. Благодаря действию активного ума претерпевающий ум различает формы в единичных образах. Общее в таком случае понимается как сущность вот этой единичной вещи. В этом проявляется отличие Аристотеля от Платона. Последний считал бы достаточным результатом постижение общего (идей, в его терминологии) независимо от чувств, т. е. путем обращения к вечному сверхчувственному источнику. Для Аристотеля этого недостаточно. Знание общего есть знание о чем-то существующем, когда оно соотнесено с единичным. Только оно, согласно Аристотелю, существует. Для окончательного прояснения этого хода мысли нам нужно обратиться к первой философии (или метафизике), что мы сделаем чуть позже. Сейчас же мы займемся дальнейшим изучением разумной природы человека.

6.4. Политика и этика

Рассматривая человека как живое существо, мы, вслед за Аристотелем, установили, что главной частью его души является разум. Иными словами, человек по природе разумен. Между разумной частью души и ее остальными частями можно установить то же отношение, что между душой и телом. Разум представляет собой действующее начало, для которого все остальное – средство. Жить сообразно человеческой природе значит жить разумно. Все душевные и телесные способности человека должны быть подчинены этой задаче. Только тогда человек достигает высшего, доступного ему блага. Здесь, как и во всем другом, важно формирование целостности. Человек должен достичь некой завершенности, осуществить себя как человек, т. е. как разумное существо.

Иными словами, задача человека состоит в достижении некоторой высшей цели, сообразной его природе. Это верно не только для человека. Всякое движение, как мы видели, есть движение к цели, т. е. к некоторой завершенности, полноте. Стихии стремятся к своему естественному месту. Растения и животные достигают полноты своего бытия, воспроизводя себе подобных. У человека же такая завершенность означает актуализацию его разумной природы. Что это значит и как этого достичь Аристотель проясняет в книгах, посвященных политической и нравственной жизни.

Основным постулатом, который принимает Аристотель, является утверждение об общественной природе человека. Человек живет в общении с другими людьми и не достигает своей цели в одиночку. Поэтому описание пути человека к высшему благу с необходимостью оказывается описанием совместной жизни людей. Эта совместная жизнь, как выясняется, имеет несколько уровней, которые определяются характером решаемых задач. На каждом из уровней обеспечиваются условия, необходимые для достижения высшего блага. Эти условия можно разделить на три вида. Соответственно, существует три уровня общественной жизни. Их можно охарактеризовать как хозяйство, политика и собственно благая жизнь. Ясно, что эти уровни неравноправны: низшие создают условия для осуществления высшего, т. е. являются для него средством.

6. 4. 1. Собственность и рабство

Первый уровень – хозяйство – связан с необходимыми потребностями человека. Хозяйственная жизнь дает средства к существованию. Как минимум она обеспечивает выживание. Но этого недостаточно. Хозяйство не должно отнимать все время, что часто бывает, если выживание оказывается проблемой. Необходимо, чтобы человек был достаточно обеспечен и мог не заботиться постоянно о пропитании, жилье и одежде для себя и своей семьи. Иными словами, для полноценного существования человек должен обладать собственностью.

Собственность – это не просто вещи, которыми человек владеет. Описывая собственность, Аристотель имеет в виду комплекс условий, обеспечивающих хозяйственную деятельность. Это не только предметы потребления, но также и то, что может обеспечить их регулярное приобретение. Судя по всему, владение и управление собственностью подразумевает и производство чего-то, что может обеспечить некоторый доход. При этом Аристотель настаивает на умеренности, которая и есть одно из проявлений разумности. Нужно помнить, что собственность – всего лишь средство. Неумеренное ее увеличение означает, что ей придается чрезмерное значение. Весьма интересно противопоставление собственности (или богатства) и того, что Аристотель назвал «состоянием». Если первое включает в себя предметы, нужные для поддержания жизни, то второе – это деньги. Для приобретения собственности существуют естественные границы. Аристотель, во всяком случае, полагает, что ему всегда можно установить предел исходя из разумных потребностей человека. Для накопления денег предела не существует. Начав деятельность, связанную с ростом состояния, никогда не понятно, где остановиться. Здесь мы опять сталкиваемся с беспредельным, которое вообще является для многих античных мыслителей чем-то бессмысленным, бесформенным, противным разуму. Поэтому Аристотель с неприязнью относится к крупной торговле, подразумевающей операции с большими денежными суммами. Именно такая торговля и позволяет увеличивать состояние. Более разумным Аристотель полагает натуральный обмен. Подобное отношение к накоплению и к деньгам вообще вполне понятно в контексте уже рассмотренных нами идей. Собственность и ее владелец составляют, согласно Аристотелю, некоторое целое. В этом целом существует уже знакомое нам отношение частей. Владелец есть действующее начало, управляющее собственностью и использующее ее для своих целей. В нормальном случае эта цель – высшее благо, состоящее, как мы знаем, в актуализации разумной природы человека. Превращение собственности в товар, продаваемый ради безграничного обогащения, явно не способствует достижению указанной цели. Вообще безгранично возрастающее денежное состояние едва ли может быть органической частью некоторого целого. Деятельность, направленная на обогащение, требует постоянного перехода границ, т. е. разрушения целого.

В этом же контексте Аристотель рассуждает об отношении раба и господина. Раб, согласно Аристотелю, часть собственности. Такое положение оправдано сущностным различием между рабом и свободным. В рабстве должен находиться тот, кто является *рабом по природе*. Все рассуждения о разумной природе человека не могут быть применены к рабу, поскольку он такой природой не обладает. Иными словами, раб не вполне разумен. Аристотель полагает, что существует особая порода людей, которая в принципе не способна к разумной деятельности. Раб обладает лишь некоторой долей *рассудительности*, которая позволяет ему понимать и правильно исполнять приказы. Ставить собственные жизненные цели, самостоятельно рассуждать, стремиться к знанию или к справедливости раб не может. Он вообще не может существовать самостоятельно. Для него благо – быть частью чего-либо, причем частью ведомой, направляемой, используемой для достижения чужих целей. Аристотель, между прочим, прямо уподобляет отношения господина и раба отношениям души и тела.

6. 4. 2. Досуг и отдых

Итак, жить сообразно человеческой природе может свободный человек, владеющий собственностью, в том числе рабами. Не будучи поглощен заботой о насущных потребностях, такой человек имеет свободное время, *досуг*. Это важнейшая категория практической науки (т. е. политики и этики). Свободное время прямо связано со свободой человека. Конечно, это время можно использовать по-разному. Можно целиком посвятить его отдыху, развлечениям, получению телесных удовольствий. Аристотель не отвергает всего этого безоговорочно. Во всяком случае, отдых необходим для человека. Поэтому вовсе не предосудительны связанные с ним развлечения и удовольствия. В этом, конечно, требуется умеренность. Однако интересно не это. Примечательно, что отдых

Аристотель вовсе не считает досугом. Это не свободное время, а время, посвященное необходимости¹⁰¹. Отдых нужен, чтобы восстановить силы для последующих дел. Без отдыха просто невозможно выжить. Поэтому он необходим, также как необходимы пища, одежда, жилье. Досуг же предполагает нечто сверх необходимого.

Необходимость, нужда – это то, что связано с животной природой. Подобные потребности можно найти и у неразумных живых существ. Поэтому досуг приобретает сущностный смысл. Именно он позволяет раскрыть собственную, т. е. разумную, природу человека. Если все то время, которое не отдано заботам о насущных потребностях, посвятить развлечениям и телесным удовольствиям, досуг пропадет зря. Человек так и не достигнет своего блага, так и не станет человеком в полноте. Что, конечно, не мешает значительной части людей проводить время именно так. Такие люди недалеко ушли от скотов. Возможно, в этом сказывается их близость к рабам. Аристотель упорно причисляет к этой категории ремесленников и торговцев. Они либо находятся в беспросветной нужде и вынуждены трудиться ради своего пропитания, либо отдают освободившееся время удовольствиям. Состояние ремесленника Аристотель вообще характеризует как «ограниченное рабство».

Чем же должен быть занят досуг свободного человека? Аристотель высказывается весьма определенно: политикой и философией. Впрочем, при более аккуратном разборе здесь обнаруживается много важных подробностей.

6. 4. 3. Политическая жизнь

Политика составляет следующий уровень человеческого общения. Важно, что она не связана прямо с удовлетворением нужд. Политическое общение осуществляется в рамках

¹⁰¹ Аристотелевские рассуждения о свободном времени были отчасти повторены в XIX веке Марксом в совершенно ином контексте и без ссылок на Аристотеля. Маркс прямо связывал свободу человека с наличием у него свободного времени. К свободному времени, согласно Марксу, нельзя относить время отдыха: здесь его аргументы поразительно напоминают аристотелевские.

государства. Есть задачи, которые обычно связывают с существованием государства и которые также имеют отношение к самому существованию человека. К таким задачам относится организация взаимодействия между отдельными хозяйствами. Свободный человек, владеющий рабами и собственностью, имеющий семью, должен вступать в отношения с другими такими же собственниками и главами семейств для взаимовыгодных обменов, помощи или просто получения совета. Поэтому несколько семейств могут жить рядом, образуя *селение*. Но такая общность еще не государство. Есть и другая задача: защита жизни и собственности от различных посягательств, а также отстаивание общих интересов при торговых сделках. Но и для этого не нужно государство. Аристотель полагает, что для этого достаточно союзов между собственниками или селениями, основанных на договорах. Главное, что все эти задачи остаются на первом, низшем уровне человеческого общения. Государство же предполагает нечто большее. Оно, конечно, также может и должно решать названные задачи, но не ради них оно существует. Цель государства (или «политического общения», как выражается Аристотель) состоит в достижении высшего блага. Иными словами, государство должно создать оптимальные условия для раскрытия человеческой природы. Именно поэтому полноценная человеческая жизнь может быть только в государстве. Вне государства человек не может реализовать свою разумность, поскольку всегда нуждается в помощи других для осуществления своих способностей. Государство, следовательно, является естественным, а не искусственным образованием. Это не результат простого договора, лишь внешним образом ограничивающего человеческую жизнь. Государство проистекает из самой природы человека.

Чтобы достичь своей главной цели, государство должно заботиться о добродетельности граждан. Здесь мы опять сталкиваемся с разногласиями между Платоном и Аристотелем. Впрочем, в данном случае Аристотель спорит больше с Сократом. Последний утверждает, что добродетели – это врожденные качества. Аристотель пишет, что если бы это было так, то не было бы оснований почитать добродетельных людей и порицать порочных. Нельзя же хвалить человека за цвет глаз. Добродетели приобретаются. Но их приобретение не может быть личным делом каждого. Чтобы человек стал и продолжал быть добродетельным, необходима соответствующая общественная среда. Прежде всего, государство должно принять хорошие законы, а затем следить за их тщательным соблюдением. Законы же должны быть таковы, чтобы исполняя их, каждый гражданин вел себя добродетельно. Главное, что должны обеспечить законы, – справедливость. Она, по мысли Аристотеля, является главной добродетелью. Из нее вытекают в конечном счете и все прочие. Определение справедливости и других добродетелей дается Аристотелем в рамках этики (которую мы рассмотрим далее). Жизнь в условиях справедливых законов способствует тому, что справедливо поступают и граждане государства. Задавая эталон справедливости, это государство направляет своих граждан к разумной жизни, к высшему благу.

Аристотель много места уделяет описанию различных видов государственного устройства и оценке того, какое из них лучше соответствует названной цели. Он рассматривает конкретные греческие полисы и при этом пытается дать их общую классификацию. В основе последней лежит разделение государств на правильные и неправильные. Правильное государство озабочено благом граждан. Неправильное существует для удовлетворения интересов властвующих. Существует три типа правильного государства: *монархия*, *аристократия*, *полития*. Монархия предполагает сосредоточение всей власти в руках одного человека. Она хороша лишь тогда, когда есть человек, намного превосходящий остальных своей мудростью и добродетельностью. Только тогда он мог бы один обеспечить справедливое правление и благо своих сограждан. Аристократия – власть наиболее добродетельных, которым большинство сограждан добровольно отдают управление государством. Наконец, полития предполагает, что любой гражданин может иметь доступ к власти. Этот доступ осуществляется благодаря регулярной смене должностных лиц.

Вопрос о том, кто именно должен иметь доступ к властным полномочиям, остается, по-видимому, без окончательного ответа. Аристотель полагает, что ремесленники не должны иметь этого права, поскольку, как мы видели, они немногим отличаются от рабов. У них нет ни досуга для занятий государственными делами, ни добродетелей для принятия справедливых решений. Так что в политике, судя по всему, не все свободнорожденные являются

полноправными гражданами.

Каждый из трех названных видов государств имеет своего «темного двойника». Поэтому существует три неправильных формы правления: тирания, олигархия и демократия. Также как и при правильном правлении, власть в них принадлежит, соответственно, одному, немногим и большинству. Однако тиран или клика олигархов пользуются властью для своих корыстных целей. При демократии властвует толпа, люди, лишённые добродетелей и принимающие законы, удовлетворяющие их прихоти. Такое случается как раз тогда, когда доступ к власти получают ремесленники¹⁰².

Два уровня человеческого общения, которые мы, вслед за Аристотелем, сейчас рассмотрели, имеют существенное различие. Все, что связано с ведением хозяйства, с жизнью в доме, предполагает неравенство между людьми, обусловленное самой природой. Здесь существуют отношения господина и раба, о которых только что говорилось выше. Кроме того, есть отношения внутри семьи: мужа и жены, отца и детей. Они отличаются от отношений с рабами. Аристотель пишет, что только варварам свойственно относиться к жене как к рабыне, а по отношению к свободнорожденной эллинской женщине такое недопустимо. Однако и никакого равенства между мужем и женой быть не может. Совершенно иной характер имеет политическое общение. При любой форме правления – это общение свободных и равных людей. Следовательно, власть государственного деятеля должна быть иной, чем власть господина или отца и мужа. Его действия всегда должны соотноситься с достоинством граждан и не могут покушаться на их свободу. По-видимому, это должно означать, помимо прочего, неприкосновенность собственности и, с другой стороны, уважение к досугу.

В этой связи важно упомянуть еще один вид государственного устройства, описанный Аристотелем, – деспотия. Она не вписывается в приведенную классификацию, которая учитывает лишь греческие полисы. Деспотия присуща варварам. Суть ее в том, что власть царя над подданными подобна власти господина над рабами. В деспотии нет свободных граждан и, соответственно, она не ставит целью достижение счастья. Свойственна она восточным варварам в связи с особенностью их характера. Аристотелевское рассуждение по этому поводу может показаться странным, но при этом весьма поучительным. Он сравнивает эллинов с народами, живущими к северу от Греции и в Азии. Северным варварам, полагает Аристотель, присуще мужество, но у них не хватает ума. Азиатам же, напротив, присущ ум, но у них отсутствует мужество. Поэтому первые могут сохранить свою свободу, но не в состоянии построить государство. Вторые же создали государство, но только деспотическое, поскольку у них не хватает мужества отстоять свою свободу. Особенность эллинов в том, что им присущи как ум, так и мужество. Поэтому они могут создать государство, но такое, в котором сохраняется свобода граждан.

Это рассуждение замечательно тем, что Аристотель указывает на мужество как на необходимое условие свободы и как на важнейшую добродетель гражданина полиса. Оказывается граждане сами ответственны за то, что их государство может стать деспотическим. Разум и мужество, следовательно, составляют необходимые условия гражданской жизни¹⁰³. В конечном счете без них невозможно достичь высшего блага, т. е. стать вполне человеком. Ведь высшее благо в том и состоит, чтобы раскрыть в полноте человеческую природу.

В чем же конкретно состоит высшее благо, или счастье? Оно не в политической жизни. Политическая жизнь не имеет цели в себе самой. Государство существует не ради себя самого.

¹⁰² Современные Аристотелю Афины как раз являют пример подобного государственного строя. Афинская беднота, имеющая все гражданские права, например, периодически принимала законы о бесплатных раздачах, стремясь жить за счет государства, т. е. за счет более состоятельных граждан. Иногда такое правление называют «охлократия» (от *греч. okhlos* – толпа, чернь).

¹⁰³ 30. Интересно, что Кант в качестве основного требования своего времени назвал такое: «Имей мужество пользоваться собственным рассудком» (см.: [Кант, 127]). Похоже, что речь здесь идет об универсальных характеристиках человека.

Политическая деятельность, будучи безусловно достойным занятием, весьма почетным для свободного человека, все же не является высшим проявлением человечности. Аристотель даже пишет, что время, отданное политике, нельзя в полном смысле слова считать досугом, имея в виду, что свободный человек достоин большего. Теме высшего блага, или счастья, посвящена этика.

6. 4. 4. Этика

6. 4. 4.1. Предварительное определение счастья

Общее представление о счастье Аристотель дает в рамках политической философии. Ведь лучшее государственное устройство – то, которое создает наилучшие условия для достижения счастья. Оно же слагается из трех видов благ: внешних, физических и благ, существующих в душе. Под первыми подразумевается положение человека в обществе, прежде всего почести, оказываемые другими. Под физическими благами имеется в виду здоровье и благосостояние. Блага, существующие в душе человека, – это его добродетели и его разум. Именно они составляют основу счастья. Внешние блага Аристотель полагает следствием, поскольку славу и почести следует снискать благодаря добродетельной жизни. Государство должно содействовать в получении и сохранении всех видов благ, однако главная его забота, как мы видели, – в воспитании добродетельных граждан. Именно в хорошем государстве благоденствие и слава вытекают из добродетели. Аристотель полагает, что на опыте легко подтвердить такое положение:

Счастье в жизни, будет ли оно для людей выражаться в удовольствиях, или в добродетели, или в том и в другом, сопутствует тем людям, которые в избытке украшены добрыми нравами и разумом и которые проявляют умеренность в приобретении внешних благ (Политика. Н. 3).

Это утверждение он находит и вполне доказуемым теоретически. Внешние блага представляют собой лишь орудия. Они полезны тогда, когда нужны для достижения определенной цели. Если иметь их сверх меры, то они окажутся в лучшем случае бесполезны, а вполне возможно, что и вредны. Духовные же блага никогда не могут оказаться в избытке. Чем их больше, тем лучше для человека. А то, что они важнее, следует из отношения души к телу. Тело существует ради души, а не наоборот. Поэтому «на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности» (Политика. Н. 5).

Итак, в чем же состоит счастье, или высшее благо, человека? Прежде всего Аристотель отмечает, что благо есть цель, т. е. то, к чему стремятся. Но у человека может быть много целей. Высшее благо отличается тем, что оно есть цель сама по себе, т. е. такая цель, которая не может быть средством. Например, достижение благосостояния является некоторой целью. Однако само по себе благосостояние еще не составляет счастья. Оно нужно для чего-то другого. То же можно сказать о здоровье или о каком-нибудь искусстве. Поэтому есть определенная иерархия благ. Счастье находится на вершине этой иерархии.

Целью самой по себе является удовольствие. В самом деле, человек получает удовольствие не для чего-то другого. Аристотель уделяет определенное внимание этой теме, рассматривая удовольствие в рамках своей общей теории движения. Он доказывает, что удовольствие не есть движение, оно не направлено к чему-то иному помимо себя. Удовольствие следует характеризовать как действительность (*energeia*) или осуществленность, а не возможность или становление. Эта характеристика очень важна, так как и высшая цель человека связана с удовольствием. Тем не менее не всякое удовольствие можно считать высшим благом. Оно не может состоять в телесных удовольствиях, хотя Аристотель не призывает отказаться от них вовсе.

Просто нужно иметь в виду, что есть высшая цель и высшее удовольствие.

Низкая оценка людей, видящих главную цель в получении телесных удовольствий, связана у Аристотеля с тем, что по своей телесной организации человек ничем не отличается от

животного. Настоящее же благо для человека должно состоять в осуществлении собственно человеческой природы. Следовательно, высшая цель человека – в раскрытии своей разумности. Человек есть существо «обладающее суждением» (*ton logon ekhon*). Суждение есть действие разумной части души. Она, в свою очередь, состоит из практической и созерцательной частей. Поэтому счастье связано с двумя видами деятельности: добродетелью и созерцанием. Аристотель настаивает на деятельном характере счастья. Чтобы быть счастливым, мало обладать соответствующими способностями, мало быть воспитанным в духе добродетели. Нужно осуществлять эту добродетель в поступках, т. е. жить сообразно правильному суждению. Здесь опять подчеркивается приоритет действительности перед возможностью. Важно осуществить добродетель на деле. Человек, воспитанный добродетельно, но никогда ее не проявлявший, подобен спящему. Он не может считаться счастливым.

6. 4. 4. 2. Нравственные добродетели. «Золотая середина»

Нужно, однако, уточнить, что такое добродетель и почему добродетельная жизнь есть деятельность, согласная с суждением. Чтобы это объяснить, Аристотель различает два вида добродетели: мыслительную и нравственную. Это деление соответствует различию разумной и неразумной частей души. К мыслительным добродетелям относятся рассудительность и мудрость. Их описание Аристотель предпринимает в конце своего исследования¹⁰⁴. Во всяком случае, ясно, что они напрямую связаны со способностью суждения. Но главная часть исследования посвящена именно нравственным (или собственно этическим) добродетелям. Для начала Аристотель дает их общее определение. Они связаны с неразумной частью души, т. е. с той, где коренятся стремления или страсти. К ним относятся, например, влечения, гнев, страх, отвraga, злоба, зависть, радость, жалость и т. п. Человек может поступать, следуя страстям, и ориентироваться лишь на удовольствие и страдание, которые с ними связаны. Но он может и владеть своими страстями. То, благодаря чему человек владеет страстями, Аристотель называет «этос» (*ethos*), что буквально можно перевести как нрав, устои, привычки. Этот нрав может быть как добрым, так и дурным. Добрый нрав – это хорошее владение страстями. Именно он и называется этической добродетелью. Дурной нрав – это плохое владение страстями, называемое, соответственно, пороком.

Добрый нрав, т. е. добродетель, позволяет подчинить поступки суждению. Сама добродетель не есть суждение или знание, но она позволяет сдерживать страсти и поступать, не подчиняясь им, а следуя разумному решению. Аристотель указывает здесь на очередное расхождение с Сократом (и, соответственно, с Платоном), который полагал добродетель именно знанием, причем врожденным. Он настаивает, что это не знание, а именно нрав, или склад души, формируемый благодаря воспитанию.

Противопоставляя добродетель пороку, Аристотель развивает знаменитую концепцию «золотой середины». Всякий порок есть подчинение страсти. Он характеризуется либо избытком, либо недостатком чего-либо. Добродетель же – среднее между двумя порочными крайностями. Имея добрый нрав, человек находит должную меру, не допуская, чтобы чего-то было слишком много или слишком мало. Более точно это положение раскрывается при описании конкретных добродетелей. Мы разберем некоторые из них.

Одна из главных добродетелей, как мы знаем, – мужество. Оно представляет собой среднее между трусостью и безрассудством. Мужественный человек не тот, кто вовсе не испытывает страха, а тот, кто не позволяет страху овладеть им. Отсутствие страха нельзя считать добродетелью, поскольку для такого человека смелое поведение не связано с осмысленным решением, т. е. с суждением. Мужество состоит в том, чтобы не поддаваться страху, но при этом трезво оценивать опасность, не совершая безрассудно смелых поступков. Важно, что мужественный человек соразмеряет свои поступки с той целью, ради которой они

¹⁰⁴ В этом изложении я следую главным образом книге, известной как «Никомахова этика». Кроме нее Аристотель исследует этические проблемы в книгах «Большая этика» и «Эвдемова этика», в которых этическая теория Аристотеля представлена более сжато.

совершаются. Ради прекрасной цели он преодолет и страх смерти, но не будет рисковать ради пустяков. Прекрасной целью, по-видимому, следует считать благополучие своего государства, т. е. возможность счастливой жизни для себя и своих сограждан. Наиболее важный аспект этой счастливой жизни – свобода. Мы уже увидели, что пишет Аристотель об азиатских варварах. Они не могут быть счастливы, поскольку из-за недостатка мужества терпят деспотию, позволяют сделать себя рабами.

Другая важная добродетель – благоразумие. Эта добродетель связана с телесными удовольствиями и представляет собой середину между распущенностью и бесчувствием. Первая состоит в неспособности отказать себе в удовольствиях от еды, питья и любовных утех. Распущенный человек постоянно ищет удовольствий и страдает от их отсутствия. Поэтому такой человек несчастен. Он всегда испытывает влечения и никогда их полностью не удовлетворяет. Что касается другой крайности, то Аристотель полагает, что ее едва ли можно найти у людей. Но полная неспособность испытывать удовольствия также порочна. Человек, никогда не получающий удовольствия, не может быть счастлив. Счастливым может быть только благоразумный человек, который, умея получать телесные удовольствия, знает им меру и не придает им слишком большого значения.

Опишем кратко еще несколько добродетелей, обсуждаемых Аристотелем:

Щедрость есть середина между мотовством и скупостью.

Величавость – середина между спесью и приниженностью.

Остроумие – середина между шутовством и неотесанностью.

Не все склонности, как пишет Аристотель, имеют специальное название. Таковы, например, склонности, связанные с гневом. Их избыток характеризуется словом гневливость, т. е. неспособность сдерживать гнев. Порочен, однако, и противоположный склад души, когда человек вовсе не проявляет гнева, даже по отношению к тому, что его заслуживает, к вещам порочным и недостойным. Добродетельной здесь также будет середина.

6. 4. 4. 3. Справедливость

Приведя весьма внушительный список добродетелей, касающихся разных сторон человеческой жизни, Аристотель выделяет главную из них – справедливость. Она не может быть просто названа в ряду прочих добродетелей, поскольку является своего рода итогом, добродетельностью как таковой. Справедливый человек обладает всеми добродетелями, а обладающий всеми добродетелями справедлив. Но все же добродетельность и справедливость не являются точными синонимами. Добродетельность, как мы видели, есть душевный склад, т. е. внутреннее состояние человека. Справедливость же есть добродетель, осуществляемая по отношению к другому человеку. Она проявляется как в частном общении людей, так и в жизни полиса в целом. Поэтому справедливость можно рассматривать как политическую реализацию нравственных добродетелей. Важнейший аспект справедливости – жизнь в соответствии с законами. Справедливым, как считает Аристотель, нужно считать, прежде всего, законное. Вспомним, однако, что соблюдение законов в правильном государстве и означает добродетельную жизнь. Законы должны воспитывать и поддерживать добродетель.

От этого общего понимания справедливости Аристотель переходит к одной из ее частных интерпретаций, развивая концепцию распределительной и уравнивающей справедливости. Первая должна осуществляться при распределении общественных благ между согражданами. Под благами здесь подразумевается как имущество, так и почести. При их распределении Аристотель полагает справедливым уделять каждому согласно его достоинству. Если добродетельный и порочный будут получать одинаковую долю общественных благ, то такое распределение явно будет несправедливым.

Уравнивающая справедливость требуется в других ситуациях. Во-первых, она должна соблюдаться при обменных и торговых операциях. Обмен товарами предполагает, что каждый из участников получает нечто эквивалентное тому, что отдает. При этих операциях они считаются равными. Их личное достоинство не играет никакой роли. Более добродетельный

человек не имеет привилегии платить меньшую цену за определенный товар. Во-вторых, такая справедливость нужна при возмещении ущерба. Потерпевший должен получить столько, сколько потерял. Его личные качества здесь также не имеют значения. Например, вор должен вернуть украденное независимо от того, насколько добродетелен обворованный им человек.

6. 4. 4. 4. Счастье и практическая разумная душа. Дружба

Добродетельность и справедливость необходимы для счастливой жизни. Однако их недостаточно. Полное осуществление человеческой природы включает еще и разумные добродетели: рассудительность и мудрость. Различие этих двух качеств соответствует различию двух частей разумной души: практической и созерцательной. Рассудительность, как способность практической части души, направлена на временное. Мудрость, которая относится к созерцательной (теоретической) деятельности, имеет предметом вечное.

Рассудительность есть способность находить средства для достижения поставленной цели. Рассудительность необходима в политической жизни, как при принятии законов, так и при поиске частных политических решений. Необходима она и для правильного ведения хозяйства. В любом случае, рассудительный человек имеет в виду благие цели, т. е. такие, которые содействуют достижению счастья, как высшего блага и для него самого и для полиса в целом. Аристотель специально оговаривает, что искусность в поиске средств при достижении порочных целей рассудительностью не называют. Такую способность уместно назвать изворотливостью. Рассудительность же всегда тесно связана с нравственными добродетелями. Именно они позволяют находить достойные цели.

Добродетельность, справедливость и рассудительность определяют счастливую жизнь человека в полисе. Тот, кто обладает этими качествами, живет полноценной жизнью, пребывая в общении с другими людьми. Такая жизнь доставляет ему высокое удовольствие, которое намного ценнее удовольствий телесных. Телесные удовольствия хороши лишь в меру. Удовольствие от добродетельной жизни не может быть чрезмерным.

Важно, что такую жизнь нельзя вести в одиночку. Добродетельные люди, пребывая в общении, приносят пользу и удовольствие не только себе, но и друг другу. При этом имеет значение не только политическое общение, о котором у нас уже шла речь. Счастливая жизнь, согласно Аристотелю, невозможна без друзей.

К рассмотрению дружбы Аристотель подходит весьма методично. Он указывает на три ее вида. Дружить можно ради получения пользы, ради достижения удовольствия и, наконец, ради другого человека. Первые два вида дружбы основаны на корысти и вполне доступны порочным людям. Только третий вид следует считать настоящей дружбой. Он свойственен лишь людям добродетельным. Он связан не с намерением что-то получить от другого, а с желанием блага для него. Друг ценен сам по себе, такой, какой он есть в целом, а не ради его отдельных полезных качеств. Дружба есть неотъемлемая часть добродетельной жизни, поскольку для добродетельного человека естественно делать добро другому. При этом дружба людей, обладающих равно добродетельным складом души, доставляет удовольствие им обоим. Аристотель поэтому замечает, что настоящая дружба чаще всего бывает между равными, т. е. между теми, кто обладает одинаковым нравственным достоинством и одинаковым общественным положением. Неравенство всегда провоцирует на корыстное отношение к другому. Поэтому между неравными обычно возникает дружба первого или второго типа: они рассчитывают получить от друга пользу или удовольствие.

6. 4. 4. 5. Мудрость, досуг и окончательное определение счастья

Таким образом Аристотель подводит нас к пониманию счастья. Счастлив человек, ведущий добродетельную жизнь, поступающий справедливо, участвующий в политической жизни, любящий своих друзей. Понятно, что этот человек имеет собственность и располагает досугом. Но такое состояние еще не является высшим благом. В нем человеческая природа раскрыта еще не полностью, поскольку все названное относится лишь к практической части разумной души. Вершиной человеческого существования является созерцание. С ним связана

высшая добродетель, которая называется мудростью. Эта добродетель реализуется в занятии науками, в познании начал и причин сущего. Иными словами, высшее счастье состоит в знании вечных предметов. Благодаря такому знанию человек в наибольшей мере приобщается к божественной жизни. Он приближается, насколько это для него возможно, к тому состоянию, в котором пребывает Божественный Ум.

Теоретическое знание самодостаточно. Не следует ожидать, что мудрость будет полезна в хозяйственных или в политических делах. Созерцание вечного важно само по себе, безотносительно к чему-либо другому. Поэтому именно занятия науками и можно считать досугом в полном смысле этого слова. Познавая вечное, человек по-настоящему свободен. Эта деятельность не связана ни с какой нуждой, не имеет никакой внешней цели.

Созерцание, как замечает Аристотель, доставляет высшее удовольствие. В отличие от телесных удовольствий оно не может быть чрезмерным. Оно даже более достойно, чем удовольствие, связанное с добродетельной жизнью и дружеским общением, именно потому, что связано с вечным, а не с временным.

Этическим идеалом Аристотеля, таким образом, оказывается некий парадоксальный гедонизм. С одной стороны, высшее благо, т. е. счастье, предполагает удовольствие. Счастливый человек получает удовольствие и от добродетельной жизни, и от дружеского общения, и от созерцания вечного. Но все эти виды удовольствия подразумевают бескорыстие. Здесь нет той погони за удовольствиями, которая поглощает распущенного человека. Усилия счастливого человека направлены не на себя. Он вовсе не стремится угождать себе. В практической области он озабочен благом государства и благом своих друзей. В теоретической области его внимание целиком поглощено вечными предметами, которые он созерцает. О себе, о своих удовольствиях он думает меньше всего. В результате, однако, он получает самое большое из доступных человеку удовольствий.

6.5. Первая философия («Метафизика»)

6.5.1. Предмет первой философии

Теперь мы, наконец, приступаем к завершающему разговору о тех вечных предметах, которые должны быть предметами созерцания. Мы уже несколько раз подступались к ним, когда обсуждали аристотелевскую космологию и теорию движения. Но в этом обсуждении нам пока не удалось должным образом исследовать первые причины и начала. Именно они являются предметом самой главной науки, которую Аристотель называет «первой философией». В ней нужно исследовать не начала отдельного рода сущего (например живого или движущегося), а сущего самого по себе, поскольку оно существует.

Приступая к разговору о первых началах, Аристотель разбирает все теории, созданные до него. Этому разбору он посвящает всю первую книгу «Метафизики». Мы не будем воспроизводить его целиком, но выделим лишь два момента критики, адресуемой Аристотелем его предшественникам. Он прежде всего обращает внимание на тех, кто ограничивает свое рассмотрение началами генетическими или материальными. В предшествующих главах мы знакомимся с некоторыми из таких авторов. Аристотель показывает, что ни вода, ни воздух, ни другая из стихий началом сущего быть не может. Будучи лишь материальным субстратом, такое начало не может само придать себе какую-либо форму. То, что лишено определенности, не может само стать чем-то определенным. По этой причине не только стихии, но и *апейрон* (*apeiron*), и атомы не могут быть началами.

Началами также не могут быть и идеи. Против взгляда, разделяемого Платоном и его школой, в разных местах своих произведений Аристотель приводит целый ряд аргументов. Интересно, что значительная их часть лишь воспроизводит те доводы против самостоятельного существования идей, которые сам Платон высказывает в диалоге «Парменид». Впрочем, Аристотель довольно удачно встраивает эту критику в контекст своей собственной философии. По существу, ряд аргументов против Платона становится для Аристотеля исходным пунктом

развития собственных идей. Приведем два наиболее важных.

Во-первых, неясна связь между идеями и вещами. Все описания, которые дает Платон, оказываются лишь туманными метафорами типа «причастности» или «приобщенности». Идея, пребывающая в некоей запредельной сфере, никак не может сделать вещь тем, что она есть. Этот упрек симметричен только что упомянутому аргументу против досократиков. Смысл его в том, что, говоря о вещах, мы обязаны рассматривать процессы их становления, оформления, обретения сущности. Такой процесс невозможен, если есть только материальный субстрат. Но он также невозможен, если то, чем должен стать этот субстрат, т. е. форма и сущность возникающей вещи, есть лишь умопостигаемая идея, не имеющая к нему никакого отношения и никак на него не действующая. В этом аргументе намечается ход мысли, который уже рассматривался нами в разных частных случаях. Чтобы нечто двигалось к цели (в данном случае, к оформленному состоянию) нужен источник движения, отличный от движущегося субстрата, но непосредственно с ним связанный и даже образующий с ним одно целое¹⁰⁵.

Во-вторых, Аристотель настаивает, что обращение к идеям совершенно бесполезно для познания вещей. Постулируя существование идей, мы лишь умножаем число существующих предметов. Аристотель иронически замечает, что действия Платона и его школы выглядят так, будто обнаружив, что познать некоторое количество вещей будет затруднительно, они решили облегчить себе исследование, увеличив их число. В идее нет ничего кроме того, что есть в единичной вещи. То, что постулируется в идее человека, можно обнаружить и в каждом отдельном человеке. Поэтому, рассматривая идеи наряду с вещами, мы лишь вводим ненужное усложнение.

Чтобы продвинуться в исследовании начал всего сущего, Аристотель весьма методично рассматривает вопрос о том, что такое сущее. Основная категория, описывающая его, – сущность. Именно вопрос о сущности, т. е. о том, что действительно существует, составляет главный вопрос первой философии. Понять аристотелевский ответ на этот вопрос можно, однако, лишь рассмотрев некоторые аспекты его логики.

6. 5. 2. лОгические предпосылки первой философии. определения сущности

простой классификации можно различить род, вид и видовой признак. Род – это более общее понятие, то, которое подвергается делению. Виды – это то, на что делится род. Например, «живые существа» – род, а разумные и неразумные существа – виды. Однако по отношению к более частным понятиям каждый из этих видов является родом. Люди и боги суть виды рода «разумные существа». Деление рода на виды производится с помощью видовых (или *специфических*) признаков. Таковыми в нашем делении оказываются разумность и неразумность, наличие или отсутствие чувства, смертность или бессмертие.

Возникает вопрос, насколько далеко может идти деление. Формально его можно ограничить лишь уровнем единичных вещей. Позже (в средневековой философии) для них был даже принят термин «индивиды», что буквально значит «неделимые». Однако Аристотель не рассматривает такого деления. Он полагает, что можно найти некие последние виды, делить которые уже не имеет смысла. Например, человек является именно таким последним видом.

¹⁰⁵ Некоторые исследователи (например [Коллстон]) считают, что этот упрек в адрес Платона несправедлив. При этом они ссылаются на образ Демиурга в диалоге «Тимей». Его роль, действительно, состоит в том, чтобы придать форму исходно неопределенному субстрату. Иными словами, Демиург есть то, что Аристотель называет источником движения, или действующей причиной. Однако нельзя не признать, что этот образ – чисто мифологический. Его использование едва ли приводит к ясному пониманию связи между миром идей и миром вещей.

Важной логической предпосылкой первой философии оказывается представление о родовидовом делении. Прототипом этой процедуры можно считать те дихотомические деления, которые проводил Платон в диалоге «Софист». С другой стороны, родовидовое деление легло в основу многих научных классификаций, прежде всего, в ботанике и зоологии. Покажем его на простом примере, естественном для аристотелевской эпохи.

Рассмотрим род живых существ. Они могут быть разумными и неразумными. Разумные живые существа, в свою очередь, могут быть смертными (люди) и бессмертными (боги). Неразумные живые существа могут быть обладающими чувствами (животные) и не обладающими (растения). В этой

Для животных и растений также находятся последние виды. Аристотель сам разработал классификацию животных, причем последние виды в ней очень часто совпадают с тем, что называют видами в современной классификации.

Важной особенностью родовидовой классификации является возможность определять виды. На ее основе строится классическое определение, схема которого такова: «вид есть род и видовой признак». Например, «человек есть смертное разумное живое существо».

Вопрос о видах имеет для Аристотеля большое значение в контексте его полемики с Платоном, равно как и в обсуждении вопроса о сущности. Для Платона сущность – это идея. Вспомним, что в платоновской философии идея есть то, что действительно существует, настоящее бытие, противопоставляемое становлению. С другой стороны, идея может быть названа сущностью в том смысле, что для всякой вещи она определяет *что есть эта вещь* (*ti esti*), т. е. может быть названа сущностью вещи. Кроме того, наконец, идея – это общее. Обратим теперь внимание, что русское слово «вид» есть эквивалент греческого *эйдос* (*eidōs*). Именно его и использует Аристотель, когда описывает родовидовое деление. Но *эйдос* – слово очень близкое к слову *идея* (*idea*), как этимологически (один и тот же корень), так и по смыслу. Платон использует оба эти слова, причем почти одинаково.

Можно ли считать вид (*eidōs*) сущностью? В одном из названных аспектов – да. Указание на вид вещи в самом деле можно рассматривать как ответ на вопрос «что это?». Например, сказав про Сократа «это – человек», мы ответим именно на этот вопрос. С другой стороны, Аристотель, в отличие от Платона, не считает, что виды действительно существуют как нечто самостоятельное. Вспомним его критику теории идей. В любом случае ясно, что разговор о сущности тесно связан с рассмотрением видов. Важный шаг к пониманию их связи мы сделаем, обсудив еще одну логическую предпосылку аристотелевской первой философии.

Этой предпосылкой является структура простого суждения. В аристотелевской логике суждение строится по субъектно-предикатной схеме. Общий его вид (если пользоваться обозначениями, принятыми ныне): S есть P. Например, в суждении «Сократ лысый» различаются две части: «Сократ» (субъект) и «лысый» (предикат). Принятые в логике латинские термины «субъект» (*subjectum*) и «предикат» (*praedicatum*) вполне соответствуют грамматическим категориям подлежащего и сказуемого. Их логическая и грамматическая связь является для Аристотеля выражением сущностной связи в реальности. Подлежащее (субъект) является главным в суждении. Сказуемое (предикат) лишь сказывается о нем. Это значит, что предикат не существует независимо от субъекта. Нет никакой «лысости» самой по себе. Всегда есть только конкретный человек, обладающий этим качеством. «Лысость» существует лишь постольку, поскольку существует такой человек.

Здесь мы имеем дело с логическим основанием того хода мысли, который ранее отмечали в разных частных случаях: никакое качество, состояние и т. п. не существует без *субстрата*. Слова «субстрат» и «субъект» в данном случае значат почти одно и то же. Они передают греческий термин *hypokeimenon*, т. е. «подлежащее».

Это рассуждение вновь приводит нас к разговору о сущности. То, что существует самостоятельно, должно быть в суждении субъектом, а не предикатом. Есть, конечно, такие термины, которые выступают в суждениях в разных ролях. «Человек», например, может быть и субъектом, и предикатом: «Сократ человек» и «Человек разумен». Легко видеть, что более общее чаще оказывается предикатом, чем менее общее. Род сказывается о виде, но вид не сказывается о роде. Вид сказывается об индивидуе. Индивид же вообще ни о чем не сказывается. Поэтому у индивида (единичной вещи) больше шансов называться сущностью, чем у вида. Поскольку он не сказывается ни о чем, он и не нуждается ни в чем для своего существования.

Аристотель приходит в итоге к тому, что сущностью следует признать единичную вещь, о которой сказывается все остальное (роды, виды, отдельные свойства). Иными словами, вещь (индивид) оказывается субстратом, без которого не существует общее. Однако это определение принимается с некоторыми оговорками. Ведь мы уже знаем о сложностях, возникающих при рассмотрении единичных вещей. Они множественны и изменчивы. С ними трудно достичь ясности. В этом смысле виды оказываются предпочтительнее. В конце концов, знание вещи состоит в знании ее вида. Она имеет множество случайных свойств, которые не характеризуют ее по существу. Например, про Сократа мы можем сказать: «Сократ сидит», «Сократ лысый»,

«Сократ философ». Но все эти свойства могут быть, а могут и не быть. Родившись, Сократ еще не был философом. Когда-то у него были волосы на голове. Но при этом он все равно был самим собой, тем же самым Сократом. Совершенно иной смысл имеет суждение «Сократ – человек». Одно от другого отделить невозможно. Если это не человек, то и не Сократ.

Таким образом, только видовая определенность делает индивид самим собой. Независимо от вида нельзя говорить и о его существовании. Поэтому, рассуждая о том, что следует назвать сущностью, Аристотель не отвергает вид совершенно безоговорочно. В некоторых текстах он пишет, что сущностью следует признать, как саму вещь, так и «суть бытия» вещи. Взятый в кавычки оборот обозначает именно вид. В «Категориях» эти два понимания сущности различены терминологически. Индивид определяется как «первая сущность», а вид, или суть бытия, – как «вторая сущность».

Завершая этот параграф, сделаю несколько замечаний об обороте «суть бытия». Он не принадлежит Аристотелю, а сконструирован переводчиками. Так в русских переводах обычно передается выражение *to ti en einai*. Это выражение скорее означает вопрос. В первом приближении он означает: «что есть это?». Аристотель часто использует вопросительные конструкции для описания вводимых категорий. Категория – это то, что должно быть ответом на такой вопрос. Задавая его о вещи, мы имеем в виду сущность вещи, которую, однако, нельзя спутать с самой вещью. В латинских переводах используется противопоставление *substantia* и *essentia*. Первая обозначает буквально «сущность» (*usia*). Его можно отнести как к самой вещи, так и к ответу на вопрос «что есть это?». *Essentia* же означает только ответ на этот вопрос. Вся беда в том, что *essentia* тоже не получается перевести на русский иначе, чем «сущность». Поэтому для него придумали оборот «суть бытия».

Наши дальнейшие усилия будут направлены на уточнение понятия сущности. При этом нам еще придется вернуться к смыслу вопроса *to ti en einai*. Пока что я дал лишь приблизительный его перевод. Но главная проблема в том, что оба представленных понимания сущности не вполне соответствуют ее определению. Ни про то, ни про другое нельзя без оговорок сказать, что оно существует само по себе.

6. 5. 3. Форма и материя

Установив различие двух пониманий сущности, нам нужно уточнить, как они соотносятся друг с другом. Как, иными словами, связаны вещь и суть бытия? Отвечая на этот вопрос, Аристотель пытается найти альтернативу платоновской концепции о вещах и идеях. Идея, т. е. вид (*eidos*), не существует сама по себе. Но как она существует? Аристотель полагает, что она существует в вещи. Что это значит, он показывает с помощью понятий *формы и материи*.

Эти два термина, как я уже отмечал, взяты из латинских переводов Аристотеля. В этих переводах словом *forma* передается два аристотелевских термина. Первый из них – *morfe*¹⁰⁶. Второй же – все тот же *eidos*, т. е. вид. У Аристотеля эти два слова используются часто как синонимы. Напомню также, что у Платона весьма близки по смыслу слова *eidos* и *idea*.

Попробуем теперь более точно разобраться в соотношении материи и формы. Это соотношение довольно легко прослеживается на конкретных примерах, которые Аристотель в изобилии приводит в своих книгах. Рассмотрим такие вещи как медный шар или каменная статуя. Для каждой из них нетрудно указать две составляющие. Во-первых, есть материал, из которого каждая вещь состоит. В наших примерах это медь или камень. Во-вторых, каждая вещь имеет форму. Меди придана форма шара, камню – статуи. Вещь невозможна без обеих составляющих. Однако они неравноправны. Про каждую из этих вещей мы скажем, что это шар или статуя, а не медь или камень. Следовательно, именно форма определяет вещь как вещь.

Приведенные примеры могут ввести в заблуждение, связанное отчасти с нашим повседневным употреблением слова «форма». В обоих случаях речь идет о пространственной форме, о внешнем очертании предмета. Но замысел Аристотеля вовсе к этому не сводится. Это ясно из других примеров. В частности, различить форму и материю можно в каждом звучащем

¹⁰⁶ Это слово почти всегда переводится с греческого как «форма».

слове. Оно состоит из звуков, произносимых здесь и сейчас некоторым человеком. Однако то же самое слово может произноситься многократно разными людьми. Единичные звучания будут разными, однако мы опознаем одно и то же слово, так как они имеют одну и ту же форму. Отдельные звуки – звучащая материя – организованы определенным образом. Эта организация, т. е. способ соединения звуков, и есть форма.

Составленность из формы и материи Аристотель полагает универсальной характеристикой каждой вещи, хотя то, что в разных случаях будет исполнять эти роли, может быть весьма разным. Обобщая, можно, наверное, сказать, что материя – это то, из чего вещь состоит. Ее же можно охарактеризовать как субстрат (подлежащее), т. е. носитель формы, то, что эту форму способно в себя принять. Форма же обуславливает единство вещи, организует, определяет этот субстрат, т. е. в конечном счете делает вещь тем, что она есть.

Нетрудно заметить сходство между этим описанием формы и описанием идеи у Платона. Она и есть вид, или суть, бытия. Но форма существует только в соединении с материей. Она нуждается в субстрате¹⁰⁷. В противном случае она есть лишь предмет мысли. Знание вещей есть прежде всего знание их форм. Но, познавая, мы отвлекаем (абстрагируем) форму от материи. Содержанием ума поэтому являются уже чистые формы.

Вне ума не бывает форм без материи. Равно как и материя никогда не существует без формы. Невозможно найти просто камень или просто медь. Даже в самом необработанном, «неоформленном» состоянии они будут обладать некоторой формой: каменная глыба или слиток меди.

6. 5. 4. Действующая причина и цель

Различение формы и материи позволяет точнее описать возникновение вещи. Оно состоит в том, что материя обретает форму. При создании статуи скульптор сообщает определенные очертания камню. Строитель складывает из отдельных кирпичей нечто целое, сообразно проекту, т. е. форме строящегося дома. Произнося слово, каждый из нас соединяет звуки согласно правилам нашего языка. Именно так всякая вещь становится тем, что она есть, т. е. обретает свою сущность.

Здесь мы вновь обнаруживаем мысль о несамостоятельности субстрата. Кирпичи еще не дом. Пока они представляют собой лишь готовый к обработке материал, дома нет и сами собой они домом не станут. Субстрат не может сам стать чем-то определенным, поскольку в нем самом нет формы, или сути, бытия. Форма должна быть сообщена субстрату извне. Так мы приходим к мысли о действующей причине, или источнике движения. Ничто не может двигать само себя. В данном случае ничто не может быть причиной своего возникновения.

Во всех приведенных примерах этот источник движения легко обнаруживается. Это – человек, обладающий определенным искусством. Последнее значит, что он, во-первых, уже знает те формы, которые должны быть сообщены материи, а во-вторых, может их соединить, т. е. обладает некоторым умением. Но вещи, появляющиеся естественно, также не возникают сами собой. Всякое живое существо, например, рождается от другого живого существа, принадлежащего к тому же виду, т. е. обладающего той же формой. Эта форма как-то (по-видимому, через семя) передается потомству.

Итак, соединение материи с формой, т. е. обретение сущности, есть процесс становления собой. Ясно, что это направленный процесс, завершающийся достижением определенной цели. Собственно сущность и есть такая цель. Ее можно понимать двояко. С одной стороны, целью является завершённое состояние, т. е. вещь, которая стала самой собой. В процессе строительства целью является построенный дом. При появлении на свет и росте живого организма целью следует считать его зрелый возраст, когда он в полноте раскрывает свои природные свойства. Это состояние полноты, зрелости Аристотель определяет термином *энтелехия* (*entelekhia*). По-видимому, оно является неологизмом, который ввел сам

¹⁰⁷ Обратим внимание на двойственность в понимании термина «субстрат». Он может обозначать как материю, так и саму вещь, если она рассматривается как носитель свойств.

Аристотель. Это слово произведено от *telos*, т. е. «цель», и может быть расшифровано как «бытие в цели».

С другой стороны, целью является форма, которую нужно обрести в процессе становления. Пока процесс не завершен, цель еще не достигнута в том смысле, что вещь еще не стала собой. Однако весь процесс к чему-то направлен. Это значит, что цель уже есть, она поставлена. Она существует как форма, которую в ходе становления обретает материя. Здесь вновь важно вспомнить про действующую причину. Именно она ведет становящийся субстрат к цели, а значит сама так или иначе этой целью уже обладает, и обладает именно как формой. В случае искусственного возникновения цель пребывает в душе создающего. Так форма дома находится в душе строителя. В иных случаях она может иметь какие-то иные носители, выступающие как непосредственная действующая причина становления.

6. 5. 5. Действительность и возможность

Анализ становления вещи требует введение еще одной пары категорий: *действительность* и *возможность*. Вернемся к примерам. Пока идет процесс становления – строится дом, растет дерево – сущность еще не обретена, субстрат еще не стал чем-то определенным. Есть лишь возможность бытия. Кирпичи, из которых строится дом, росток, из которого вырастет дерево, можно поэтому назвать домом или деревом в возможности. Этому состоянию противостоит действительность. Она характеризует завершенный процесс, достигнутую цель. Если свести вместе все рассмотренные понятия, то получатся два ряда терминов, очень близких по смыслу. Первый ряд образуют *становление, материя, возможность*. Второй ряд: *завершенность, форма, действительность*. К этому же ряду принадлежат также понятия *цели* и *энтелехии*.

Между возможным и действительным существует отношение, которое мы описали, говоря о методологии Аристотеля. Они соотносятся как *первое для нас* и *первое по природе*. Возможное является первым для нас. Мы всегда наблюдаем сначала вещь в возможности, а потом уже в действительности. Однако по существу действительность раньше возможности. Это ясно даже при наблюдении. Откуда нам известно, возможностью чего является этот становящийся субстрат? Раз мы можем сказать о кирпичах, что это дом в возможности, значит, действительный дом уже есть. Иначе бы мы не распознали и возможности дома.

Можно рассудить и иначе. Бытие в возможности есть движение к цели. Но раз есть движение, значит уже есть цель. В противном случае не было бы движения.

В конечном счете все опять сводится к действующей причине. Чтобы нечто становилось, нечто другое должно действовать, т. е. быть действительным. Если форма, которую надлежит обрести, не присуща уже чему-то, то не будет и действующей причины, т. е., опять же, становления и возможности. Действующая причина уже в действительности есть то, чем субстрат еще только может стать.

Правда, «быть чем-то» для действующей причины может означать не то же самое, что для возникающей вещи. Строитель действует, когда строит. Действительное бытие строителя означает действительное бытие дома как формы в душе. Это «формальное» бытие предшествует возможности дома как материальной вещи.

Интересно обратить внимание на термины. Русское слово «действительность» используется в переводах Аристотеля как эквивалент для термина *energeia*¹⁰⁸. Это слово, как считают многие исследователи, придумал сам Аристотель¹⁰⁹. Он же указывает на происхождение этого слова от слова *ergon*, т. е. «дело» (Метафизика. 0. 8). В любом случае, *energeia* означает действие, деятельное состояние. Вспомним, что речь идет об осуществленномTM, о достижения субстратом сути бытия, становления чем-то определенным. И

¹⁰⁸ Слово *energeia* (энергия), я думаю, вполне узнаваемо. Оно давно уже живет самостоятельной жизнью во всех европейских языках.

¹⁰⁹ [Брэдишоу, 23].

эта определенность выражается в действии, в деле. Сказанное легко понять, если представить, например, что значит быть действительно домом. Для этого мало, чтобы он был построен. Если некое сооружение построено, но в нем никто не живет, то это еще не дом. В лучшем случае, это дом в возможности. Дом будет домом, когда в нем живут, т. е. когда он *в деле*. Только тогда полностью проявлена его сущность. Дом, в котором не живут, *стоит без дела* и, следовательно, не существует еще как дом.

Получается, что завершенность, т. е. конец движения, остановка, есть одновременно деятельность, состояние наибольшей активности¹¹⁰. Такой итог возможно покажется нам парадоксальным, поскольку мы привыкли как-то связывать деятельность с движением. У Аристотеля же она соответствует неподвижности, завершению движения, по крайней мере временному. Движение же всегда связано с возможностью.

Кроме того, нужно вспомнить, что состояние завершенности обозначается у Аристотеля как *энтелехия*. Смысл этого термина, как легко видеть, очень близок к смыслу слова *энергия*. Оба они указывают на одно и то же: на достижение цели, на окончательную оформленность (т. е. получение формы материальным субстратом), на осуществленность (т. е. выявление сущности как сути бытия).

Ясно, что материя всегда подразумевает возможность. Материя – это то, что может быть оформлено, может стать чем-то. Материальное бытие всегда есть бытие потенциальное, и наоборот. Все, что существует в возможности, материально. Возможность означает изменение, обретение формы, которая пока отсутствует. А обретать форму может только материя.

Это значит, что для вещей, которые представляют собой единство формы и материи, не может быть настоящей завершенности. Материя всегда таит в себе какую-то возможность. То, что состоит из материи, всегда может стать чем-то иным. Дом можно перестроить, медный шар переплавить в куб, из мраморной колонны сделать статую. В конце концов, все это рано или поздно само разрушится.

6. 5. 6. Ум-перводвигатель как первое начало

Мы размышляли о сущности и раскрывающих ее понятиях (форма, энтелехия, действительность) применительно к материальным вещам. Заметим теперь, что все эти понятия могут использоваться лишь условно. Прежде всего, мы можем лишь с оговорками называть материальную вещь сущностью. Она не существует самостоятельно, потому что нуждается в ином, в действующей причине, чтобы быть тем, что она есть сейчас. Предоставленная самой себе, она рано или поздно перестанет быть тем, что есть, и станет чем-то другим. Так же точно не является она в полном смысле действительностью и энтелехией. Она завершена лишь условно, пока не стала другой. Она действует, но и претерпевает, т. е. испытывает воздействия. Она в действительности одно, а в возможности другое.

Таким образом, мир материальных вещей представляет собой мир, находящийся в непрерывном движении. Это мир, в котором нет самостоятельного существования. Следовательно, в нем нельзя найти первые причины и начала всего. Все, что в нем есть, нуждается в источнике бытия. Именно такой источник и будет настоящим началом всего сущего.

Обсуждая устройство Космоса, мы уже говорили о Перводвигателе. Это было предварительное рассуждение. Оно показало, что неподвижный Перводвигатель необходим, чтобы поддерживать непрерывное движение Космоса. Однако тогда мы не могли еще выяснить, что он собой представляет. То, что было установлено в рамках первой философии, делает

¹¹⁰ Латинское *actus* используется в переводах Аристотеля как эквивалент греческого *energeia*.

Мы размышляли о сущности и раскрывающих ее понятиях (форма, энтелехия, действительность) применительно к материальным вещам. Заметим теперь, что все эти понятия могут использоваться лишь условно. Прежде всего, мы можем лишь с оговорками называть материальную вещь сущностью. Она не существует самостоятельно, потому что нуждается в ином, в действующей причине, чтобы быть тем, что она есть сейчас. Предоставленная самой себе, она рано или поздно перестанет быть тем, что есть, и станет чем-то

рассуждение о нем более точным.

Вернемся к вопросу о действующей причине. Ничто не может приводить в движение себя. Действующая причина, или источник движения, всегда отличен от того, что приводится в движение. Мы разобрали этот тезис на множестве примеров, относящихся к разным родам сущего. Раб и господин, тело и душа, претерпевающий и активный ум в душе – всюду в той или иной форме осуществляется описанная связь. Теперь же мы должны найти действующую причину, которая приводит в движение Космос в целом.

Сначала Аристотель обращает внимание на чисто космологический аспект проблемы. Первичное движение – это круговое движение Неба. Оно является источником для всех других движений. Но само Небо может приводиться в движение только вечным и неподвижным Перводвигателем. Он вечен, потому что является причиной никогда не прекращающегося движения. Он неподвижен, потому что иначе цепочка двигателей была бы бесконечной. Это рассуждение, приводимое Аристотелем в «Физике», воспроизводится затем и в «Метафизике». Однако оно еще не раскрывает природы Перводвигателя. Аристотель утверждает, что он – Ум, т. е. занят вечным мышлением. Попробуем понять, что это значит.

Обратим внимание, прежде всего, на два замечания Аристотеля.

Первое касается характера действия Ума-Перводвигателя. Оставаясь неподвижным, он приводит в движение Небо. Но он не может двигать так, как двигают друг друга материальные вещи. Он не может тянуть или толкать. Аристотель утверждает, что он движет как предмет желания и мысли. Следовательно, в нем есть нечто, что влечет к себе, побуждая двигаться.

Второе замечание касается его мышления. Коль скоро он есть самое совершенное из существующего, то и предмет его мышления должен быть самым совершенным. Но что же это, как не он сам? Таким образом, Ум мыслит сам себя. Однако этот вывод нуждается в конкретизации. Не вполне понятно, что значит «мыслить себя». С другой стороны, если вспомнить о человеческом уме, то главным предметом для него являются формы (т. е. *эйдосы*, или виды). Поэтому нужно вернуться еще раз к разговору о них.

Формы, как мы теперь знаем, включены в процессы становления. Они могут интерпретироваться как суть бытия и при этом еще как цель. Вспомним, что сущность, понятая как вид или форма, есть ответ на вопрос “*to ti en einai ?*”. Попробуем уточнить смысл этого вопроса. Я думаю, что наиболее удачная его интерпретация предложена Э. Кассирером¹¹¹. Он противопоставляет этот вопрос вопросу “*ti esti*”, буквально означающему «что есть?»¹¹². Такой вопрос естественен для платоновской философии. Ответом на него является идея. Аристотелевское “*to ti en einai ?*” нужно переводить как «чем должно быть?». То есть сущность вещи, понятая как форма, есть цель.

Получается, что для каждого частного процесса становления форма есть то, к чему стремится становящийся субстрат (по природе или вследствие принуждения). Но именно этим является Перводвигатель для всего Космоса, если вспомнить, что он движет как предмет желания.

Посмотрим теперь на дело несколько иначе. Аристотель показывает, что формы не возникают (Метафизика. Z. 8).

Возникать может только то, что имеет материю¹¹³. Следовательно, формы существуют всегда. Но где? Можно представить себе, что они существуют только в вещах и передаются как своего рода эстафеты, от одной вещи к другой. Дом получает форму от строителя, имеющего ее в душе. Тот получил ее при обучении, когда узнавал, что такое дом и как его строить. Не может ли быть так, что существуют лишь бесконечные цепочки вещей, по очереди наделяющих друг

¹¹¹ [Кассирер, 249–250].

¹¹² То есть «что есть эта вещь?».

¹¹³ 40. Возникновение есть наделение материи формой. Если форма возникает, то она есть единство материи и какой-то другой формы. Та в свою очередь, есть единство материи и формы. Поэтому тезис о возникновении формы заставляет идти в бесконечность.

друга формой? Аристотель утверждает, что нет. Вещи, имеющие формы, не должны быть всегда. Их может и не быть. Они могут действовать, а могут не действовать. Представим, что такая цепочка в какой-то момент прервется. Это значит, что форма исчезнет. Но если они не возникают, то и не исчезают. Следовательно, есть нечто, всегда обладающее всеми формами. Именно это и есть Ум-Перводвигатель.

Он всегда есть и всегда мыслит все формы. Это и значит, что он мыслит сам себя. Он мыслит себя, поскольку мыслит формы, содержащиеся в нем. Обсуждая в трактате «О душе» деятельность ума, Аристотель, как мы помним, показывает, что действующий ум тождественен тому, что он мыслит. Ум-Перводвигатель мыслит себя, поскольку тождественен формам, содержащимся в нем.

Он движет как предмет стремления. Ведь формы, пребывающие в нем, – это цели, к которым стремится все в Космосе. Сам же он, естественно, ни к чему не стремится. Ему не к чему стремиться, потому что все цели – в нем. Ясно, что он неподвижен. Кроме того, он всегда действует. Его действие состоит в мышлении. Он всегда пребывает в действительности, и его бытие исключает всякую возможность. Ведь возможность подразумевает обретение формы, которой еще нет, а в нем все уже есть. Соответственно, он не имеет материи.

Описание Ума-Перводвигателя и есть главная задача первой философии. В нем обнаруживаются ответы на главные вопросы этой науки. Он есть начало и первая причина всего. Он при этом есть сущность в полном смысле слова.

Этим мы завершим главу об аристотелевской философии. Некоторые ее интересные детали остались, к сожалению, за пределами нашего рассмотрения. В частности, интересны космологические построения Аристотеля, которые он, как бы вдогонку своим естественнонаучным исследованиям, проводит в «Метафизике». Он обнаруживает, что помимо Перводвигателя должны существовать умы, приводящие в движение каждую из сфер (Метафизика. Z. 8). Здесь мы воздержимся от подробного описания этой концепции. Есть еще ряд тем, которых мы не коснулись. Это прежде всего произведения, содержащие теорию риторического искусства («Топики», «Об истолкованиях») и поэтического искусства («Поэтика»). Для восполнения этих пробелов я адресую читателя к обширной литературе, посвященной античной философии вообще и философии Аристотеля в частности. Здесь я укажу два старых, но хорошо себя зарекомендовавших исследования: [Коплстон]; [Целлер].

Контрольные вопросы к главе 6

1. Охарактеризуйте метод Аристотеля и отличие его исследовательского подхода от метода Платона.
2. Какова структура Космоса в аристотелевской космологии?
3. Что такое простые движения и чему они присущи? Различие простых движений.
4. Как происходит движение и взаимное превращение стихий?
5. Что такое первая материя?
6. Четыре причины движения.
7. Понятие места в аристотелевской космологии. Почему невозможна пустота?
8. Почему невозможна бесконечность?
9. Почему время не имеет начала и конца?
10. Почему время не состоит из неделимых моментов?
11. Аристотель о связи души и тела.
12. Аристотель о связи действующего и претерпевающего умов.
13. Каково соотношение хозяйственной, политической и этической составляющих в жизни свободного человека?
14. Почему отношения господина и раба Аристотель уподобляет отношениям души и тела?
15. В чем цель государства? Основные виды государства.
16. Опишите понятие мужества. В чем значение этой добродетели для свободного человека?
17. Добродетель как середина.

18. Связь досуга, свободы и счастья.
19. В чем основная претензия Аристотеля к досократикам при обсуждении вопроса о начале?
20. Как Аристотель критикует «теорию идей»?
21. Два понимания сущности у Аристотеля. Почему оба понимания не вполне удовлетворительны?
22. Что такое действующая причина? Почему невозможно быть причиной самого себя?
23. Почему Ум-Перводвигатель есть первая причина всего сущего?
24. Почему только Ум-Перводвигатель можно назвать сущностью в полном смысле слова?

Итоговые замечания к части 1

В первой части нашей книги мы проследили историю греческой философской мысли от момента ее появления и до той развитой формы, которая явлена в диалогах Платона. Конечно, по отношению к философии термин «развитие» подходит плохо. Нельзя сказать, что философия Канта более совершенна, чем философия Аристотеля, или что философская мысль Витгенштейна превосходит мысль Фомы Аквинского. Однако, говоря о тех авторах, которых мы сейчас изучали, всегда можно констатировать определенную трансформацию. Можно говорить о становлении собственно философской мысли из теоретического или даже прото-теоретического знания.

Исходная задача первых мыслителей состояла скорее в том, чтобы найти целостное знание о мире, создать его заверченный образ. Можно говорить о появлении определенной *онтологии*, т. е. словесно выраженной и более или менее концептуально схваченной структуры бытия. Особый интерес представляет становление терминологической и концептуальной строгости, т. е. формирование теоретического языка и системы понятий, позволяющих ясно описывать реальность. Мы видели это формирование, встречаясь с понятиями о движении и покое, пределе и беспредельном, едином и многом, бытии и небытии. Все мыслители, с которыми мы имели дело, по-своему использовали эти понятия, спорили друг с другом об их смысле, постепенно уточняя их, дополняя новыми. Концептуальный аппарат греческой мысли становился более строгим и более сложным.

Однако такое движение мысли еще нельзя назвать собственно философским. Дело в том, что наряду с формированием онтологии перед греческими мыслителями постоянно возникала необходимость прояснять основания собственной мысли, а не только основания сущего. Мысль как бы замедляется, оглядывается на себя и – чем дальше, тем больше – идет как бы ощупью, не спеша с окончательными выводами и не претендуя на быстрое и полное решение всех задач. Это особенно заметно, если сравнить лапидарные высказывания Гераклита с неспешными, закапывающимися в подробностях диалогами Платона и трактатами Аристотеля. Первый, кажется, убежден в своей правоте и больше похож на пророка, чем на философа. Впрочем, он и не считал себя философом, оставляя это название тем, кто не дотягивает до настоящей мудрости. Платон же, например, никогда не произносит окончательного вердикта. Называя свои утверждения то предпосылками, то правдоподобным мифом, он оставляет видение истины за своими слушателями (или читателями). Аристотель, пожалуй, более категоричен в суждениях, но и он не похож на пророка, узревшего полноту истины. Дело здесь, по-видимому, в том, что наряду с онтологическими задачами, возникает потребность решать задачи эпистемологические или, если угодно, методологические. Недостаточно сказать, что есть на самом деле. Нужно выяснить, как мы это можем знать. Мысль должна понять себя, выяснить, что она делает, когда познает и почему убеждена в истинности своего знания. Но такие попытки сопряжены с сомнением и осторожностью. Пророческая уверенность и возвешение истины сменяется рассуждением и рефлексией. Под последней нужно понимать обращенность на себя, стремление к самопониманию, а не только к знанию предмета.

В явном виде поворот к такому стилю мышления заметен у Сократа и, как мы говорили, скорее всего, спровоцирован софистами. Человек, претендующий на знание и пытающийся научить других, постоянно становится мишенью для сократовской иронии. Однако и до

Сократа мы встречаем примеры рефлексии. Вспомним, что тот же Гераклит говорил о невозможности познать текучесть, а Парменид различил знание и мнение. В обоих случаях был поставлен вопрос о возможностях знания, о способе действия мысли. Хотя, конечно же, именно Сократ и Платон совершили здесь подлинный переворот. После них философская рефлексия стала неотъемлемой чертой европейской мысли. Эти двое задали настоящий образец философствования, возможно, никем не превзойденный.

Наконец, последнее замечание. В первой главе мы говорили о теоретическом познании, как бескорыстной деятельности, открытой свободному человеку. Тем более это нужно сказать о философии. Ведь она не сулит никаких практических результатов. Даже теоретический результат она не может гарантировать. Эта медленная, рефлекслирующая мысль постоянно ставит под вопрос самое себя. Из нее не извлечешь никакой пользы. Ни получение выгоды, ни удовлетворение нужды, ни решение государственных проблем не являются задачей философии. Для того, кому всегда необходимо что-то быстро решить и сделать, философия – пустое занятие. Однако вопрос «зачем это нужно?» едва ли уместен для свободного человека. Свободный человек не находит под гнетом такой необходимости. Он не только действует, но и мыслит самостоятельно.

Один известный марксист в начале XX века сказал, что марксизм не догма, а руководство к действию. Он заблуждался. Только догма и может быть руководством к действию. Греческая философия далека и от того и от другого. Она никем не руководит и никому ничего не навязывает. Она учит свободно мыслить.

Конечно, у нее, как и у европейской философии в целом, будут еще разные повороты. В ней, как мы увидим, изучая философию поздней античности, будут и попытки продуцировать догмы и даже стремление стать своеобразным субститутутом религии. Однако она будет сохранять свою исходную интенцию – прояснять основания мысли, описывая путь, метод, способ движения, а не формулируя готовый ответ. Это и есть опыт самостоятельного мышления. Ведь нельзя мыслить самостоятельно, не понимая пути, по которому идешь.

Часть 2

Философские школы эпохи эллинизма. Переход от эллинского периода античной истории к эллинизму

Аристотель завершает эпоху в истории греческой философии. Эта эпоха совпадает с тем периодом античной истории, который называют эллинским. С IV в. до н. э. начинается период, известный как эллинистический. Это касается не только философии. Меняется весь облик античного мира. Невозможно обойти вниманием того, чья деятельность вызвала столь серьезные изменения, – Александра Македонского. В результате его грандиозных завоеваний возникли новые для греческой цивилизации политические структуры, изменился характер отношений греков с иными народами, появились новые города, ставшие политическими и культурными центрами, тогда как прежние полисы были основательно оттеснены на периферию.

Мы видели, как сильна связь греческой философской мысли и политической жизни греков. Аристотель особенно тщательно раскрыл эту связь. Он описал и обосновал принципы полисной организации как единственной, которая достойна свободных и мыслящих людей. В его философии мы имеем венец всех усилий философов эллинского мира, мысливших себя гражданами своих полисов. Можно увидеть некую иронию истории в том, что именно при жизни Аристотеля полисная система была, по существу, уже заменена совершенно иной. Более того, Аристотель сам воспитал создателя иной политической реальности. Ведь Александр в юности был его учеником и всю жизнь почитал его своим учителем. Пример Аристотеля отлично иллюстрирует мысль Гегеля, выраженную в афоризме: «Сова Минервы вылетает в сумерках». Философское понимание эпохи возникает тогда, когда эпоха уже завершена. Это не значит, впрочем, что философия всегда опаздывает и ее труд бесплоден. Глубокое постижение

уходящего позволяет увидеть то, что было в нем собственно человеческого, важного для мыслящего существа иных времен. Потому и Аристотель не просто идеолог давно исчезнувшего политического строя. Он написал о вещах непреходящих – о свободе, о разумности, о совместной жизни свободных и равных людей, а также о мысли, стремящейся к истине. Его опыт необходим всякому, кто берет на себя труд мыслить.

Однако в новых условиях этот труд совершается иначе. Нужно сказать немного подробнее об этих условиях. Важны два обстоятельства, на которые мы уже обратили внимание: новые политические структуры и отношения эллинов с другими народами. Македонский царь подчиняет себе Грецию, а его сын и наследник завоевывает громадные территории в Азии. В итоге возникает гигантская империя с центром на Востоке. И хотя эта империя довольно быстро распалась, реальностью стали большие царства, по существу поглотившие полисы. Эти царства, хотя и правили в них греки, поразительно напоминали восточные деспотии. Из свободных граждан своих полисов греки превратились в подданных самовластных владык. Это не значит, конечно, что жители Афин или Спарты вдруг оказались в том же состоянии, в котором прежде находились персы или египтяне. Но автономия их городов уменьшалась. Эти города перестали быть реальными центрами политической жизни. Они превратились в часть – далеко не самую важную – гигантского политического механизма.

Подобные изменения не могли не повлиять на сознание греков. Во всяком случае, заметно явное изменение характера философии. Возникают новые школы, и основатели этих школ видят саму задачу философии иначе, чем прежние философы. Сравнение с Аристотелем здесь оказывается наиболее впечатляющим. Для него философ – человек, заинтересованный в познании истины более чем в чем бы то ни было еще. Но при этом он – гражданин своего города, уважаемый согражданами, обеспеченный материально, защищенный законами. Совершенно иначе представляют философа более поздние авторы. Это, скорее, одинокий человек, вынужденный один на один противостоять бедствиям и страданиям. Его задача – выстоять, добиться независимости от внешних условий, которые чаще всего неблагоприятны. Знание в такой ситуации превращается в средство. Истина важна не ради нее самой, а потому что она помогает достичь счастья и внутреннего мира.

Мы изучим эти взгляды на примере трех философских школ: эпикурейской, стоической и скептической. Все они возникли практически одновременно, на рубеже IV–III вв. до н. э., т. е. в то время, когда на громадной территории от Греции до Индии шли нескончаемые войны за раздел империи Александра. Но всем трем школам была суждена долгая жизнь. Они оставались популярны на протяжении нескольких столетий после своего основания и имели много приверженцев уже во времена Римской империи.

Глава 7 Эпикурейская школа

Эта школа, основанная афинским философом Эпикуром, имела довольно много приверженцев на протяжении нескольких столетий. Сам Эпикур был (по свидетельству Диогена Лаэртского) довольно плодовитым автором, однако из его трудов до нас дошло лишь несколько писем, впрочем, весьма содержательных. Основным источником сейчас считают поэму латинского эпикурейца Тита Лукреция Кара, написанную в I в. до н. э. Поэма называется «О природе вещей» и, как считают многие исследователи, является переложением труда Эпикура «О природе». Коль скоро, однако, нам приходится опираться на достаточно поздние тексты, мы будем говорить не о философии Эпикура, а в целом о философии его школы. Основная аргументация, если это не оговорено особо, берется нами из упомянутой поэмы Лукреция.

7.1. Эпикурейская физика

Именно исследование природы составляет содержание большей части эпикурейских текстов. В них речь идет, прежде всего, о началах сущего и первых причинах существующих

вещей. Иными словами, решается та же задача, которую ставил Аристотель. Важно, однако, обратить внимание на основные мотивы этого исследования. Эпикурейцы не говорят о любви к истине или об удивлении, которое, как мы помним, Аристотель полагал началом познания. Главная цель эпикурейцев – достижение особого состояния души, которое они называют безмятежностью. Истина важна, но ее знание есть скорее средство, чем цель. Это знание освобождает человека от предрассудков и страхов и дает ему настоящее спокойствие и радость. Поэтому исследование природы, т. е. физика, оказывается прологом к этике, к рассуждению о человеческом поведении.

В поэме Лукреция исследование природных начал обусловлено весьма конкретной задачей: избавить человека от страха. Именно страх, по мысли автора, оказывается главным препятствием к достижению блаженной (или безмятежной) жизни. Страх появляется от незнания причин. По незнанию все приписывается неведомой и пугающей воле богов, которые, как считают по невежеству люди, произвольно распоряжаются человеческой судьбой. Тщательное исследование помогает увидеть естественные причины происходящего и понять, что боги никак не причастны ни к человеческой жизни, ни к порядку вещей в природе.

Если нечто является по воле богов, то оно является беспричинно, словно из ничего. Но из несуществующего ничего не возникает. Это положение, которое мы уже встречали у Демокрита, эпикурейцы рассматривают как основу своих исследований. Именно оно заставляет искать причину и материю для всякой появляющейся вещи. Окончательным результатом исследований должна стать полная ясность во всем, что касается происходящих в мире изменений, возникновения и уничтожения вещей, а также устройства космоса.

При поиске причин и материи всего эпикурейцы придерживаются методологии, отчасти совпадающей с аристотелевской. Они предлагают исходить из опыта и восходить к более глубоким и скрытым от глаз основаниям. Эпикур говорит об «очевидностях», т. е. о том, что непосредственно и ясно открыто человеческим чувствам. Этим очевидностям нельзя изменять, все последующие рассуждения должны быть с ними согласованы. В качестве исходного и первого (как сказал бы Аристотель, «для нас») знания ими рассматривается все изменчивое многообразие видимого мира: рост растений, жизнь животных, течение рек, волнение моря, движение облаков и т. п. В поэме Лукреция немало места уделяется их красочному и даже эмоциональному описанию. К таким же очевидностям относятся и события человеческой жизни: богатство и бедность, войны, борьба честолюбий, счастливая или несчастная жизнь людей, их рождение, зрелость, старость, смерть. Но все это – только первые наблюдения. Задача состоит в том, чтобы дать им исчерпывающее объяснение, обнаруживая, как мы уже сказали, невидимые глазу начала.

Итак, основной постулат, который эпикурейцы повторяют за Демокритом, состоит в том, что из ничего ничего не возникает, а также ничего не исчезает в ничто. Второй части этого тезиса они находят такое подтверждение: если бы все исчезло полностью, то давно бы уже ничего не было. За то бесконечное время, которое существует Вселенная, все, что когда-то было, успело бы исчезнуть. Далее делается примечательный вывод: есть нечто сохраняющееся всегда, неуничтожимая материя всего. Природу этой вечной материи и нужно исследовать.

В этом исследовании эпикурейцы сочетают опыт и логическое рассуждение. Прежде всего, они замечают, что эта материя невидима. Есть много наблюдений, подтверждающих существование незаметных для нашего глаза частиц. Мы наблюдаем, например, что вещи намокают и высыхают, но не видим, как проникает или улетучивается из них вода. Следовательно, вода дробится на невидимые подвижные частицы. Мы наблюдаем, как со временем разрушаются вещи, но не замечаем при этом, чтобы от них отваливались какие-то куски. Их истончение, медленное тление происходит незаметно для глаза. Это опять же объяснимо тем, что из них постоянно улетучиваются невидимые частицы. То же можно сказать и о росте живых организмов: наблюдая за ними, мы не замечаем, как к ним что-то прибавляется.

Установив существование невидимых частиц, эпикурейцы обосновывают существование другого необходимого компонента всякого изменения – пустоты. Здесь они вступают в явную полемику с Аристотелем, хотя ни его имя, ни его аргументы никак не упоминаются. Их собственные доводы таковы. Во-первых, невозможно, чтобы все было заполнено телами. Без

пустоты не совершалось бы никакого движения. Тело всегда препятствует движению другого тела. Если бы не существовало пустоты, тела со всех сторон стискивали бы друг друга и пребывали в неподвижности. Во-вторых, мы часто наблюдаем, что одни тела могут просачиваться сквозь другие, хотя те кажутся довольно плотными. Например, через камни пещер сочится вода. По телам растений и животных движется пища и влага. Следовательно, в них есть незаметные глазу пустоты, через которые происходит это движение. В-третьих, мы часто наблюдаем, что одинаковые по размеру тела имеют разный вес. Объяснить это можно лишь тем, что в более легких больше пустых мест. В-четвертых, именно наличие пустоты в телах объясняет их разрушимость.

Таким образом, существуют тела и пустота. Ничего больше в мире нет. Все остальное существует постольку, поскольку присуще этим двум. Таковы, например, свойства: время, место. Нет никаких свойств самих по себе. Они присущи телам или пустоте. Время есть, поскольку существует движение тел. Место – поскольку они где-то находятся.

Вернемся теперь к рассуждению о вечной материи. Она, как выяснилось, неразрушима и невидима. Все видимые тела разрушимы. Следовательно, они включают пустоту. Неразрушимо то, в чем пустоты нет. Таковыми могут быть лишь невидимые плотные тела. Они составляют предел всякому разрушению. На них все разлагается и из них вновь все возникает. Так эпикурейцы обосновывают атомизм.

Здесь также видна полемика с Аристотелем. Он, как мы помним, настаивал на безграничной делимости тел. В логику эпикурейцев безграничная делимость никак не вписывается. Лукреций отмечает, что она означала бы бесконечную разрушимость, которая исключала бы возможность возникновения. Бесконечное деление есть обращение в ничто, которое, как уже было показано, невозможно. К этому добавляется еще и такой довод: если тела безгранично делимы, то мельчайшая вещь неотличима от Вселенной. И та и другая содержат бесконечно много частей.

Таким образом, существуют атомы – невидимые, простые и совершенно плотные (т. е. лишенные пустоты) тела. Они пребывают в постоянном движении, чем вызваны все видимые изменения, происходящие в мире.

Чтобы описать характер и причины этих изменений, нужно теперь поговорить о Вселенной. Здесь мы вновь найдем концепцию, прямо противоположную аристотелевской (равно как и платоновской). Эпикурейцы настаивают на бесконечности Вселенной. Аргументы у них следующие. Невозможно помыслить ее границу. Граница всегда имеет две стороны.

Если мы находимся на краю Вселенной, то всегда можем что-нибудь сделать по обе стороны. У Лукреция описывается такой мысленный эксперимент. Если человек находится на краю Вселенной, он может бросить копье в любую сторону. Иными словами, за гипотетическим краем что-нибудь есть. Поэтому достигнув любого места во Вселенной, можно продолжать движение в любом направлении. Поэтому Вселенная не просто бесконечна. Все места и все направления в ней равнозначны. Такое представление совершенно не вяжется с аристотелевской концепцией, согласно которой Космос конечен и неоднороден. Неоднородность состоит, например, в том, что разные места в нем существенно отличаются друг от друга. Эпикурейская модель Вселенной в чем-то предвосхищает космологию Нового времени, в частности, ньютоновскую механику, с ее бесконечным однородным и изотропным пространством.

Итак, существует бесконечная Вселенная, состоящая из атомов и пустоты. И то и другое бесконечно. Бесконечное множество атомов движется в бесконечной пустоте. Три других варианта неосуществимы: (1) если бы и то и другое было конечно, то и Вселенная была бы конечна, поскольку кроме атомов и пустоты ничего нет; (2) бесконечное множество атомов не поместится в конечной пустоте; (3) если пустота бесконечна, а атомов конечное число, то они рассеялись бы в ней, не приходя в соприкосновение, и не появилось бы ни одной вещи.

Получается, что атомы должны быть распределены в пустоте более или менее равномерно. Эти две бесконечности в некотором смысле равноценны¹¹⁴.

¹¹⁴ В этом эпикурейская физика принципиально отличается от ньютоновской. Последняя вовсе не предполагает равномерного заполнения пространства материей. Тела здесь – лишь редкие вкрапления в пустом пространстве.

Каковы же сами атомы и как они движутся в бесконечной Вселенной? Чтобы объяснить разнообразие свойств видимых тел, нужно допустить разнообразие форм и размеров атомов. Эпикурейцы полагают, что атомы могут быть разного размера и веса и этим обусловлена их способность к движению. Летучие тела, например огонь или воздух, состоят из небольших по размеру и легких атомов. Атомы, составляющие тяжелые тела, соответственно, сами тяжелые и плотные. Кроме того, различие в размерах атомов объясняет различную проницаемость. Свет проходит сквозь стекло, а вода нет. Значит, свет состоит из более мелких атомов, способных просочиться через пустоты между атомами стекла. Твердость тел определяется прочностью соединения атомов. Поэтому эпикурейцы считают, что атомы могут быть крючковатыми и гладкими. Крючковатые атомы, сцепляясь друг с другом, создают твердые тела. Жидкие тела состоят из гладких и округлых атомов, что обуславливает их текучесть. У Лукреция в качестве подтверждения этой мысли проводится аналогия с песком, который, будучи множеством гладких песчинок, может струиться подобно жидкости.

Что касается движения атомов, то для него существует две причины: толчки, получаемые от других атомов, и действие собственного веса. Атомы, как представляет это Лукреций, мнутся, подобно пылинкам, постоянно сталкиваясь, разлетаясь на некоторое расстояние или сцепляясь друг с другом. Расходясь на разные расстояния, они образуют соединения различной плотности. Благодаря столкновениям атомы могут двигаться в любом направлении. Под действием собственного веса они могут двигаться только вниз.

Это движение вниз требует особого рассмотрения. Здесь эпикурейцы вновь спорят с Аристотелем, который, как мы помним, полагал, что существуют разные виды естественных движений. Эпикурейцы отрицают, что огонь или воздух без принуждения движутся вверх. Оба эти тела состоят из атомов. Атомы в любом случае имеют какой-то вес, а потому, если на них не действуют другие атомы, будут двигаться вниз. Когда огонь движется вверх, настаивают эпикурейцы, его атомы испытывают какое-то давление снизу. Но мы можем наблюдать и движение огня вниз. Таковым они считают падение метеоритов, состоящих, по их убеждению, из огня.

Свободное движение вниз имеет постоянную скорость, которая не зависит от веса. Мнение Аристотеля, что скорость падения тяжелых тел больше, чем легких, эпикурейцы полагают заблуждением. Различие в скорости определяется воздействием окружающих атомов. Просто тяжелые тела легче преодолевают сопротивление среды, а потому падают быстрее. В пустоте же скорости падающих тел одинаковы.

Как же происходят столкновения атомов? Если все они под действием своего веса движутся вниз с равными скоростями, то они вообще не должны никогда соприкоснуться. Чтобы объяснить это, эпикурейцы настаивают, что атомы в своем вертикальном движении совершают незаметные отклонения. Эти отклонения представляют собой нечто загадочное. Во всяком случае, в имеющихся текстах нет никакого объяснения такого поведения атомов. Они беспричинны, поскольку единственная форма причинности у эпикурейцев – это столкновения атомов. Но отклонения первичны, без них невозможны никакие столкновения. Кажется, что здесь есть некая несогласованность в самой эпикурейской концепции. Как бы то ни было, двигаясь вниз под действием собственного веса, атомы незаметно отклоняются, а потому сталкиваются. Так возникает возможность большого разнообразия движений. Атомы начинают сталкиваться, замедлять друг друга в движении вниз. Это приводит к новым столкновениям, и вместо падения по вертикальным прямым атомы начинают метаться в пустоте, разлетаясь, сцепляясь, образуя различные соединения.

В поэме Лукреция проводится аналогия между *отклонениями* атомов и свободной волей человека. И то и другое не имеет причины, однако оказывает заметное воздействие на окружающее. Впрочем, возможно, это даже не аналогия. Поскольку человеческая душа, как и

Они не рассеиваются в пустоте благодаря тяготению. Вообще не следует, несмотря на заметные совпадения, отождествлять эти два понятия: пустого пространства ньютоновской механики и пустоту в физике древних атомистов.

все в мире, состоит из атомов, то свободное действие человека и есть результат беспричинных движений атомов его души.

В этом описании можно заметить еще одну странность. Как понять, что означает движение вниз? Чем в бесконечной Вселенной определяется это направление? С одной стороны, эпикурейцы справедливо замечают, что все направления равнозначны. Однако, с другой стороны, они находят некое выделенное направление, никак не объясняя, откуда оно появилось. У Аристотеля верх и низ очень точно определяются структурой Космоса. Но в эпикурейской Вселенной нет никаких выделенных мест или направлений. Судя по всему, они абсолютизируют повседневный опыт, свидетельствующий, что большинство тел падают вниз под действием собственной тяжести. Это наблюдение эпикурейцы переносят на атомы, не обращая внимания на те условия, при которых они делали свое наблюдение.

Завершая рассказ об эпикурейской физике и космологии, отметим еще одну интересную идею. Эпикурейцы настаивают на том, что в бесконечной Вселенной существует множество миров. Коль скоро Вселенная однородна и движения атомов повсюду одинаковы, то вещи, подобные тем, что здесь, могут возникать в любом месте. Мы видим землю и небо, солнце, луну и звезды. Но у нас нет никаких оснований считать, что во Вселенной не существует бесконечного множества похожих земель, небес, солнц и лун. Мы же видим, что вокруг нас нет уникальных вещей. Рыбы, птицы, деревья, люди – все существует во множестве. Почему же, например, не должно существовать множества солнц? Поэтому наш мир – лишь один из многих подобных.

7.2. Эпикурейская психология

Из физики эпикурейцы пытаются вывести психологию, т. е. учение о душе. Его главная задача та же, что и исследования природы: знание о человеческой душе и о человеке вообще должно способствовать блаженной жизни, т. е. достижению невозмутимости.

Самая же важная и первая цель, которой нужно достичь, – избавление человека от страха смерти. Посмотрим, как добиваются этого эпикурейцы.

Рассматривая природу души, они отвергают как платоновский, так и аристотелевский взгляд. С Платоном и Аристотелем они разделяют лишь общее различие тела, души и ума, полагая, что душа управляет телом, а ум – душой. Однако они категорически отрицают делимость души и ума от тела и их способность к самостоятельному существованию.

Отрицают они и аристотелевскую концепцию, согласно которой душа есть форма тела. Следуя своему убеждению, что в мире нет ничего, кроме атомов и пустоты, они настаивают на том, что и душа, и ум состоят из атомов. Для этого они находят интересный аргумент. Все три части человека должны обладать одной и той же природой. В противном случае они не смогут воздействовать друг на друга. Душа приводит в движение тело. Но это может значить лишь одно: атомы души приводят в движение атомы тела. Точно также атомы, составляющие ум, приводят в движение атомы души. Решение, возникшее в уме человека, есть некоторое движение его атомов. От ума, расположенного, как считают эпикурейцы, в груди, движение передается в соответствующие части души. Она распространена по всему телу человека и приводит в движение нужные члены.

Таким образом, вся интеллектуальная и психическая жизнь человека сопряжена с его телесной жизнью. Сопряжение это мыслится весьма механистически: пришедшие в движение атомы толкают другие. Все мысли, ощущения, переживания есть лишь механические движения атомов. Они, как мы помним, могут двигаться под воздействием толчка, но могут совершать и необъяснимые произвольные движения. Благодаря таким движениям атомов души человек принимает свободные решения. Свобода получается чисто негативной способностью. Она состоит лишь в том, что действие человека не обусловлено никакими причинами, а только толчками со стороны окружающих атомов.

Атомы души очень малы и подвижны. Атомы ума еще меньше и еще подвижнее. То, что состоит из столь подвижных атомов, не может существовать отдельно. Мы видим, как туман или дым рассеиваются в воздухе и бесследно исчезают. Но атомы души намного меньше атомов тумана. Если душа не удерживается в теле, то она мгновенно рассеивается и перестает

существовать. Именно это и происходит, когда человек умирает. Дряхлея, тело утрачивает способность сдерживать летучие атомы души в одном месте, и они разлетаются. Поэтому нет ни жизни души после смерти, ни ее существования до рождения. Человек как целое живет от рождения до смерти. Его не было прежде и не будет после.

7.3. Эпикурейская этика

Свою этическую доктрину эпикурейцы выводят из своей физики и своего учения о душе. Задача всякого человека состоит в достижении блаженной жизни, а главное условие этого – преодоление всякого страха. Мы уже видели, что знание истинных причин происходящих событий помогает избавиться от страха перед богами. Знание природы души должно уничтожить в нас страх смерти.

Эпикурейцы полагают, что более всего пугает людей посмертное существование. Мифы живописуют разнообразные ужасы, ожидающие отделенную от тела душу. Чудовищные видения подземных божеств постоянно наполняют нас страхом. Но все это нужно отвергнуть как пустые басни. Бояться смерти – значит бояться того, что нас вообще не касается. Но ведь не боимся мы тех событий, которые произошли прежде нашего рождения. Когда мы исчезнем, с нами не может случиться ничего плохого. Тот, кого нет, не может терпеть несчастий.

Эти соображения должны быть, по мысли эпикурейцев, весьма утешительны. Осознав свою смертность, мы можем жить здесь и сейчас, радуясь той жизни, которая у нас есть. Если же эта жизнь несчастна, полна лишений и страданий, то тем более незачем бояться смерти, поскольку мы не теряем ничего, кроме одолевающих нас бед.

В этом, по-видимому, состоит главный вывод. Жизнь стоит того, чтобы ее прожить, когда в ней есть радость. Нельзя допускать, чтобы страхи и переживания эту радость омрачали. Радость же возникает от удовольствий. Они есть главное в жизни, единственное, что придает ей цену.

Но тут мы встречаем у самого Эпикура весьма парадоксальные суждения. С одной стороны, он находит смысл жизни в удовольствиях и призывает избегать страданий. Но, с другой стороны, говорит, что настоящий мудрец может быть счастлив даже тогда, когда подвергается жестокой пытке. Все дело в том, что эпикурейская трактовка удовольствий и страданий не сводится к банальному гедонизму.

Прежде всего, они отвергают всякую погоню за грубыми плотскими наслаждениями. Роскошные пиры, разврат, развлечения с женщинами или мальчиками не доставляют настоящего удовольствия. Во-первых, всякое излишество почти наверняка принесет вред и обернется телесным страданием. Во-вторых, предаваясь своим страстям и похотям, человек разрушает свой внутренний покой. Он жаждет наслаждений и приходит в беспокойство, когда их не испытывает или когда они кажутся ему недостаточно сильными. Поэтому эпикурейцы настаивают на умеренности. Телесные радости должны быть скромными. Следует иметь необходимый минимум еды, одежды, половых отношений и, быть может, немного сверх того, чтобы скромно вкушать от этих простых радостей жизни. Не следует отвергать роскоши, но не следует и добиваться ее. «Роскошь слаще всего тем, кто нуждается в ней меньше всего»¹¹⁵. С другой стороны, даже хлеб и вода доставляют удовольствие, когда голоден. Отвергают эпикурейцы и удовольствия, связанные с удовлетворением тщеславия. Им не нужны власть, слава, почести, которые приносят занятия политикой. Здесь они также предпочитают необходимый минимум. Политическая деятельность имеет смысл лишь постольку, поскольку обеспечивает мир и безопасность. Но не в этом главное. Настоящий мудрец может испытывать настоящую радость и тогда, когда терпит лишения, пребывает в тяжелой нужде и болезнях. Он может быть счастлив и при бурных политических катаклизмах, войнах, анархии, бунтах. Самое большое удовольствие – в невозмутимости духа, в безмятежности. В этом состоянии душа не страдает ни от чего. Она все принимает мирно и благожелательно. Она, прежде всего, избавлена от страха. Будучи безмятежен, человек с радостью принимает самые скромные

¹¹⁵ Эпикур. Письмо к Менекею.

радости и не страдает от того, что не имеет большего. Но даже тяжкое страдание не лишает душу мудреца спокойствия, а потому он переносит его мирно, пребывая в блаженном состоянии. Безмятежность – удел богов. Они всегда испытывают это величайшее из наслаждений. Но человек вполне способен приблизиться к такому состоянию и стать подобным богу. Это состояние полной самодостаточности. Вот одно из его описаний:

Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда, наконец, это достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ¹¹⁶.

Главная задача, таким образом, в том, чтобы ни к чему не стремиться и ни от чего не бежать. Полная удовлетворенность тем, что есть, и способность радоваться тому, что имеешь, делают дух спокойным и порождают в душе непреходящее удовольствие.

Безмятежность неразрывно связана со знанием. Сам Эпикур называет понимание величайшим из благ¹¹⁷. При этом нельзя удовлетвориться простым описанием окружающего мира. Необходимо проникновение в существо происходящего, знание первых начал и причин¹¹⁸.

Здесь мы видим явное совпадение с Аристотелем, да и со всей классической античной традицией. Однако не следует упускать из виду отличие. Вспомним, что для Аристотеля знание ценно само по себе, что началом познания является удивление. Ничего подобного мы не встретим у эпикурейцев. Для них знание ценно тем, что оно является главным источником безмятежности. Иногда кажется, что познание для них лишь средство для того, чтобы привести душу в требуемое состояние. В поэме Лукреция, как я уже упоминал, исследование природы предпринимается ради того, чтобы избавить людей от страха. Эпикур указывает, что способность различать причины позволяет нам правильно построить жизненную стратегию¹¹⁹. Мы начинаем понимать, к чему следует стремиться и чего избегать, чтобы провести жизнь в мире, не терпя, по возможности, чрезмерных страданий и доставляя себе наслаждение.

Эпикурейская философия являет иное отношение к миру, чем та основанная на удивлении жажда знания, которую мы видели ранее. Неведомое порождает не удивление, а страх. Тайна внушает не любопытство, а ужас. Познание, следовательно, оказывается своего рода душевной терапией. Чтобы ничего не бояться, нужно устранить все тайны. Только полная ясность избавит нас от гнетущего страха. Мир должен быть постигнут во всех своих глубинах, точнее, лишен всякой глубины, сведен к чему-то простому и легко постижимому. Возможно, такова внутренняя мотивация атомистов. Что может быть проще атомов и пустоты? Образ неделимых тел, движущихся в пустоте, сводит все тайны мира к простой механической причинности. В таком мире нет ничего неведомого, достойного страха, как, впрочем, и удивления.

Контрольные вопросы к главе 7

1. Какова роль знания в эпикурейской философии?
2. Сопоставьте аргументы эпикурейцев за существование пустоты с аргументами Аристотеля против.
3. Как эпикурейцы обосновывают существование атомов?
4. Как эпикурейцы обосновывают материальность души и ума?

¹¹⁶ Эпикур. Письмо к Менекею.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Эпикур. Письмо к Геродоту.

¹¹⁹ Эпикур. Письмо к Менекею.

5. Сопоставьте эпикурейское представление о блаженной жизни с аристотелевским понятием счастья.

Глава 8 Стоическая школа

Школа стоиков стала одним из ведущих интеллектуальных движений античного мира, возможно, превзойдя по популярности и эпикурейцев, и скептиков. Ее основатель, Зенон, начал учить в Афинах около 300 г. до н. э. Местом, где он встречался со своими учениками, стал так называемый Пестрый портик – крытая колоннада, расположенная на афинской агорé. Это обстоятельство и дало название школе: портик по-гречески – *stoa*. Наряду с Зеноном, среди основателей стоицизма называют его ученика Клеанфа, а также Хрисиппа, который возглавил школу после них. Этот последний имеет даже репутацию второго основателя стоического движения, поскольку систематизировал учение, оставив после себя внушительный корпус текстов.

До нас, однако, не дошло практически ничего из написанного ранними стоиками. Их учение известно нам преимущественно из свидетельств более поздних авторов, часто цитировавших или пересказывавших их произведения. Трудно сказать, насколько адекватны эти пересказы, поскольку предпринимались они чаще всего в ходе полемики. Есть, впрочем, и весьма благожелательные свидетельства¹²⁰.

Существует традиция, согласно которой стоики делили философию на три части: логику, физику и этику. Предполагалось, что изучать философию нужно последовательно, переходя от одной части к другой¹²¹. Важно, однако, что эти части философии неотделимы друг от друга. Вместе они составляют одно. Целостное изучение философии имело не только и не столько теоретическое, но практическое значение. Оно рассматривалось как единственный путь к достойной жизни. Здесь очевидна общность с эпикурейцами. Не удовлетворение теоретического интереса, а достижение счастья, блаженного состояния души, выражающегося в правильных поступках, является главной задачей философа.

8.1. Логика стоиков

8.1.1. Задачи логики и ее основные разделы

¹²⁰ В конце XIX в. немецкий исследователь фон Арним собрал, систематизировал и опубликовал эти свидетельства. Его собрание на настоящий момент является основным источником по философии стоиков. Есть русский перевод: [Фрагменты 2]. Кроме того, весьма связанное и систематическое изложение стоической доктрины дает Диоген Лаэртский (см.: [Диоген Лаэртский]).

¹²¹ Правда, по свидетельству Диогена Лаэртского, между стоиками не было полного согласия по поводу того, в каком порядке их следует изучать.

Термин «логика» используется стоиками в значении, во многом близком к современному, хотя задачи этой науки значительно шире, чем это обычно предполагается в наше время. По-видимому, замысел стоиков состоял в том, чтобы разработать завершённую систему постижения истины, включающую как правила рассуждения, так и анализ познания. С самого начала логика рассматривается как необходимая часть блаженной жизни. Мудрец, ведущий такую жизнь, должен правильно рассуждать. Он не должен допускать ошибок ни в чем, и прежде всего в суждении. Максимализм стоиков поразителен. Они настаивают, что мудрец непогрешим и всегда точно знает истину. Здесь обнаруживается определенная общность стоиков и эпикурейцев. И те и другие ищут совершенной ясности во всем, полагая, что именно ясность, точное понимание всего, что нас окружает и с нами происходит, приведет нас к блаженной жизни. Мудрец, который достиг такой жизни, не колеблется в спорах, не меняет своих суждений под воздействием чужих доводов, он всегда убедителен в своей аргументации. Чтобы достичь такого состояния, необходимо изучать логику.

Прежде всего стоики делают важнейшее различие: звук и означаемое. Иными словами, они обращают внимание на то, что наша мысль выражается в звучащей речи. Производимые нами членораздельные звуки наделяются смыслом. В задаче логики входит как исследование структуры языка, так и ис-

Термин «логика» используется стоиками в значении, во многом близком к современному, хотя задачи этой науки значительно шире, чем это обычно предполагается в наше время. По-видимому, замысел стоиков состоял в том, чтобы разработать завершённую систему постижения истины, включающую как правила рассуждения, так и анализ познания. С самого начала логика рассматривается как необходимая часть блаженной жизни. Мудрец, ведущий такую жизнь, должен правильно рассуждать. Он не должен допускать ошибок ни в чем, и прежде всего в суждении. Максимализм стоиков поразителен. Они настаивают, что мудрец непогрешим и всегда точно знает истину. Здесь обнаруживается определенная общность стоиков и эпикурейцев. И те и другие ищут совершенной ясности во всем, полагая, что именно ясность, точное понимание всего, что нас окружает и с нами происходит, приведет нас к блаженной жизни. Мудрец, который достиг такой жизни, не колеблется в спорах, не меняет своих суждений под воздействием чужих доводов, он всегда убедителен в своей аргументации. Чтобы достичь такого состояния, необходимо изучать логику.

Прежде всего стоики делают важнейшее различие: звук и означаемое. Иными словами, они обращают внимание на то, что наша мысль выражается в звучащей речи. Производимые нами членораздельные звуки наделяются смыслом. В задачу логики входит как исследование структуры языка, так и исследование структуры мысли, выражаемой при помощи языка. Поэтому стоики делят логику на две части: учение о звуке и учение об означаемом. Первое во многом совпадает с современной лингвистикой. Второе же занято теми предметами, которые и ныне входят в компетенцию логики и эпистемологии.

Мы не будем подробно останавливаться на лингвистических изысканиях стоиков. Отмечу лишь, что здесь они последовательно рассматривают то, что в современной лингвистике называется единицами языка (или некие их аналоги). Так, они прежде всего описывают элементы речи, которые в их изложении совпадают с буквами греческого алфавита. Далее они дают систематизацию частей речи, описывая их грамматические свойства. Кроме того, они рассматривают достоинства и недостатки речи, особенности стихотворной речи и многое другое.

8. 1. 2. Впечатление как основа познания

В учении об означаемом стоики предпринимают впечатляющее исследование логических форм, существенно дополняя Аристотеля. В рамках стоической доктрины это учение имеет очень большое значение, поскольку показывает путь к безошибочному знанию. Поэтому прежде чем говорить о собственно логических (в современном понимании) идеях, мы рассмотрим исходный пункт стоической эпистемологии: концепцию впечатления.

Термин «впечатление», который я здесь использую, представляет собой один из возможных переводов слова *phantasia*¹²². Некоторые авторы считают его производным от слова *phos* – свет. Приведу одно интересное свидетельство:

...Подобно тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охватывает, так и впечатление обнаруживает самое себя и то, что его вызвало¹²³.

Важно отличить настоящее впечатление от мнимого. Первое есть результат действия на душу реального предмета. Второе – призрак, возникающий, например, во сне или в бреду. Настоящее, или познающее, впечатление свидетельствует о том, что есть; мнимое – о том, чего нет. Познающее впечатление возникает благодаря действию извне. Душа словно принимает отпечаток внешнего предмета. Стоики часто описывают это весьма материалистически. Они говорят буквально о физическом воздействии внешнего предмета, уподобляя его отisku

¹²² Другой возможный перевод: «представление». См.: [Фрагменты 2, II (1), 33].

¹²³ [Фрагменты 2, II (1), 34].

печати на воске. Но, судя по всему, это лишь аналогия. Столь грубое описание познания влечет много нелепостей. Приняв его, например, мы не сможем понять, как возможна память. Ведь всякий следующий отпечаток на воске стирает предыдущий, а с впечатлениями в душе так не происходит¹²⁴.

Так или иначе, впечатления составляют основу знания. Поэтому мы можем считать, что главным источником знания для стоиков является опыт, точнее, чувственное восприятие, взаимодействие души с окружающими телесными предметами. Коль скоро эти предметы реальны, а не мнимы, впечатления о них должны быть ясными и отчетливыми. Вспомним упоминание о свете. Познающее впечатление производит в душе сознание очевидности. Оно таково, что не оставляет ни малейшего сомнения в истинности воспринимаемого. Предмет словно оказывается явлен в полном свете, и все его свойства познаются с совершенной отчетливостью.

Познающее впечатление не сводится к одному лишь воздействию предмета на душу. Оно подразумевает также действие самой души, ее активность¹²⁵. Об этом свидетельствует другая метафора, приводимая в некоторых источниках. Вот интересное свидетельство Цицерона:

Но Зенон считал достоверными не все впечатления, а лишь те, которые обладают особым свойством «обнаруживать» те вещи, которые [в них] «представляются» (*proprium quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur*) И поскольку такое впечатление само собой «распознается» (*per se cerneretur*), он назвал его «постигаемым» (*comprehensibile*) ... а когда оно уже принято и одобрено, он называл его «схватыванием» (*comprehensio*) – наподобие тех вещей, которые можно схватить рукой¹²⁶.

Из этого отрывка следует, что душа активна, когда в ней возникает познающее впечатление. Здесь указано сразу на два действия: одобрение и схватывание. Последнее также представляет собой лишь аналогию: душа уподобляется руке, схватывающей и удерживающей вещь. Но такое действие возможно лишь при условии одобрения. Душа одобряет возникшее впечатление, она согласна с ним и готова его принять. Следовательно, от самой души зависит – признать впечатление или отвергнуть его. По-видимому, в ней есть нечто такое, что позволяет согласиться или не согласиться с оказанным на нее воздействием. Из имеющихся свидетельств трудно понять, какого рода акт совершает душа в этот момент, какими критериями она руководствуется, совершая это одобрение и схватывание. Но можно, по-видимому, заключить, что душа человека представляет собой нечто деятельное и способное к свободному действию.

8. 1. 3. Учение о «лектонах»

Я уже упоминал о максимализме стоиков. Мудрец не должен заблуждаться. Их учение о познающем впечатлении – одно из проявлений этого максимализма. Знание начинается с чувственного восприятия вещей, и это восприятие должно быть безошибочным. Но мы не только получаем впечатления о предметах, мы еще и судим о них. Наши суждения также должны быть безупречны.

Здесь мы возвращаемся к учению об означаемом, т. е. о том, что выражается в речи. Речь, по определению стоиков, есть членораздельный и направляемый мыслью звук. Иными словами, речь есть знак, указывающий на мысль. По тому, как устроена речь, мы можем судить о том, как устроена мысль. Здесь стоики разворачивают весьма подробную классификацию, пытаюсь

¹²⁴ [Фрагменты 2, II (1), 36].

¹²⁵ Именно поэтому перевод слова *phantasia* как «впечатление» не очень точен. Равно как и уподобление его отпечатку.

¹²⁶ [Фрагменты 2,1, 28].

охватить все формы мысли, выражаемой в речи.

Мысль, выраженная в речи, обозначается у стоиков термином «лектон» (*lectori*)¹²⁷. Вот что пишет о стоиках Секст Эмпирик:

...«Лектон», говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению; разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму¹²⁸...

Получается, что лектон – это разумное понимание того, что предстало перед познающей душой благодаря впечатлению, или мысль, фиксирующая впечатление. Именно она и выражается в речи.

Стоики проводят развернутую классификацию лектонов. Прежде всего, они различают незаконченные и законченные лектоны. Первые не выражают какой-либо законченной мысли и выражаются одним словом или словосочетанием. Вторые же выражаются законченной фразой. Например, «гуляет», «Сократ» – незаконченные лектоны, а «Сократ гуляет» законченный лектон. Среди законченных лектонов они в свою очередь различают, с одной стороны, суждения, а с другой – вопросы, клятвы, пожелания, повеления, обращения. Суждение (*axioma*) может быть истинным или ложным. Все остальные виды законченных лектонов (т. е. вопросы, клятвы, пожелания и т. д.) не могут быть ни тем, ни другим.

8. 1. 4. Суждение

Основное внимание в дальнейшем стоики уделяют именно суждениям и тем логическим построениям, которые могут быть с их помощью созданы, т. е. умозаключениям, рассуждениям, доказательствам. Мы не будем разбирать все известные соображения стоиков по этому предмету. Заметим, однако, что они существенно обогатили логику, введя целый ряд важных понятий и логических схем. О них необходимо кратко рассказать.

Стоики различают два вида суждений: простые и непростые. Это различие принято в логике и в наше время. Простые суждения имеют вид «Сократ человек», «Человек разумен», «Сократ сидит». Иными словами, оно строится по схеме S есть P, т. е. имеет один субъект и один предикат. Такие суждения, как мы знаем, рассматривал и Аристотель. Простые суждения могут что-либо утверждать («Дион гуляет») или отрицать («Дион не гуляет»). Но кроме утвердительных и отрицательных стоики считают нужным различить еще несколько видов простых суждений: неопределенно-отрицательные, ограничительные, указательные, неопределенные¹²⁹.

Непростые суждения по существу представляют собой то же, что сложные суждения в современной логике. По существу стоики ввели в оборот понятие о логических связках: импликации, конъюнкции и дизъюнкции. В стоической логике различаются соответственно условные, соединительные и разделительные суждения. Первые образуются с помощью союза «если»: «Если стоит день, то светло». Вторые образуются соединительным союзом: «Стоит день и светло». Третьи образуются с помощью разделительного союза «или»: «Стоит или день, или ночь»¹³⁰.

¹²⁷ Иногда слово *lectori* переводят как «высказывание». Но многие авторы предпочитают вообще никак его не переводить. Я буду придерживаться здесь этой традиции.

¹²⁸ [Фрагменты 2, II (1), ют]. Заметим, что термином «представление» в этом фрагменте переведено слово *phantasia*. То есть речь идет о впечатлении, которое мы только что обсуждали.

¹²⁹ ю. Я не привожу здесь их характеристики. См.: [ДиогенЛаэртский, 267–269].

¹³⁰ Заметим, что стоики рассматривают только строгую или исключительную дизъюнкцию. Также, кроме названных трех видов составных суждений, они различают еще несколько. Например, сравнительные: «День больше, чем ночь»; причинные: «Кувшин разбился, так как он упал». См.: [ДиогенЛаэртский, 268].

8. 1. 5. Силлогизмы

Из суждений выстраиваются рассуждения, среди которых особое место занимают силлогизмы. Последние определяются как «рассуждения, состоящие из посылок и вывода»¹³¹. Здесь стоики также дополняют Аристотеля, вводя новые формы силлогизмов. Аристотель рассматривает лишь простые категорические силлогизмы, т. е. такие, у которых две посылки и вывод представляют собой простые суждения¹³². Стоики же в своих логических построениях активно оперируют со сложными (непростыми) суждениями и с их помощью конструируют иные виды силлогизмов. В основе их логики пять схем, которые они называли элементарными, или недоказуемыми. Составленные согласно этим схемам силлогизмы стоики считают ясными и безусловно истинными, при условии истинности посылок. Четыре из них в последующем закрепились как основные правила логического вывода и присутствуют ныне во всех учебниках логики. Первые два имеют в качестве первой посылки условное суждение и называются ныне «гипотетико-категорическими»¹³³. В других двух схемах первой посылкой является разделительное суждение. Они сейчас называются «дизъюнктивно-категорическими»¹³⁴.

Кроме того, стоики использовали еще пятый вид элементарного силлогизма, ставя первой посылкой отрицание конъюнкции: «Невозможно быть одновременно в поле и в городе. Он в поле. Следовательно, он не в городе».

Эти пять схем стоики рассматривают как основание для более сложных логических построений. Смысл этих построений был все в том же: получении вывода из некоторого числа посылок. Правильное рассуждение такого рода должно быть, согласно стоикам, сводимо к пяти недоказуемым силлогизмам. Есть свидетельства, что они достигли больших высот в этом искусстве. Возможно, впрочем, что многие изыскания стоиков носили характер логических упражнений, не имеющих применения в серьезных исследованиях¹³⁵. Тем не менее они были постоянно озабочены вопросом об истинности своих рассуждений. Они всегда обращают внимание на формальную правильность, описывая не только формы правильных, но и формы ошибочных силлогизмов¹³⁶.

Однако главным для стоиков всегда оставался вопрос об истине. Они отдавали себе отчет в том, что формальная правильность рассуждения не тождественна с истинностью. Понятно, что суждение, т. е. то, что может быть истинным или ложным, представляет собой смысловой центр логики. Все сложные логические построения – силлогизмы, рассуждения, доказательства – должны исходить из истинного суждения и приводить к истинному суждению. Истинность или ложность понимается стоиками как соответствие или несоответствие суждения

¹³¹ [Фрагменты 2, II (1), 131].

¹³² Например, «Всякий человек разумен, Сократ – человек, следовательно, Сократ разумен».

¹³³ Два вида этих силлогизмов получили впоследствии названия *modus ponens* и *modus tollem*. Вот их примеры: (1) «Если человек объелся сливами, то у него заболит живот. Этот человек объелся сливами. Следовательно, у него заболит живот»; (2) «Если человек объелся сливами, то у него заболит живот. У этого человека не болит живот. Следовательно, он не объедался сливами».

¹³⁴ *Modus tollendo ponens* и *modus ponendo tollem*: (1) «Он в городе или в поле. Его нет в городе. Следовательно, он в поле»; (2) «Он в городе или в поле. Он в городе. Следовательно, он не в поле».

¹³⁵ См. свидетельство Галена в: [Фрагменты 2, II (1), 144].

¹³⁶ Например, они указывают на ошибочность такого умозаключения, основанного на условной посылке: «Если i-e, то 2-е, 2-е верно, следовательно, верно i-e».

конкретному положению дел. Именно поэтому важна связь суждения с впечатлением¹³⁷. Только очевидность текущего впечатления может быть критерием истинности. Иными словами, все суждения должны быть так или иначе соотнесены с телесной, воспринимаемой чувствами реальностью. Истинность, следовательно, обусловлена временем произнесения. Суждение «Сократ сидит» истинно тогда и только тогда, когда мы видим Сократа сидящим. В другое время это суждение ложно. Также и силлогизм будет ложным, если при формальной правильности приводит к ложному выводу. Когда мы, например, поздней ночью рассудим так: «Если стоит день, то светло; стоит день, следовательно, светло», то наше рассуждение будет ложным. Интересно, что оно станет истинным через несколько часов.

Из сказанного видно, что стоики выступают оппонентами как платоновскому, так и аристотелевскому подходам к знанию. Для Платона и для Аристотеля настоящее знание может быть лишь о том, что неизменно и умопостигаемо. Стоики же не признают никакой вечной и умопостигаемой реальности. Любой предмет познания для них существует во времени и постигается чувствами. Но мы уже видели, что подобный подход может оказаться тупиковым. Такие предметы изменчивы и знание о них ненадежно. Платон, как мы помним, доказывал, что, опираясь на чувства, мы можем получить не знание, а лишь смутное мнение или «правдоподобный миф». Стоики же ищут полной ясности и абсолютной истинности. Какие у них для этого основания? Чтобы понять их, нужно обратиться к другому разделу стоической философии – физике.

8.2. Физика стоиков

Термин «физика» понимается стоиками иначе, чем Аристотелем. Эта наука охватывает все сущее, а не один из его родов. По свидетельству Диогена Лаэртского, стоики включают в нее учение о телах, началах (*archai*), элементах (*stoicheia*), телах, пределах, пространстве (*horn*) и пустоте. Обратим внимание, что здесь, также как у Аристотеля при разговоре о первой философии, речь идет о началах всего. Упоминание о телах, по-видимому, указывает на убеждение стоиков, согласно которому телесно вообще все. Поэтому наука, изучающая тела, будет изучать все сущее.

8. 2. 1. Общие контуры стоической космологии. Учение о началах и элементах

Заметим сразу, что под элементами у стоиков традиционно понимаются огонь, воздух, вода и земля. Из них состоит все в Космосе. Космос шарообразен. В верхних его частях расположен огонь, называемый также эфиром. В эфире расположен круг неподвижных звезд, а ниже его – планеты. Ниже круга планет располагается воздух, затем – вода, а в середине всего – земля. Это описание в целом подобно аристотелевскому. Однако космология стоиков совершенно иная. Дело в том, что они не считают Космос вечным, а утверждают, что он рождается и гибнет. Обосновать это они пытаются тем, что в Космосе нет ни одной вещи, которая существовала бы всегда. Но раз подвержены возникновению и уничтожению части, то и целое также не может существовать всегда.

Стоическая космология во многом воспроизводит мысли Гераклита. Это касается, прежде всего, судьбы Космоса, который, как они утверждают, гибнет и возрождается постоянно. Гибель мира они, вслед за Гераклитом, описывают как исчезновение всего сущего в огне, который должен в конце концов возгореться и поглотить все. Но исчезнув раз, Космос вновь возникнет в том же самом виде, в каком существовал прежде. Происходит вечное возвращение, при котором в точности повторяются все события, случившиеся в предшествующих циклах.

¹³⁷ Речь идет, прежде всего, об истинности простых суждений. Дело в том, что истинность или ложность составного (непростого) суждения строго зависит от истинности или ложности входящих в него простых. Стоики описали эту зависимость для разных видов непростых суждений. В современной логике она фиксируется с помощью так называемых таблиц истинности.

Из этого видно, что огонь занимает особое место в стоической космологии. В самом деле, следуя и в этом Гераклиту, они считают огонь порождающим началом, производящим и определяющим все существующее. При этом едва ли можно отождествить этот производящий огонь с одной из четырех стихий. Стоики различают два вида огня. Земной огонь ничего не производит, а только уничтожает. Ведущая роль в судьбе мира отводится небесному огню, который стоики, как и Гераклит, называют еще огненным духом, а также разумом (*logos*) или богом¹³⁸.

Именно этот творящий¹³⁹ огонь стоики называют началом. Элементы не являются началами. Они исчезают и вновь появляются вместе с Космосом. Начала же пребывают всегда.

Божественный огонь рассматривается как начало активное. Но есть и другое, которое стоики называют материей (*hyle*), или бескачественной сущностью. Она совершенно пассивна и подвержена воздействию со стороны разума. В некоторых свидетельствах отношения этих двух начал чем-то похожи на отношения Демиурга и Восприемницы из платоновского диалога «Тимей». Вот что пишет, например, Сенека:

...В природе вещей существуют два начала, из которых все возникает – причина и вещество (*materia*). Вещество лежит в неподвижности как вещь, ко всему готовая, но и останется в этом состоянии, если никто не приведет его в движение. Напротив, причина, то есть ум, придает веществу форму и вращает его как хочет, производя из него различные вещи. Итак, непременно должно существовать то, из чего появляется вещь, и то, благодаря чему она появляется: последнее – это причина, а первое – вещество¹⁴⁰.

Возникновение Космоса и всех вещей в нем, следовательно, есть результат воздействия духа или разума на материю. Он оформляет материю, придавая ей определенность и создавая из нее элементы и все прочие тела. Однако не стоит слишком сблизать стоическое представление с платоновским. Разум в их описании лишь отчасти похож на соответствующий образ из «Тимея». Демиург Платона бестелесен. В стоической доктрине нет ничего бестелесного. Разум, как мы только что видели, одновременно является и огнем. Поэтому его действие на материю нужно понимать вполне телесно. Он физически проникает в нее, «распространяется» по ней, «как семя по детородному органу»¹⁴¹.

¹³⁸ В некоторых текстах он именуется также Зевсом.

¹³⁹ Или «искусный» (*technikon*), как называется он в некоторых текстах. Земной огонь характеризуется как «неискусный», или «нетворящий» (*atechnikon*).

¹⁴⁰ [Фрагменты 2, II (1), 171]. Вместо слова «материя» переводчик этого текста использует для греческого *hyle* и латинского *materia* слово «вещество».

¹⁴¹ [Фрагменты 2, I, 46].

Действие разума в мире состоит в том, что он определяет как формы вещей, так и порядок их появления и исчезновения в мире. Он направляет ход событий и их связь друг с другом. Эта связь – прежде всего причинная. Стоики настаивают на строгой причинной предопределенности всего происходящего. Ничто не может произойти без причины. Отсутствие достаточной причины для чего-либо существующего означало бы отсутствие какого-либо порядка в мире. Ничто не помешало бы тогда в Египте вырастать снежным сугробам, лошади возникнуть от человека, летней погоде наступить среди зимы.

Столь жесткий детерминизм по существу приводит к фатализму. В самом деле, любое событие в мире предопределено совокупностью причин, которая с необходимостью его вызывает. Каждая из этих причин возникает с такой же необходимостью. Поэтому всякое происшедшее событие неотвратимо. Оно не могло не произойти.

Порядок следования причин – это и есть судьба. Приведем свидетельство Цицерона, вполне исчерпывающе передающее эту мысль:

...Порядок и последовательность причин, когда причина, связанная с [предшествующей] причиной, рождает из себя последующую: это вечная истина, вытекающая из всей вечности. А поскольку это так, то не произошло ничего, что не могло произойти; равным образом и не произойдет то, действующие причины (*causae eff identes*) чего не заложены в природе. Отсюда понятно,

Получается, что разум присутствует во всем, он словно пронизывает весь Космос и определяет не только форму вещей, но вообще все их существование. Господство этого активного начала в мире абсолютно. Оно все порождает, все оформляет и ведет каждую вещь, равно как и весь Космос в целом, от возникновения к уничтожению. Именно поэтому стоики называют его не только разумом, духом и богом, но еще и судьбой.

8. 2. 2. Судьба и причинность. связь логики и физики

Действие разума в мире состоит в том, что он определяет как формы вещей, так и порядок их появления и исчезновения в мире. Он направляет ход событий и их связь друг с другом. Эта связь – прежде всего причинная. Стоики настаивают на строгой причинной предопределенности всего происходящего. Ничто не может произойти без причины. Отсутствие достаточной причины для чего-либо существующего означало бы отсутствие какого-либо порядка в мире. Ничто не помешало бы тогда в Египте вырастать снежным сугробам, лошади возникнуть от человека, летней погоде наступить среди зимы.

Столь жесткий детерминизм по существу приводит к фатализму. В самом деле, любое событие в мире предопределено совокупностью причин, которая с необходимостью его вызывает. Каждая из этих причин возникает с такой же необходимостью. Поэтому всякое происшедшее событие неотвратимо. Оно не могло не произойти.

Порядок следования причин – это и есть судьба. Приведем свидетельство Цицерона, вполне исчерпывающе передающее эту мысль:

...Порядок и последовательность причин, когда причина, связанная с [предшествующей] причиной, рождает из себя последующую: это вечная истина, вытекающая из всей вечности. А поскольку это так, то не произошло ничего, что не могло произойти; равным образом и не произойдет то, действующие причины (*causae efficientes*) чего не заложены в природе. Отсюда понятно, что судьба – это не то, о чем толкует суеверие, а то, что называет ею физика – вечная причина того, что все свершившееся произошло, существующее происходит, а последующее произойдет¹⁴².

Судьба есть «причинная цепь всего существующего или разум, согласно которому происходит все в мире»¹⁴³.

Стоики, таким образом, отождествляют понятия разума, судьбы, а также истины и природы. Действие разума в мире состоит в установлении порядка следования причин. Это обстоятельство позволяет установить важную связь между физикой и логикой. Неизменность порядка причин тождественна следованию заключений из заданных посылок в правильных умозаклучениях. Разум одновременно мыслит и производит все сущее. Физическое и логическое в нем совпадают.

Все видимые изменения в мире есть выражение вечного разумного порядка, сообразного схемам логики. Это обстоятельство весьма важно для стоической теории познания. Оказывается, что правильно построенное рассуждение, исходящее из истинных посылок, воспроизводит действие божественного разума. Вспомним максималистское требование стоиков достигать безошибочного знания. Такое знание означает, что мысль человека полностью совпадает с деятельностью судьбы. Теперь мы можем ответить на вопрос, поставленный в конце предыдущего параграфа. Рассматривая стоическую логику, мы обратили внимание на то, что истинное познание основано на чувствах и отражает лишь временное, здесь и сейчас происходящее. Однако оказывается, что одновременно такое знание отражает вечный

¹⁴² [Фрагменты 2, II (2), 140–141].

¹⁴³ Свидетельство Диогена Лаэртского в: [Фрагменты 2, II (2), 139].

порядок, установленный судьбой. Когда последовательность высказываний точно согласована с познающим представлением и разворачивается в строгом логическом порядке, она совпадает с деятельностью божественного разума. В нем же все происходящее предустановлено от века. Поэтому такое знание не может быть мнением или «правдоподобным мифом».

Все сказанное требует пояснения слова «вечный», которое часто упоминается стоиками при описании судьбы или установленного ею порядка причин и следствий. Из всех описаний видно, что судьба, или божественный разум, действует во времени, последовательно разворачивая цепь причин и следствий. Здесь нет места вечности в платоновском или аристотелевском смысле. Идеи (у Платона) или Ум (у Аристотеля) вечны в том смысле, что пребывают вне времени. Они определяют происходящий во времени порядок возникновения и уничтожения лишь тем, что сообщают форму возникающим вещам. Для них же нет изменения, следовательно, нет ни прошлого, ни будущего. Они всегда полностью в настоящем.

Божественный разум стоиков не таков. Он почти совпадает с Космосом, существуя в той череде возникновений и уничтожений, которую предопределяет. Он сам находится в постоянном процессе, переходя от одного состояния к другому. Вечность здесь заключена в жесткой причинной обусловленности. Коль скоро все следствия заданы своими причинами, то эти следствия уже существуют в своих причинах, прежде чем произошли в действительности. В любой момент существования Космоса его текущее состояние представляет собой совокупность причин для всех будущих событий. Но это состояние также возникло из причин предшествующих. Поэтому весь ход событий, разворачивающийся во времени, словно в некоторой точке сконцентрирован в каком-то начальном моменте существования Космоса. Все следствия, которые наступят в будущем, заданы начальной совокупностью причин. Или, что то же самое, все заключения, которые могут быть получены, заданы исходной совокупностью посылок.

При таком взгляде вполне естественна мысль о вечном возвращении. Разум, будучи одним и тем же, всегда выводит одни и те же заключения из одних и тех же посылок. Поэтому и ход событий каждый раз воспроизводится одинаково.

8.2.3. Причинность и свобода

При подобных взглядах естественно было бы заключить, что в мире невозможны никакие свободные действия. Все, что делает человек, предопределено предшествующим ходом событий, а в конечном счете – божественным разумом. Современники высказали немало упреков в адрес стоиков, обвиняя их в том, что при таком подходе невозможен разговор о добродетели и пороке, о достойных и недостойных поступках, да и вообще о добре и зле. Ни одно человеческое действие нельзя ни одобрять, ни порицать, поскольку сам человек не был волен в том, чтобы его совершить или от него отказаться.

Вопрос о свободе, по-видимому, представлял трудность и для самих стоиков. Они отнюдь не собирались от нее отказываться. Мы еще увидим, что в этической части своей философии они явно предполагают возможность свободного решения. Но и в стоической теории познания также предполагается некое свободное действие. Оно, как мы видели, сопровождает познающее впечатление, которое должно быть одобрено душой. Получается, что возникший в душе под воздействием внешних причин отпечаток может быть принят или отвергнут.

Стоики, следовательно, должны были как-то обосновать возможность свободы. Ясно, что в рамках столь последовательного детерминизма сделать это как минимум затруднительно. Решение, которое предлагали некоторые из них, основывалось на анализе причинности, который привел их к необходимости различить разные виды причин. Я не буду подробно воспроизводить этот анализ, а опишу лишь те различия, которые важны для разговора о свободе.

Стремясь преодолеть указанную трудность, стоики различают два вида причин: завершенные и ближайшие. Событие происходит тогда, когда действуют и те и другие. В качестве примера указывается на движения цилиндра и волчка. Под воздействием одинаковых толчков первый покатится, а второй будет вращаться вокруг своей оси. Толчок есть ближайшая причина движения. Завершенная причина, определяющая, как именно будет двигаться тело, –

это его форма¹⁴⁴. Следовательно, далеко не все зависит от внешних событий, послуживших непосредственной причиной события. Существенную роль играет внутреннее состояние вещи, ее собственный «ответ» на происходящее.

Отношения человека с судьбой стоики пытаются описать с помощью этого различия. Судьба определяет лишь внешний ход событий. Но ответ человека зависит от состояния его души. Это состояние выступает «завершенной» причиной, тогда как судьба определяет ближайшие. Вспомним еще раз стоическое рассуждение о впечатлениях. От судьбы зависит, что и как будет воздействовать на человека извне и какой «отпечаток» в его душе возникнет. Но согласие души, т.е. ее решение считать это впечатление познающим, истинно открывающим реальность, зависит уже от самой души. Внешнее воздействие есть ближайшая причина, решение души – завершенная, или основная.

Так же можно рассуждать и о других человеческих переживаниях. Например, желание возникает в душе под влиянием внешних событий. Однако человек не зависит от них полностью. Он сам имеет власть над своими желаниями и может дать им развиваться или, напротив, подавить их.

Из сказанного как будто следует, что свобода человека распространяется только на его внутреннее состояние, тогда как все внешние обстоятельства находятся в руках судьбы. Эту мысль подтверждает известная аналогия, приводимая в свидетельстве Ипполита:

Представим себе собаку, привязанную к повозке; если она сама хочет бежать следом, то одновременно и влечется повозкой, и бежит, соединяя, таким образом, свой произвол с необходимостью. Если же она не хочет бежать следом, то все равно будет принуждена к этому. То же самое относится и к людям: даже и противясь, они в любом случае не избежат своей участи¹⁴⁵.

Впрочем, возможно, что стоики (или, по крайней мере, некоторые из них) полагали, что свобода распространяется не только на переживания, но и на поступки и даже на образ жизни. Во всяком случае, в этической части своего учения они стремятся к безусловному различению добродетельной и порочной жизни, возлагая ответственность на человека, избравшего ту или иную.

8. 2. 4. Учение о душе

Прежде чем перейти к рассмотрению стоической этики, посмотрим на то, как они описывают человеческую душу. Главное в стоическом учении о душе состоит в утверждении ее единства с мировым разумом. Это единство мыслится физически, телесно. Разум (*logos*), управляющий миром, как мы видели, мыслится стоиками вполне телесным. Это огонь, или огненный дух, физически пребывающий повсюду в мире. Душа человека подобна этому огненному духу. Прежде всего, она сходна с ним по составу и характеризуется стоиками как «горячая пневма». Из разных свидетельств можно заключить, что душа человека, по мнению стоиков, состоит главным образом из огня, хотя включает и другие элементы (например воздух). При этом душа в теле выполняет функцию, подобную той, которую выполняет мировой разум в целом космосе. Она пронизывает тело и управляет всеми его движениями. Но кроме этого душа мыслит. Поэтому особенно важна ее соприродность мировому разуму. Мышление мудреца, как мы видели, должно воспроизводить мысль божественного разума, в точности следуя всем умозаключениям, которые вечно в этом разуме осуществляются. Предпосылкой для этого является совпадение материального состава души и божественного разума. Это совпадение, впрочем, не надо преувеличивать. Мы только что видели, что душа обладает свободой и может мыслить совсем не так, как божественный разум. Точно так же и

¹⁴⁴ [Фрагменты 2, II (2), 166–167].

¹⁴⁵ [Фрагменты 2, II (2), 168].

физически душа не совпадает с ним полностью. Она обособлена пространственно, пребывая в конкретном человеческом теле. Она также имеет собственный материальный состав, несколько отличный от божественного «огненного духа».

Стоики отрицают бессмертие души. Впрочем, в этом они нашли некий промежуточный вариант между Платоном и Эпикуром. Душа, по их мысли, отделяется от тела и продолжает жить после физической смерти человека. Однако жизнь ее не бесконечна. В лучшем случае она существует вплоть до того, как нынешний Космос будет поглощен огнем. Но такой удел ожидает лишь души мудрецов. Души порочные и невежественные исчезнут значительно раньше.

Интересно, что отделимость души от тела стоики рассматривают как доказательство телесности самой души. Ведь отделить можно только одно тело от другого. Если душа бестелесна, то непонятно, что означает отделение.

8.3. Стоическая этика

8.3.1. Основной постулат этики. Связь этики с логикой и физикой

Этика – это наука, объясняющая, как правильно строить свою жизнь и как достичь состояния, соответствующего человеческой природе. В этом некоторые рассуждения стоиков совпадают с аристотелевскими, хотя в конечном счете их этический идеал совсем другой.

Стоики начинают с постулата, что все существующее стремится к самосохранению. Под последним, однако, подразумевается не просто физическое выживание. Речь идет о сохранении собственной природы, о пребывании в том состоянии, которое полностью ей соответствует. Поэтому стоическая идея самосохранения близка к аристотелевскому взгляду, согласно которому все стремится существовать наилучшим образом. Для человека это означает жить разумно. Только сообразуя все свои желания и поступки с разумом, человек сохраняет себя в качестве человека, живет в согласии со своей природой.

Тема согласия оказывается здесь ведущей. Дело в том, что душа испытывает разные влечения. Но только некоторые из них согласны с разумом. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы, правильно рассуждая, выбирать, каким влечениям следовать.

Мы уже видели, что все здесь начинается с познания. Согласие требовалось для оценки возникающих в душе впечатлений. Принятие суждения или доказательства также означает согласие. Такой род согласия стоики называли теоретическим.

Есть, однако, и практическое согласие. Оно требуется при совершении поступка, к которому тебя побуждают как внешние обстоятельства, так и собственные побуждения.

В любом случае соглашаться нужно на то, что соответствует разуму. Здесь мы обнаруживаем глубокую связь этики с физикой и логикой. Жить согласно разуму значит всегда поступать так, как определил для тебя разум божественный. Иными словами, согласие с разумом есть согласие с судьбой. Добродетельный человек добровольно подчиняет себя общему порядку вещей. Судьба сама ведет его по жизни, которая в точности соответствует его собственной природе.

Но чтобы жить в согласии с судьбой, необходимо правильное рассуждение и истинное знание. Ведь судьба – это строго определенный порядок причин и следствий, или, что то же самое, строго определенный порядок посылок и заключений. Именно этот порядок и должен существовать в душе добродетельного человека. Он сам встраивает свою жизнь в разумную упорядоченность сущего. Его душа, во-первых, воссоздает эту упорядоченность в себе самой (в виде истинного знания), а во-вторых, соглашается с ним.

Описанный стоиками образ жизни приводит к особому пониманию свободы, которое было полностью осознано лишь много столетий спустя. Человек подчинен от века установленному порядку событий, в котором он не в состоянии ничего изменить. Однако этот порядок соответствует его собственной разумной природе. Он живет так, как будто сам установил этот порядок, ведь его душа полностью согласна со всеми действиями божественного разума. Он не просто повинуетя внешним требованиям. Он действует

сообразно своему внутреннему установлению. Порядок вещей есть результат его собственной деятельности. Душа активна, проводя правильное рассуждение и формируя правильные желания. Человек поэтому не испытывает никакого внешнего принуждения¹⁴⁶.

Здесь проявляется различие между добродетельным и порочным человеком. Если первый сам действует в согласии с разумом, то второй следует лишь своим страстям. Он все время ищет чего-то своего, а не того, что предназначено судьбой. Но поскольку все происходит в соответствии с установленным порядком, то он оказывается слепым орудием судьбы, игрушкой в ее руках. Все в конечном счете происходит не так, как ему хочется. Он не свободен, поскольку все его поступки вызваны внешними причинами, ему неизвестными.

Различие добродетели и порока в стоической этике эквивалентно различию между благом и злом. В соответствии с исходным постулатом благо – то, что способствует самосохранению, т. е. все, что согласно с разумом. Зло – все, что разуму противно. Благо для человека – это добродетельная жизнь, зло – жизнь порочная. Такой способ различение добра и зла приводит к появлению особой категории – нравственно безразличного. Есть вещи, о которых нельзя сказать, что они являются благими или злыми. К ним относится все, что оказывается внешним, т. е. не связано с нравственным решением человека. Таковы, например, здоровье и болезнь, богатство и бедность, мир и война. Все эти вещи происходят в силу неотвратимых причин. Человек не волен им способствовать или препятствовать. Но от него зависит его собственное решение, разумное или неразумное поведение. Только оно и является благом или злом.

Попробуем теперь уточнить, что называют стоики добродетелью, а что пороком.

8.3.2. Добродетель и порок

Добродетель, как следует ожидать при таком подходе, рождена разумом. Она есть устойчивое состояние души, поскольку разум устанавливает равновесие, внутреннюю согласованность. Общее определение добродетели по существу сводится к описанному выше состоянию – полному согласию человека со своей разумной природой. Это означает вообще полноту жизни, «достигшее завершения согласованное состояние»¹⁴⁷. Добродетельная жизнь – это счастливая жизнь, поскольку такая полнота и внутренняя устроенность и означает счастье. Можно увидеть здесь повтор аристотелевского определения. Однако Аристотель немалое значение придавал и внешнему благополучию, например здоровью и собственности. Для стоиков эти обстоятельства безразличны. Во всяком случае, человек, не обладающим ими, может быть счастливым, если ведет добродетельную жизнь. Истинная добродетель не может быть поколеблена трудными жизненными обстоятельствами. Поэтому и счастье человека не зависит от них.

Добродетельная жизнь естественна для человека. Сама природа (т. е. разумный порядок вещей и устройство нашей души) ведет нас к добродетели. Однако стоики (как и Аристотель) не полагают добродетель врожденной. Добродетельная жизнь предполагает, во-первых, свободное решение, т. е. согласие на следование разуму, а во-вторых, воспитание. В том, что касается последнего, стоики большое внимание уделяют самовоспитанию, внутренней дисциплине. По-видимому, они, в отличие от Аристотеля, мало рассчитывают на общество и государство. Во всяком случае, в разных свидетельствах можно встретить много сетований на дурное состояние нравов, на то, что наше окружение, как правило, отвращает нас от добродетели.

В добродетельной жизни важны два обстоятельства: способность прийти к

¹⁴⁶ Стоики нигде явно не писали, что именно такое состояние человека нужно назвать свободой. Все сохранившиеся свидетельства, касающиеся свободы, обращают внимание лишь на возможность согласия и несогласия, т. е. на произвол души в выборе своего переживания. Но стоики определенно понимают описанный образ жизни как свободный и достойный человека. Осознанное согласие человеческой души с внешним порядком вещей назвал свободой Спиноза. Позже Гегель, воспроизводя этот ход мысли, определил свободу как познannую необходимость.

¹⁴⁷ [Фрагменты 2, III (1), 75].

безошибочному суждению и готовность ему следовать. Добродетель, следовательно, неотделима от истинного знания и логического рассуждения. Я уже упоминал о максимализме стоиков, утверждавших, что мудрец никогда не ошибается. Это верно и для научного исследования, и для определения правильного поступка. Мудрец, обладающий истинным знанием, всегда понимает, как нужно себя вести.

Таково родовое понятие добродетели. Этот род разделяется на виды, названия которых у стоиков вполне традиционны. Они выделяют четыре основных добродетели: разумность, мужество, здравомыслие, справедливость и т. д. Каждая из них в свою очередь рассматривается как родовое понятие и разделяется на виды. Приведем текст, описывающий это деление:

Разумности подчинены благоразумие, рассудительность, сообразительность, осмотрительность, проницательность, изобретательность.

Здравомыслию подчинены собранность, благопристойность, стыдливость, воздержность.

Мужеству – самообладание, отвага, величие души, твердость духа, трудолюбие.

Справедливости – благочестие, добросердечие, забота об общем благе, справедливое обхождение¹⁴⁸.

Мы не будем рассматривать все перечисленные добродетели. Но обратим внимание на определения четырех основных. Вот цитата из того же источника:

Разумность – это знание того, что следует и чего не следует делать, а также знание того, что не относится ни к тому, ни к другому, или знание блага, зла и безразличного, свойственное существу, общественному по природе (такое же [добавление] они предписывают подразумевать при [определении] прочих добродетелей). Здравомыслие – знание того, что следует избирать, чего избегать, и того, что не относится ни к тому, ни к другому.

Справедливость – знание того, как воздавать каждому по заслугам.

Мужество – знание того, чего нужно и не нужно страшиться, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому¹⁴⁹.

Оказывается, что каждая добродетель – это некоторое знание. Знание же, как мы уже выяснили, есть результат познающего впечатления и правильного умозаключения. Только они ведут к достойному поведению. Вспомним, что Аристотель различал нравственные и разумные добродетели. Для стоиков все добродетели разумны.

Порок представляет собой противоположность добродетели и, следовательно, есть результат заблуждения. Продолжим начатую выше цитату:

Неразумие – [незнание] блага, зла и безразличного, или незнание того, что следует и чего не следует делать, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому.

Распушенность – незнание того, что следует избирать, чего избегать, и того, что не относится ни к тому, ни к другому. [Несправедливость – незнание того, как воздавать каждому по заслугам].

Трусость – незнание того, чего нужно и не нужно страшиться, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому.

Четыре основных порока состоят, следовательно, в незнании того, что предполагает знать соответствующая добродетель. Впрочем, необходимо помнить, что незнание не сводится к ошибке в умозаключении или оценке впечатления. Источником порока является отказ следовать правильному знанию, несогласие с ним. Это своего рода упорное неразумие,

¹⁴⁸ [Фрагменты 2, III (1), тот].

¹⁴⁹ Стобей. Эклоги. Цит. по: [Фрагменты 2, III (1), 99-100].

стремление выдавать ложь за истину.

Порок можно рассматривать как своего рода привычку следовать своим страстям. Страсть возникает и исчезает, а порок укореняется в душе человека. Поэтому, чтобы жить блаженной жизнью, необходимо противостоять страстям, не позволять им управлять собой и не допускать, чтобы следование страстям стало привычным.

Исходное определение страсти – сильное влечение, основанное на ложном суждении. Иначе говоря, страсть есть влечение, противное разуму. Стоики указывают четыре рода страстей: страх, скорбь, вожделение, буйная радость. Первые две порождены ложным мнением о зле, вторые – ложным мнением о благе. Каждая из этих страстей имеет разные виды. Например, видами страха являются – боязнь, тревога, потрясение, стыд, смятение, богобоязненность, испуг и ужас; виды скорби – недоброжелательство, зависть, ревность, жалость, печаль, огорчение, грусть, горе, внутренние муки, досада¹⁵⁰. Привлекает внимание, что среди порочных страстей стоики упоминают и жалость. В других источниках также называются сострадание и снисходительность. Мудрец не должен руководствоваться такими чувствами, поскольку они неразумны. Все эти переживания возникают случайно и избирательно. Сказанное вовсе не означает, что мудрец должен быть жесток, черств, равнодушен к чужим страданиям. Но помогать другим нужно, руководствуясь не чувством, а разумом. Делать добро другому человеку, помогать ему в беде – нравственный долг, соответствующий добродетели, одно из проявлений справедливости. Если же действовать исходя из жалости, но вопреки разуму, можно делать вещи вредные, помогать вовсе не тем, кто нуждается в помощи или не так, как должно.

8. 3. 3. *Нравственный и политический идеал стоиков*

Необходимый элемент блаженной жизни – бесстрастие (*apatheia*). Его можно назвать нравственным идеалом стоиков. Он означает полную свободу от страстей и приверженность добродетели. Это состояние в чем-то схоже с эпикурейской безмятежностью (*ataraxeia*). Оно также основывается на точном знании, включает ясный ум и непоколебимое душевное равновесие. Однако стоическая апатия – это нечто иное, чем эпикурейская атараксия. Нравственный идеал эпикурейца подразумевает некую отрешенность, безразличие к происходящему и минимальное участие в жизни. Стоик же, напротив, может быть весьма активен. Его задача – содействие мировому логосу, постоянное участие в его деятельности. Вспомним, что логос есть деятельное начало. Поэтому и мудрец деятелен. По-видимому, неслучайно, что в римскую эпоху стоической доктрины придерживались люди, весьма заметные в жизни Рима¹⁵¹.

Политическая концепция стоиков весьма логично следует из их философии. При этом нельзя не признать, что она являет разительный контраст с политическими учениями эллинского периода, в первую очередь с воззрениями Платона и Аристотеля.

Прежде всего, стоики настаивают на природном равенстве людей. Аристотель, как мы знаем, считал, что природой обусловлено различие между свободным и рабом, а также различие между эллином и варваром. Стоики же, напротив, считают это различие противным природе. По природе человек есть разумное существо. Если бы все люди жили в согласии со своей природой, они все жили бы разумной жизнью. Все различие обусловлены лишь тем, что люди подвержены страстям. Цицерон приводит такое суждение стоиков:

...Если бы только наши слабые умы не извращались и не искажались под влиянием упадка нравов и суетных мнений, никто не был бы настолько подобен себе

¹⁵⁰ [Фрагменты 2, III (1), 151]. Заметим, что разные источники называют разные виды страстей.

¹⁵¹ Например сенатор Анней Луций Сенека или император Марк Аврелий.

самому, насколько все подобны друг другу¹⁵².

Обратим внимание на аргументы, которые приводит тот же автор:

...Разум, благодаря которому мы только и превосходим животных, благодаря которому отличаемся сообразительностью, доказываем, опровергаем, рассуждаем, заключаем, несомненно, равно свойственен всем людям. Он бывает разным в зависимости от знаний, но по способности к учению у всех одинаков. Ведь и чувствами люди воспринимают одни и те же вещи, и то, что воздействует на чувства, одинаково воздействует на всех людей. И то, что отпечатывается в умах, то есть первичные представления (о них я говорил выше), отпечатывается у всех одинаково, а речь, глашатай ума, выражает одни и те же смыслы, хотя и пользуется разными словами¹⁵³.

Это рассуждение завершается весьма примечательным выводом:

Ни в одном народе нет человека, который, следуя наставлениям природы, не смог бы обрести добродетель¹⁵⁴.

Ясно, что и различие законов, принятых разными государствами, есть результат тех же человеческих слабостей и пороков. Если бы люди жили по природе, они все руководствовались одним и тем же законом – законом разума.

Истинный закон – это здравый разум, согласный с природой, который присутствует во всех людях, постоянный, вечный, повелением призывающий исполнять обязанности и запрещением отвращающий от проступков. И понапрасну он ничего не приказывает и не запрещает людям достойным, равно как понапрасну не тревожит и недостойных приказами и запретами. Нечестиво выступать против этого закона, изымать из него части или отрицать в целом... Мы не можем... быть свободными от этого закона {...} и не будет так, чтобы в Риме действовал один закон, а в Афинах – другой, и один сейчас, а другой – потом. Напротив, для всех народов во все времена будет действителен один закон, вечный и неизменный, и для всех будет один, так сказать, общий руководитель и повелитель – бог, создатель, судья, автор этого закона. И кто не подчинится ему, тот отречется от самого себя и, презрев человеческую природу, уже в силу этого понесет величайшее наказание, даже если избежит прочих известных наказаний¹⁵⁵.

Итак, политический идеал стоиков – единое человечество, живущее по закону разума или, что то же самое, по закону добродетели. Разум должен руководить людьми, так же как он руководит всем Космосом. В классическую эпоху добродетельный человек должен быть гражданином своего полиса. Стоики же предлагают ему быть *гражданином мира*. Так они становятся основоположниками концепции, известной как *космополитизм*.

Контрольные вопросы к главе 8

1. Какова основная задача стоической логики?

¹⁵² [Фрагменты 2, III (1), 132].

¹⁵³ [Фрагменты 2, III (1), 133].

¹⁵⁴ [Фрагменты 2, III (1), 133].

¹⁵⁵ [Фрагменты 2, III (1), 126–127].

2. Что такое «познающее впечатление»? Как достигается истинное знание?
3. Почему мудрец не должен заблуждаться?
4. Опишите стоическую концепцию причинности.
5. В чем, согласно стоикам, состоит свобода человека?
6. Как связаны логика, физика и этика?
7. Сопоставьте основные исходные положения стоической и аристотелевской этики.
8. Что такое добродетель и порок? Чем стоическое понимание добродетели отличается от аристотелевского?
9. Чем стоический политический идеал отличается от аристотелевского?

Глава 9 Скептическая школа

Скептическая школа возникла, по-видимому, несколько раньше стоической и эпикурейской. Во всяком случае, Пиррон, которого называют ее основателем, старше Эпикура и Зенона¹⁵⁶. Судя по всему, он ничего не писал. Диоген Лаэртский, скажем, не упоминает ни одного его сочинения. Из сочинений его последователей до нас дошел лишь довольно поздний корпус текстов, принадлежащих Сексту Эмпирику. В них содержится развернутое изложение скептической философии, а также весьма подробные свидетельства о взглядах других философских школ. Судя по книгам Секста Эмпирика, скептики развивают свое учение из постоянной критики всех остальных учений. Именно поэтому мы обращаемся к изучению скептицизма после разговора о стоиках и эпикурейцах.

Название этой школы происходит от глагола *skeptomai*, что значит «высматривать, разглядывать, обдумывать». По свидетельству Диогена Лаэртского, название «скептики», т. е. «высматриватели», возникло потому, что приверженцы этой школы «всегда высматривают и никогда не находят». Секст Эмпирик характеризовал скептиков как постоянно находящихся в поиске истины. Этим они отличаются от догматиков, которые, по его уверению, убеждены в том, что они уже нашли истину. К догматикам он причисляет эпикурейцев, стоиков и последователей Аристотеля. Интересно, что он не относит к ним Платона и его последователей, обращая внимание на сократический подход к истине. Догматически Платон высказывается лишь в некоторых диалогах, например в «Тимее».

Называя скептиков ищущими истину, Секст Эмпирик, впрочем, не ставит задачу ее найти. Конечная цель философии для скептика практически та же, что и для эпикурейца.

Он ищет не истинного знания, а невозмутимости (*ataraxia*)¹⁵⁷, мирного и уравновешенного состояния души. Но путь к такому состоянию скептик ищет иначе, чем эпикуреец, который полагает невозмутимость результатом ясного знания. Скептик же полагает, что она есть следствие воздержания от суждений. Поиск, как полагает с самого начала Секст, приводит к невозможности что-либо утверждать и что-либо отрицать. Поэтому главная задача исследования состоит в демонстрации ненадежности любого знания.

Эта цель обозначается с самого начала. Как она достигается, почему именно воздержание способствует безмятежности, объясняется уже в самом конце. Только благодаря долгому исследованию раскрывается точный смысл воздержания.

Скепсис состоит в отказе от всяких догм, т. е. от утверждений и отрицаний, не основанных на очевидности. Различение очевидного и неочевидного составляет главное методологическое допущение скептиков. Первое они называют также явлениями, имея под

¹⁵⁶ Он родился около 365 года, а умер в 270 году до н. э.

¹⁵⁷ Возможный перевод: «безмятежность».

ними в виду непосредственные чувственные переживания. Незачем сомневаться в том, что мы видим черное или белое, ощущаем тепло или холод, испытываем боль или наслаждение. Скептик сомневается в том, что предмет таков, каким он является. Догматик стремится обнаружить нечто, отличное от явлений и составляющее их сущность, причину, начало и т. д. Именно эти попытки, по мысли скептика, обречены на неудачу. Усилия ученых и философов постоянно направлены на то, чтобы проникнуть за пределы явленного. Результатом такого проникновения оказываются догмы, не заслуживающие доверия суждения о неочевидном. Поэтому основные усилия скептиков направлены на критику догм. Это требует разбора основных философских и научных взглядов сложившихся школ.

Мы не будем рассматривать все критические тексты, оставленные Секстом Эмпириком, но попробуем выявить логическую структуру скепсиса и, по возможности, его отношение к тем концепциям, которые мы разбирали ранее.

В своем изложении Секст Эмпирик придерживается того деления, которое мы наблюдали у стоиков. Сначала

рассматриваются возможные подходы к познанию, обсуждается достоверность чувственного восприятия и рассуждения. Затем обсуждаются вопросы, относящиеся к физике, т. е. начала, элементы, движение, место, время и т. п. Под конец рассматриваются этические понятия, прежде всего благо и зло. Именно это рассмотрение включает описание скептического идеала, связанного с воздержанием и невозмутимостью.

Мы будем придерживаться того же порядка изложения.

9.1. Скептическая критика познания (логика)

9. 1. 1. Классификация явлений

и всякой деятельности. Он лишь призывает жить в соответствии с очевидным, т. е. с явлениями. Но при этом нет ни малейшего смысла их изучать и пытаться прояснить их природу. Все основные усилия скептиков направлены на обоснование этого тезиса.

9. 1. 2. Десять троп

Существует десять традиционных скептических аргументов, демонстрирующих невозможность знания и необходимость воздерживаться от суждений. Они были сформулированы скептиком Энесидемом в I в. до н. э. и называются «тропами»¹⁵⁸. В дальнейшем они воспроизводились другими скептиками без особых вариаций¹⁵⁹. Мы, естественно, воспользуемся изложением Секста Эмпирика¹⁶⁰.

Первый троп состоит в том, что разные живые существа имеют разные представления. Поскольку у них различны и структура организма, и среда обитания, и органы чувств, то все они видят, слышат, осязают и т. д. неодинаково. Поэтому одни и те же предметы кажутся разным животным разными. Утверждать что-либо о том, каковы эти предметы в действительности, можно лишь признав, что наши представления имеют преимущества перед представлениями других животных. Но для этого нет никаких оснований.

Прежде всего, мы не можем предпочитать наши представления бездоказательно. Требуется как-то обосновать, что они лучше, чем у других животных. Допустим, что мы такое доказательство получили. Оно может быть либо очевидным, либо неочевидным. Но если даже

¹⁵⁸ От греч. *tropos* – способ, прием, образ. По-видимому, имеется в виду способ обоснования.

¹⁵⁹ См.[ДиогенЛаэртский, 357–360].

¹⁶⁰ См.: Три книги Пирроновых положений. Книга I. Цит. по: [Секст Эмпирик, 215–239].

оно очевидно, то оно ведь является нашим представлением. Значит, мы должны принять достоверность наших представлений прежде, чем она доказана. Получается порочный круг или, как выражается Секст, «взаимодоказуемость». Чтобы доказать нечто, нужно заранее с ним согласиться.

Если же мы решим, что полученное доказательство неочевидно, то оно само нуждается в доказательстве. Мы будем принуждены доказывать до бесконечности или до тех пор, пока не получим очевидного доказательства. Но последнее, как мы только что выяснили, не приводит к желаемому результату.

Из этого следует, что нам необходимо воздерживаться от суждений о вещах, а ограничиваться лишь нашими представлениями.

Второй троп исходит из различий между людьми. Если даже кто-то признает, что люди достойны большего доверия, чем другие животные, он должен согласиться, что и между людьми существует громадное разнообразие. Люди отличаются и телами, и душами, и обычаями. Эти различия приводят и к разнообразию представлений. Разные люди по-разному воспринимают и по-разному мыслят. Секст Эмпирик приводит множество курьезных случаев, демонстрирующих это разнообразие. Например, рассказывает о людях, питающихся скорпионами и змеями или мерзнущих в бане и согревающихся в тени. Важно, что мы не имеем возможности предпочесть одних людей другим. Здесь можно провести такое же рассуждение, которое было использовано для первого тропа. Нам остается согласиться с тем, что каждый живет сообразно своим представлениям, и воздерживаться от суждения об истинной природе вещей.

Третий троп исходит из различия между ощущениями. Пусть какой-нибудь догматик все же решит, что нужно отдавать предпочтения своим собственным представлениям. Тогда ему можно возразить, что и у одного человека есть много разных ощущений. Одни вещи приятны на вкус, но неприятны на вид (мед), другие приятны на запах, но неприятны на вкус (ароматические масла). Изображение на картине объемное на вид, но плоское на ощупь. Яблоко одновременно желтое, круглое, сладкое, ароматное, гладкое. Имеет ли оно в действительности много качеств, или только одно, по-разному воспринимаемое нашими чувствами? Все эти примеры свидетельствуют, что мы не знаем, каковы вещи сами по себе. Поэтому уместно воздерживаться от суждения о них.

Четвертый троп основан на разнообразии обстоятельств, при которых мы воспринимаем вещи. Одна и та же вещь представляется одному человеку разной в зависимости от условий восприятия. Наше восприятие меняется «в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от предшествующих состояний, от смелости или боязни, от огорчения или радости»⁷. И вновь у нас нет оснований для предпочтения одних представлений другим. Здесь также можно провести рассуждение, проведенное выше (для первого и второго тропа).

На это рассуждение следует обратить особое внимание, поскольку оно оказывается основой скептической аргументации. С небольшими вариациями оно воспроизводится для четырех из десяти тропов, хотя подразумевается, по-видимому, во всех. Но, кроме того, скептики постоянно обращаются к нему для критики догматических учений. Позже мы подробнее разберем его. Пока же рассмотрим следующий троп.

Пятый троп указывает на зависимость восприятия от положения, места или расстояния. Если смотреть на колоннаду с одного края, то она выглядит сужающейся к другому. Если же расположиться в середине, то она будет ровной. Если наблюдать за кораблем издали, он кажется неподвижным, если же смотреть вблизи, кажется, что он довольно быстро движется. Опять мы встаем перед необходимостью выбора из множества разных представлений и опять убеждаемся, что не можем этого сделать. Здесь вновь проводится рассуждение, использованное в первом тропе.

Я не буду подробно рассматривать последующие пять тропов, а ограничусь лишь основной идеей.

Шестой и седьмой тропы строятся на том, что ни один предмет не существует обособленно. При этом в разных сочетаниях обнаруживаются разные свойства.

Восьмой троп указывает на то, что каждый предмет связан многообразными отношениями с другими предметами, в том числе с самим воспринимающим. Эти отношения влияют на восприятие.

Девятый троп состоит в том, что наше восприятие зависит от того, насколько часто или редко мы встречаемся с предметом. Редко встречающиеся предметы вызывают восхищение, удивление, ужас. Часто встречающиеся воспринимаются равнодушно. Это, однако, ничего не говорит об их настоящем значении.

Десятый троп относится не к восприятию физического мира, а, скорее, к нравственной оценке человеческих дел. Рассмотрим это немного подробнее. Среди того, что принято людьми, можно выявить: поведение, обычаи, закон, мифы (в терминологии Секста «баснословные верования»), догматические положения. В каждом из них люди противоречат друг другу. Имеется в виду, что поведение разных людей различно, обычаи разных народов также различны. То же самое можно сказать про все остальное. Следуя скептической логике, мы из-за этого не можем ставить вопрос о правильном поведении, правильных обычаях, правильном законе и т. д. Здесь, как и в предыдущих случаях, требуется выбирать нечто истинное из многообразных представлений, что приводит к непреодолимым трудностям. Все усугубляется тем, что названные установления противоречат друг другу. Поведение часто не соответствует ни закону, ни обычаю, ни верованиям, ни догмам. Закон находится в противоречии с обычаем, верованиями, догмами и т. д. Поэтому мы лишены каких-либо твердых оснований для различения должного и не должного.

9. 1. 3. Скептическая трилемма

Рассмотрим теперь логическую структуру десяти тропов. Каждый из них, прежде всего, фиксирует разнообразие представлений. Чтобы достичь истинного понимания, нам важно выбрать одно, которое свидетельствовало бы о настоящем положении дел¹⁶¹. Но эта задача неразрешима. Попробуем сейчас развернуть в общем виде приводимый скептиками аргумент.

Для выбора одного представления из множества нужен какой-то критерий. Этот критерий можно либо принять без доказательства, либо доказать. Но если он принят без доказательства, ему нельзя доверять. Поэтому доказательство необходимо. Однако нужно быть уверенным, что доказательство правильное, т. е. необходим критерий правильности доказательства.

Сложившаяся ситуация допускает три исхода.

Первый состоит в том, что для оценки правильности будет использоваться тот же самый критерий, который мы исследуем. Но это и есть взаимодоказуемость, или порочный круг. Проводимое нами доказательство оценивается с помощью выбранного критерия, а правильность критерия обосновывается с помощью этого же доказательства.

Второй исход – «удаление в бесконечность»¹⁶². Оно возникнет, если мы всякий раз будем предлагать разные критерии и пытаться доказать их.

Третий исход состоит в принятии недостоверного предположения. Он означает, что процесс обоснования прерывается и какой-то критерий принимается без достаточного основания.

Описанная трилемма имеет достаточно общий характер. Ее применение не ограничивается десятью тропами. Она возникает всякий раз, когда мы пытаемся убедиться в достоверности наших знаний. Она блокирует возможность принять окончательное решение всякий раз, когда возникает разногласие. Если нам нужно предпочесть одно из нескольких возможных решений, то мы либо сделаем выбор без оснований, либо будем обосновывать

¹⁶¹ Скептики высказывают намерение показать несостоятельность всех догматических учений. Но их аргументация, по всей видимости, направлена чаще всего против стоиков. Вспомним, что именно они настаивали на строгом различении мнимых и истинных представлений. Причем именно истинные представления рассматривались как основа всякого знания.

¹⁶² В современной терминологии: «регресс в бесконечность».

выбранное решение им самим, либо будем вынуждены искать все новые обоснования, уходя в бесконечность.

Заметим, что, рассуждая таким образом, мы должны отказаться от всяких попыток найти первые причины и начала. Иными словами, мы должны отказаться от той задачи, которую Аристотель назвал главной задачей философии. Мы видели, что существует несколько догматических школ, развивающих несовместимые друг с другом доктрины. Обоснованный выбор одной из них, как выясняется, невозможен. В поиске окончательных решений о первых началах и причинах наш ум вынужден безвольно колебаться между разными, но вполне равноправными вариантами. Именно поэтому наилучшим оказывается воздержание от всяких суждений.

9. 1. 4. Скептическая критика силлогизма

Еще одним доводом в пользу воздержания для скептиков оказывается принципиальная невозможность каких-либо доказательств¹⁶³. Все дело в том, что правильное доказательство представляет собой получение заключения из заданных посылок. Для осуществления этой процедуры используются силлогизмы, которые, как мы знаем, подробно разрабатывались сначала Аристотелем, а затем стоиками. В результате было сформулировано несколько исходных схем, лежащих в основе всякого доказательств. Именно их скептики подвергают критическому разбору.

Прежде всего, они обращают внимание на недостоверность простого категорического силлогизма, который, как замечает Секст Эмпирик, предпочитают перипатетики. Рассмотрим пример такого силлогизма:

Всякий человек – живое существо.
Сократ – человек.
Следовательно, Сократ – живое существо.

Но как можем мы убедиться в истинности первой посылки? Сделать это можно только по индукции. Зная, что Сократ, Платон, Дион и т. д. – люди, мы путем наблюдения убеждаемся, что каждый из них также есть живое существо. Иными словами, суждение «Сократ – живое существо» установлено эмпирически и служит, наряду с множеством других аналогичных суждений, для доказательства общего суждения «всякий человек – живое существо». Поэтому приводимый здесь силлогизм содержит порочный круг.

Точно так же скептики отвергают и другие виды силлогизмов. И гипотетико-категорический, и разделительно-категорический силлогизмы содержат такой же порочный круг. Чтобы увидеть это, достаточно проанализировать, как мы можем обосновать их первую посылку.

Рассмотрим силлогизм:

Если стоит день, то светло.
Сейчас стоит день.
Следовательно, сейчас светло.

Импликацию, содержащуюся в первой посылке, мы можем подтвердить лишь наблюдением: всякий раз, когда стоит день, мы обнаруживаем, что светло. Поэтому суждение «сейчас светло» используется для обоснования гипотетического суждения «если стоит день, то светло».

¹⁶³ Тот факт, что всякое доказательство недостоверно, можно показать с помощью скептической трилеммы. Это уже было сделано в предшествующем параграфе. Приводимая ниже критика силлогизмов дополняет этот аргумент.

Посмотрим теперь на разделительно-категорический силлогизм:

Он в городе или в поле.

Он в поле.

Следовательно, он не в городе.

Основанием для заключения здесь является уверенность, что невозможно в одно и то же время находиться и в поле, и в городе. Но эта уверенность возникает также из наблюдений. Видя, что некто, будучи в поле, отсутствует в городе, мы и убеждаемся в правильности строгой дизъюнкции. Оказывается, что эта дизъюнкция обосновывается тем суждением, которое в силлогизме выводится из нее.

Мы разобрали далеко не все скептические возражения, выдвинутые в области логики. Но и тех, что рассмотрены, я полагаю, вполне достаточно, чтобы понять основания скепсиса. Приведенный анализ показывает, что у нас нет оснований полагаться на какие-либо доказательства. В конечном счете все наши суждения, в которых мы хоть что-либо пытаемся сказать о реальности (а не о собственных представлениях), оказываются чистым произволом. Ни одно такое суждение невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Поэтому самым разумным выходом представляется воздержание от каких-либо суждений. Скептики, впрочем, не ограничиваются критическим разбором логической части философии. Чтобы обосновать необходимость воздержания, они подвергают анализу и основные физические доктрины догматиков.

9.2. Скептическая критика физических воззрений

Дополнительным поводом для воздержания от суждений является для скептиков несостоятельность всех высказываний о природе вещей, которые содержатся в догматических доктринах. У Секста Эмпирика мы найдем обстоятельный анализ различных положений греческой науки. Мы ограничимся здесь рассмотрением важнейших физических понятий, раскрывая которые другие философы как раз и пытались проникнуть к началам сущего. Эти понятия во многом одни и те же у разных школ и направлений. Однако в их интерпретации существуют серьезные разногласия, что дает скептикам очередной повод усомниться в способности человека выразить с помощью этих понятий что-либо осмысленное.

9. 2. 1. Критика рассуждений о боге

Как мы помним, многие философы обращаются к мысли о некоей божественной сущности – как о последнем основании всего, как источнике бытия и разумного устройства Космоса. Именно эту мысль скептики подвергают серьезной критике. Разговор о Боге нацелен, прежде всего, против платоников, перипатетиков и стоиков, т. е. всех тех, кто полагал основой всего сущего разумное деятельное начало. Скептики, как всегда, обращают внимание на разноречивость в суждениях об этом начале. Одни полагают его телесным, другие – бестелесным. Одни считают, что оно где-то пребывает, другие уверены, что оно не находится ни в каком месте. Одни полагают, что оно существует в мире, другие думают – вне мира. В предыдущем разделе мы видели, что наличие разногласий делает поиск истины безнадежным. Мы никогда не найдем критерий, позволяющий выбрать правильное решение. Из всех этих разногласий следует, что Бог неочевиден и любое суждение о нем нуждается в доказательстве. Но доказательства, как мы уже убедились, не приводят ни к каким результатам. Секст Эмпирик повторяет здесь аргумент, близкий к развитым ранее. Если бы доказательство было очевидным, то и исследуемое суждение о Боге было очевидным. Коль скоро это не так, то и доказательство неочевидно и само нуждается в доказательстве.

Не ограничиваясь этим общим аргументом, скептики пытаются также показать, что имеющееся у нас понятие Бога порождает такую путаницу, которая исключает всякое

осмысленное суждение о нем. Так, о Боге говорят, что он благ и могуществен. Тогда уместно спросить, как он действует в мире, заботится ли он о нем? Есть три варианта ответа: не заботится вовсе, заботится обо всем в мире, заботится, но не обо всем, а лишь о некотором.

Первый вариант означает, что мы вообще ничего не можем знать о Боге. Он не участвует ни в чем, происходящем в мире, а потому мы даже не можем решить, существует он или нет. Впрочем, и это для нас безразлично, от ответа на вопрос о существовании Бога ничего в нашей жизни не изменится.

Второй вариант кажется явно неправильным. Если Бог благ и заботится обо всем, то в мире не должно быть зла. Но зло есть – по крайней мере, все догматики так считают.

Третий возможный ответ предполагает несколько возможностей. Если Бог заботится лишь о некоторых вещах в мире, то его пренебрежение другими можно объяснить тем, что он: (1) хочет заботиться о них, но не может; (2) может, но не хочет; (3) не может и не хочет. Но первый вариант означает, что есть причины, которые препятствуют его желанию, и эти причины сильнее его. Это противоречит понятию Бога. Второй вариант означает, что Бог завистлив. Но думать так о Боге нечестиво¹⁶⁴. Третий вариант означает, что он завистлив и слаб одновременно.

Из сказанного следует только одно: невозможно никакое достоверное суждение о Боге. Само понятие Бога влечет крайнюю неопределенность в суждениях о нем. Ясно, с другой стороны, что мы не можем уверенно и отрицать существование Бога. Это следует хотя бы из скептической критики логики. Невозможно опровергнуть утверждение «Бог существует», поскольку опровержение есть вид доказательства, а доказательства, как мы убедились, невозможны.

9. 2. 2. Критика основных физических понятий

Далее мы кратко разберем скептический анализ основных понятий, которые в греческой философии традиционно используются для исследования природы. Мы рассмотрим лишь некоторые из них – те, которые рассматривались в предшествующих главах.

Причинность. Скептики настаивают, что невозможно утверждать что-либо достоверное о причинной связи. Вот некоторые из их аргументов.

Во-первых, сказать о чем-то, что оно есть причина, можно лишь тогда, когда уже существует следствие. Нечто существующее, но не имеющее следствия, не является причиной. Поэтому причина не может существовать без следствия. Но, с другой стороны, причина должна существовать прежде следствия – ведь ясно, что произвести следствие можно лишь предшествуя ему.

Во-вторых, если существует причинная связь, то нечто, являющееся причиной, само должно иметь причину. Но тогда мы получаем бесконечный ряд причин. Поскольку бесконечность познать невозможно, то и причины познать невозможно.

Вспомним, что похожий аргумент привел Аристотеля к мысли о Божественном уме. В самом деле, можно избежать бесконечности с помощью понятия о первой причине. Но это означает некое знание о Боге, которое, как считают скептики, невозможно.

С другой стороны, существуют убедительные аргументы в пользу существования причин. Эти аргументы приводят эпикурейцы и стоики. Мы рассматривали эти аргументы, изучая концепции названных школ¹⁶⁵. Поскольку эти аргументы просто так не отбросишь, то у нас получаются равноценные доводы как «за», так и «против» существования причинности. При таком положении дел разумнее воздерживаться от суждений.

Тела. Мы ничего не можем сказать о свойствах и самом существовании тел. Убедиться в этом можно, рассмотрев общепринятое понятие о них. Говоря о телах, пользуются двумя

¹⁶⁴ Можно сказать, что это тоже противоречит понятию Бога, поскольку Бог благ, а зависть несовместима с благостью.

¹⁶⁵ См. разделы 7. 1 и 8. 2. 2 наст. изд.

определениями. Во-первых, телом называют то, что способно действовать и испытывать воздействие. Но это значит, что понятие тела определяется через понятие причины. Когда тело действует, оно является причиной чего-то. Когда оно испытывает воздействие, тогда с ним происходит нечто, что является следствием какой-то причины. Но коль скоро о причинах ничего знать нельзя, то и о телах ничего знать нельзя.

Существует, правда, другое определение. Тело есть нечто, имеющее три измерения (высоту, ширину и глубину) и способное сопротивляться. Это означает, что тело есть нечто ограниченное. Но это определение приводит нас к парадоксу. Парадоксальным оказывается понятие границы. По определению она отграничивает нечто одно от чего-то другого.

У нее две стороны, и всегда есть нечто по обе стороны границы. Граница тела отделяет его от другого тела. Но какому из них принадлежит граница? Граница тел есть некоторая поверхность. Если она вся принадлежит одному из этих тел, то тела сольются. Ведь обе стороны границы окажутся внутри одного из тел, и ничего не будет их разделять. Если же одна сторона принадлежит одному телу, а другая – другому, то эти стороны должны быть как-то разделены. Но тогда граница должна иметь толщину и будет уже не поверхностью, а телом.

Этот аргумент делает непостижимым и указанное выше свойство тела – способность сопротивляться. Сопротивление возникает тогда, когда одно тело соприкасается с другим. Но факт соприкосновения непонятен из-за парадокса границы.

Движение. Говоря о движении, скептики вспоминают, что о нем уже велись многочисленные споры. Со времен элеатов высказано немало доводов, доказывающих невозможность движения. Скептики, с одной стороны, приводят эти доводы. Движение представляется невысказанным хотя бы по той причине, что движущаяся вещь одновременно находится и не находится в одном и том же месте. Кроме того, скептики воспроизводят известный аргумент Аристотеля о необходимости двигателя. Нечто движется лишь тогда, когда его приводит в движение нечто иное. Поскольку же двигатель также должен быть приведен в движение, то получается регресс в бесконечность. Мысль о неподвижном Перводвигателе при этом не рассматривается, что вполне естественно после скептических рассуждений о Боге.

С другой стороны, существуют аргументы и в пользу движения. Мы обязаны допустить движение, поскольку ясно наблюдаем одну и ту же вещь сначала в одном месте, а потом в другом. Например, корабль некоторое время назад был виден далеко в море, а теперь стоит в гавани. Следовательно, он переместился из одного места в другое.

Поскольку у нас есть одинаково убедительные аргументы за и против движения, нам остается лишь воздерживаться от суждений на эту тему.

Место. В понятии о месте скептики тоже находят противоречие. Место, с одной стороны, существует тогда, когда существует находящееся в нем тело. Только присутствие этого тела и делает его местом. Но, с другой стороны, место должно

существовать прежде тела, поскольку тело не может оказаться в чем-то несуществующем.

Время. В рассуждении о времени и ранее находили множество парадоксов. Скептики обращают внимание лишь на некоторые из них. Во-первых, непонятно ограничено ли время, т. е. имеет ли оно начало и конец. Если оно имеет начало, то возникает вопрос: что было прежде? Получается, что было время, когда времени не было, что бессмысленно. То же самое можно сказать и о конце. Предположим теперь, что время не ограничено, т. е. не имеет ни начала, ни конца. При этом вспомним, что время состоит из трех частей: прошлого, настоящего и будущего. Настоящее – ограничено. Следовательно, неограничены прошлое и будущее. Однако возникает вопрос: существуют ли они? Если они не существуют, то существует только настоящее и время оказывается ограниченным. Но как мы можем сказать, что они существуют? Ведь прошлого уже нет, а будущего еще нет. Если прошлое и будущее существуют, то они – в настоящем, что нелепо.

Кроме того, непонятно, как измеряется время. Измерение всегда состоит в том, что некоторая часть измеряемого предмета выбирается в качестве меры. Откуда брать эту меру для времени: из прошлого, из настоящего или из будущего? Но если настоящее есть мера прошлого и будущего, то оно будет сразу и тем и другим, что невозможно. По той же причине не может быть мерой прошлое и будущее.

Рассмотрим, наконец, скептический анализ понятия *числа*. Здесь они находят

непреодолимую сложность при попытке соотнести само число с тем, что с его помощью исчисляется. Как, например, связано само число «три» и три лошади или три человека? Число, с одной стороны, не то же самое, что исчисляемое, иначе оно было бы лошадьми, людьми, быками. Тогда мы имели бы дело с белыми числами, бородатыми числами и т. п. Однако число не может существовать и как нечто отдельное от исчисляемого. Секст Эмпирик показывает это на примере единицы. Предположим, что она существует сама по себе. Тогда все делается одним через причастность ей. В таком случае, единица либо одна, либо их столько же, сколько причастных ей вещей. Допустим, она одна. Тогда возникает новая альтернатива. Каждое из причастных ей причастно либо всей, либо некоторой ее части. Но если причастно целой, то иметь эту единицу будет только один. Так, если на множество людей имеется только один плащ и этот плащ не делится на многих, то одетым окажется только один человек. Если же единица разделена на части, то она уже не будет единицей, поскольку часть числа всегда отлична от самого числа. Двойка есть часть десяти, но не десять.

Предположим теперь, что единиц много. Но каждая из них одна. Чтобы быть одной, она должна быть причастна какой-то единице. В таком случае мы получаем регресс в бесконечность.

Ясно, что рассуждение, проведенное для единицы, можно повторить для любого числа¹⁶⁶.

Итак, все основные понятия, с помощью которых догматики стремятся исследовать мир, бессмысленны. О каждом из них можно высказывать равно доказуемые, но взаимоисключающие суждения. Поэтому лучше воздерживаться от всяких суждений вообще.

В конце концов, скептические исследования в области физики представляются избыточными. Достаточным основанием для воздержания была критика логики. Однако интересен сам взгляд скептиков на те основания, которые были приняты для античной науки. Они показывают глубокую проблематичность этих оснований.

9.3. Скептическая этика

Подход скептиков к этике в известной мере парадоксален. С одной стороны, они и здесь проводят критический анализ основных понятий, стремясь показать бессмысленность этических воззрений догматиков. Но, с другой стороны, они пытаются развить собственную этику, которая во многом оказывается близка к этике их оппонентов.

Критика сосредоточивается вокруг понятия блага, лежащего в основании догматической этики. Но по поводу блага у догматиков, как и во всем остальном, нет согласия. Разбирая разные теории, мы едва ли сможем решить, какое благо нам следует выбирать. Коль скоро разные люди принимают за благо разное, легче всего предположить, что все эти блага кажущиеся. Возможные возражения со стороны догматиков, что существует некоторое благо по природе, скептики отвергают, пользуясь своим обычным приемом. Если есть благо по природе, оно либо очевидно, либо неочевидно. Первое явно неверно, поскольку в случае очевидности не было бы таких разногласий. Следовательно, благо по природе неочевидно. Но в таком случае оно должно быть показано путем рассуждений. Однако каждая школа предъясвляет свои рассуждения, а выбрать более достоверное мы не в состоянии – об этом мы уже говорили, разбирая логику.

Так скептики приходят к мысли, что не следует искать блага по природе. Это замечание открывает им путь к собственному нравственному идеалу. Те, кто допускает, что существует благо и зло по природе, говорят они, будут несчастны. Несчастье есть следствие тревоги. Если принять, что существует нечто благое по природе, то следует озаботиться его достижением. Также, признавая нечто по природе злым, следует его избегать. Поэтому человек, решивший,

¹⁶⁶ Скептическая критика понятия числа очень близка критике идей, которую мы видели в диалоге «Парменид», а затем у Аристотеля. Позже близкие аргументы развивал Северин Боэций, обсуждая вопрос о существовании общих понятий (универсалий).

что существует нечто по природе благое и злое, должен всю жизнь к чему-то стремиться и чего-то бояться. Иными словами, он проведет свою жизнь в тревогах. Единственный способ избежать такой участи – воздерживаться от суждений о добре и зле, т. е. делать то, что рекомендуют скептики. Нельзя сказать, что таким способом мы вовсе избавимся от всяких желаний и страхов. Каждый человек всегда будет испытывать приятные и неприятные ощущения, а потому каждому что-то будет казаться благом, что-то – злом. Никакой скепсис не избавит человека от мук голода и не побудит отказаться от еды. Однако скепсис избавляет человека от мнимых стремлений, созданных извращенной мыслью. Таким образом, скептик сводит свои тревоги к минимуму. И это, по-видимому, лучшее, чего может достичь человек.

9.4. Сила и слабость скептической аргументации

Попробуем теперь подвести общий итог, касающийся значения скептицизма для античной философии, а возможно, и для всей философии в целом. Я уже обращал внимание на то, что скептический анализ ставит под вопрос главную задачу философии, сформулированную в свое время Аристотелем, – поиск первых причин и начал. Кажется, что эта задача не имеет решения, по крайней мере на тех путях, по которым шли перипатетики, стоики и эпикурейцы. Все они полагали, что первые начала могут быть постигнуты разумом и стремились к ясному и точно сформулированному знанию. Опираясь на них, мы сможем достичь ясного знания всего сущего. Ясность подразумевает обоснованность. Исходя из первых начал как из безусловно истинных посылок может быть доказано любое знание.

Именно эту возможность отрицает скепсис. Мы не можем достичь первых начал, поскольку на пути к ним непременно столкнемся с одним из трех равно нежелательных исходов: взаимодоказуемость (или порочный круг), регресс в бесконечность, произвольное бездоказательное принятие неких догм.

Однако скептическая философия делает невозможным не только учения догматиков. Она делает невозможным также и самое себя. Это видно, например, из требования воздержания, которое скептики предъявляют ко всем человеческим суждениям. Если требуется воздержание от любого суждения, то почему не следует воздержаться и от тех доводов, которые приводят сами скептики? Но если мы будем воздерживаться от этих доводов, то на чем тогда основано требование воздержания? Это внутреннее противоречие обнаруживается в каждом из приводимых скептиками аргументов. Каждый из них представляет собой некоторое доказательство. Но сколько раз скептики повторяют, что доказательства не заслуживают доверия! В ходе этих доказательств они постоянно пользуются силлогизмами. При этом, однако, сами настаивают, что силлогизмы недостоверны.

Получается, что скептицизм опровергается еще легче, чем догматизм. Его опровержение оказывается словно зеркальным отражением тех аргументов, которыми пользуются сами скептики. Догматик, пытающийся найти окончательное обоснование своих положений, будет либо принимать нечто произвольно, либо идти в бесконечность, либо пользоваться для доказательства тем, что требуется доказать. Скептик же вынужден, опровергая некоторые положения, пользоваться тем, что опровергает. Этого обвинения скептику не удастся избежать, даже если он скажет, что ничего не опровергает, но лишь предлагает воздерживаться. Пользуясь его же приемами, его можно уличить в том, что он либо предлагает это без всяких обоснований, либо обосновывает свое предложение теми суждениями, от которых предлагает воздерживаться.

Такое возражение скептикам хорошо известно. Секст Эмпирик упоминает о нем и пытается найти достойный ответ. Суть его в том, что скептики и не настаивают на достоверности своих аргументов. Они считают их лишь вероятными. Это значит, что все положения, которые скептики предлагают принять, следует признавать лишь временно, до тех пор пока они нужны для достижения поставленной цели. Цель же, как мы видели, состоит в воздержании от суждений, а через него – в невозмутимости, т. е. состоянии души, при котором человек испытывает минимум тревог. Аргументы, таким образом, оказываются своего рода лекарственным средством. Они нужны лишь до тех пор, пока человек болен, а после выздоровления от них можно отказаться.

Опыт скептической философии, таким образом, подсказывает нам важный вывод, касающийся научной методологии. Невозможно создать доктрину (теорию, систему знания), опирающуюся на истинные основания и развивающую истинное и безупречно обоснованное знание. Те положение, которые мы принимаем, всегда условны. Они носят характер допущений, гипотез, принимаемых при определенных обстоятельствах. Всегда нужно быть готовым к тому, что от них придется отказаться. Именно поэтому все наше знание является только вероятным.

Но извлекая из скепсиса этот важный урок, мы должны сделать ряд важных оговорок.

Мы только что видели, что абсолютный скепсис опровергает сам себя и тот ответ, который предлагает Секст Эмпирик, едва ли можно считать удовлетворительным. Дело здесь, прежде всего, в том, что даже вероятные, гипотетические суждения должны приниматься как некоторое знание, а не как бесосновательные произвольные заявления. Не имея безусловного обоснования, мы все же принимаем некоторое условное обоснование и придерживаемся его до тех пор, пока что-либо не заставит от него отказаться. В скептической философии это «что-либо» есть состояние невозмутимости, делающее дальнейшее рассуждение ненужным. Есть, однако, серьезные основания сомневаться, что такой критерий отказа от принятых оснований является самым лучшим. Здесь можно опять использовать скептический прием и спросить о том, на каком основании невозмутимость признана желанной целью. Если даже мы согласимся, то возникает вопрос, на каком основании человек узнает, что он достиг этого состояния.

Кроме того, мы можем представить еще одно возражение от имени некоторых школ, например стоиков или перипатетиков. Мы видели, что и те и другие полагали сущность человека в разумности. Даже если в высшей точке своей жизни человек и достигает апатии, атараксии или какого-либо еще желанного состояния, он не перестает при этом мыслить. Перестать мыслить значит перестать быть человеком и потерять способность к разумной оценке собственного состояния. Но именно это и предлагают скептики. Чтобы избежать тревог, они намерены перестать мыслить и только заботиться об удовлетворении своих телесных потребностей. Самым невозмутимым окажется тогда животное, в котором никакие суждения не порождают беспокойства, поскольку оно вообще не в состоянии судить.

Контрольные вопросы к главе 9

1. Можно ли сказать, что этические установки скептиков противоположны установкам Сократа? Обратите внимание на их отношение к обычаю.
2. Сформулируйте скептическую трилемму в применении к какому-либо из тропов.
3. Сформулируйте скептическую трилемму в общем виде.
4. Почему скептическая трилемма делает сомнительным предприятие по познанию первых причин и начал?
5. Сформулируйте скептические аргументы, касающиеся понятия о Боге.
6. Сформулируйте скептические аргументы, касающиеся понятия причинности, движения, места, времени.
7. Каким образом, по мнению скептиков, воздержание от суждения ведет к невозмутимости?
8. Сформулируйте основные антискептические аргументы.

Глава 10 Философия платоновской школы

Изучив основные идеи наиболее влиятельных эллинистических школ, мы вновь возвращаемся к философии Платона. Этот великий мыслитель также основал школу, не менее (а возможно, и более) значительную и многочисленную, чем эти три. Она получила название *Академия*, от которого, как легко заключить, возникло наименование солидных научных

учреждений Нового времени¹⁶⁷. Поражает воображение продолжительность существования платоновской Академии. Временем ее основания можно считать начало 380-х годов до н. э. Ее конец следует датировать 529 г. н. э. Именно в этом году она была ликвидирована указом византийского императора Юстиниана.

Впрочем, история платоновской школы отнюдь не сводится к истории Академии. Приверженцы философии Платона были и вне Афин, создавая различные центры, где изучались и разрабатывались его концепции. Особого упоминания заслуживает Александрийская школа, из которой, в частности, вышел Плотин, почитаемый как основатель *неоплатонизма*. Об этом движении у нас еще будет разговор.

В мои задачи не входит рассказ обо всей истории платоновской школы. Я бы хотел выявить лишь ряд основных проблем, возникших при изучении платоновского наследия и описать попытки их решения. Иными словами, речь пойдет о некотором мейнстриме, приведшем в конечном счете к философии Плотина и неоплатоническим учениям.

Я не буду поэтому говорить обо всех мыслителях, известных как последователи Платона. Нашей задачей будет, отталкиваясь от текстов самого Платона, рассмотреть следствия его рассуждений и связанные с ними трудности. Трудности эти, нужно заметить, двоякого рода. С одной стороны, существует много неясностей, оставленных Платоном и потребовавших от его наследников значительных усилий для их прояснения. С другой стороны, существует критика платоновских взглядов, исходящая, прежде всего, от Аристотеля. Те, кого следует называть платониками, не могли обойти ее вниманием. Более того, как мы увидим, определенные мысли, развитые Аристотелем, были освоены в платоновской школе. Возможно, начало этому освоению положил еще сам Платон.

10.1. Скепсис в академии

Однако прежде обсуждения мейнстрима я хотел бы упомянуть об одном эпизоде в истории Академии, который выглядит, пожалуй, весьма неожиданно на фоне основных усилий последователей Платона. Ясно, что за столь длительное время школа не могла избежать воздействия со стороны других философских движений, существовавших рядом с ней. Я только что упомянул о влиянии Аристотеля. Бесспорно влияние пифагорейцев, хотя здесь нужно говорить не просто о влиянии, а о практическом слиянии двух школ. Это будет предметом нашего основного изучения. Сейчас же я хочу обратить внимание на эпизод, вызванный отношениями академиков со стоиками и, возможно, скептиками. Этот эпизод связан с именем Аркесилая, который приблизительно в 265 г. до н. э. стал главой Академии. Он был учеником Полемона, который возглавлял Академию несколько ранее¹⁶⁸. Его учеником был также Зенон Китийский. Этот последний, как мы знаем, стал основателем стоической школы. Так получилось, что два ученика Полемона вели между собой постоянные споры. Дискуссию Зенона с Аркесилаем можно в известной мере принимать как столкновение Портика (стоической школы) с Академией¹⁶⁹. Однако это столкновение привело к серьезному изменению самой Академии, учение которой, благодаря Аркесилаю, стало иметь мало общего с философией самого Платона. Таково, во всяком случае, мнение Нумения¹⁷⁰, который пишет,

¹⁶⁷ Название происходит от места в пригороде Афин, где Платон собирался со своими учениками. Это был публичный парк, в котором находилось святилище чтимого в Афинах героя Академа. В 387 г. до н. э. Платон приобрел здесь имение, где также проходили ученые занятия его единомышленников.

¹⁶⁸ Полемон – третий после Платона схолярх Академии. Возглавлял Академию с 314 по 276 г до н. э. Первым был племянник Платона Спевсипп, ставший во главе школы сразу после смерти Платона в 347 г. до н. э. Вторым – Ксенократ, сменивший Спевсиппа после его смерти в 339 г. до н. э.

¹⁶⁹ Описание этой дискуссии см. в трактате Нумения «О неверности Академии Платону» (*Нумений*).

¹⁷⁰ Нумений из Апамеи – известный философ-платоник II в. н. э.

что Аркесилай был академиком только по имени, а в действительности пирронистом. В самом деле, пытаясь противостоять догматизму стоиков, он развил аргументацию, практически совпадавшую со скептической. Основным предметом его критики была стоическая концепция познающего впечатления. Опровергая ее, он показывал, что одна и та же вещь может вызывать различные и даже противоречащие друг другу впечатления. В конечном счете он пришел к тому, что о любой вещи можно высказать два противоположных суждения. Из этого он делал вывод о необходимости воздержания от суждений.

Такую близость главы Академии скептикам можно объяснить не только намерением противостоять стоическому догматизму, но и прямым влиянием Пиррона. Однако ведь и в самой платонической традиции есть заметный скептический компонент. Он содержится в сократическом диалоге и вытекающем из него диалектическом методе. Суть его, напомним, в том, чтобы делать все возможные выводы из высказанных предположений и приходиться таким образом к их опровержению. Собственно именно этим и занимаются скептики. Возможно, стратегия Аркесилая есть лишь доведенная до предела сократическая диалектика. Немаловажно еще и то, что чувственное познание, на котором основываются стоики, по мысли платоников и в самом деле, не заслуживает доверия.

Впрочем, скепсис недолго доминировал в Академии. После Аркесилая его поддерживали еще несколько схолархов, в частности, Карнеад и Филон. После них платоновская школа скорее тяготеет к догматизму, а некоторые из ее представителей даже с гордостью называют себя догматиками. Возглавивший Академию после Филона Антиох

Аскалонский¹⁷¹ часто характеризуется как реставратор догматизма. Интересно, что его взгляды поразительно близки к стоическим¹⁷².

10.2. Проблемы платоновско-пифагорейской традиции

Теперь же мы перейдем к изучению основного направления платоновской школы. Для его понимания необходимо, прежде всего, заметить два обстоятельства. Во-первых, в центре внимания философов платоновской школы почти постоянно находится диалог «Тимей». Он выступает как своего рода итог платоновской философии. Остальные диалоги, конечно же, тоже изучаются, но они часто используются для прояснения и комментирования «Тимея». Во-вторых, существует глубокое родство между платоновской и пифагорейской философией. Можно сказать, что это вообще одна философская традиция. В самом «Тимее» это проявляется с очевидностью.

Поэтому имеет смысл начать разговор о платоновской школе с краткого сопоставления космологии из «Тимея» с пифагорейским учением.

Пифагорейцы, как мы знаем, полагали два начала всего сущего: предел и беспредельное. Эти два начала соединяются в каждой вещи. Благодаря пределу она получает определенность, форму, относительную устойчивость. Беспредельное же обуславливает ее изменчивость и делимость. Однако эти два начала не могут соединиться сами по себе. Требуется нечто промежуточное, скрепляющее их и имеющее черты того и другого. Этой скрепой выступает число и отношение чисел. В числе также присутствуют оба начала. С одной стороны, каждое число определено, едино, ясно постижимо.

Но с другой стороны, оно делимо и обладает способностью к беспредельному росту.

Получается, что предел присутствует в вещи опосредованно, через число. Именно числа и их отношения задают определенность каждой вещи. Она оказывается именно этой вещью (например человеком, животным, домом) благодаря определяющей ее числовой пропорции. В таком случае различия чисел задают различия видов вещей. Это, между прочим, наталкивает на мысль, что идеи и числа либо тесно связаны, либо вообще одно и то же.

¹⁷¹ Это произошло в 80-х гг. до н. э.

¹⁷² Об этом наиболее подробно написал Джон Диллон в книге: [Диллон 2002].

В пифагорейской философии можно, следовательно, выделить несколько уровней сущего: предел – числа и их отношения – телесные вещи – беспредельное. Вырисовывается своего рода иерархическая структура. Заметим, что созданием именно таких структур и занята мысль платоников и пифагорейцев.

Нетрудно видеть, что в «Тимее» также развернута многоуровневая система сущего: Первообраз – Демиург – Душа Космоса – Тело Космоса – Восприемница. Можно ли сопоставить эти две структуры? Ясно, что Восприемница вполне точно соответствует пифагорейскому беспредельному. Вспомним, что этот образ присутствует также и в платоновском диалоге «Парменид», в котором есть попытка представить множество, лишенное единства. В обоих случаях представление создается путем «незаконного умозаключения». В «Пармениде» – путем последовательного отрицания всякого единства, а в «Тимее» – всякой формы. И то и другое можно также понимать как отрицание предела.

По-видимому, Первообраз можно сопоставить пределу. Он и в самом деле есть первый источник всякой определенности, от которого исходит всякий вид, всякая форма. Он также присутствует во всем существующем, поскольку оно имеет хоть какую-то форму (т. е., соответственно, единство и предел). Но с другой стороны, он ни с какой оформленной вещью не соприкасается непосредственно. Он – лишь высший образец, на который взирает Демиург, выступающий посредником между ним и всем остальным сущим.

Итак, мы видим близость (если не совпадение) высшего и низшего уровней двух систем, а также во многом сходные отношения между ними и промежуточными уровнями. Прямых аналогий как будто больше нет. Однако в развернутой в «Тимее» системе сущего также присутствует число. Демиург создает Душу, пользуясь числовыми пропорциями. Он создает стихии, упорядочивая Восприемницу при помощи геометрических структур, а в конечном счете также при помощи чисел. Расстояния между сферами соответствуют гармоническим отношениям, а их движение задает исчисление времени. Таким образом, числа служат основой устройства Космоса.

В главе о Платоне мы уже видели, что представленная в «Тимее» конструкция представляет собой конкретизацию исходной пифагорейской схемы. Ясно, что эта конкретизация обогащена собственными размышлениями Платона. Однако нельзя не признать, что представленное в итоге построение порождает довольно много вопросов. Попробуем сформулировать эти вопросы и рассмотреть попытки ответить на них¹⁷³.

10.3. Вопрос о возникновении космоса

Первый вопрос, возникший, возможно, не без влияния Аристотеля, относится к самой мысли о создании Космоса. Правда ли, что Космос возник в известный момент времени, как это описано в «Тимее»? Аристотель, как мы знаем, отрицает такую возможность. Большинство платоников также полагали, что Космос существовал и будет существовать всегда. Как же тогда понять рассказ о его возникновении? В отличие от Аристотеля, который мог бы сказать, что Платон заблуждается, философам Академии нужно было найти некоторое истолкование платоновского текста. И они нашли его. Уже племянник Платона Спевсипп, а затем Ксенократ утверждают, что Платон вовсе не считал Космос возникшим. Его рассказ – это лишь способ доходчиво объяснить, как устроено все сущее. Созерцать это устройство, как нечто целое и существующее вечно, трудно. Такое созерцание доступно лишь после долгой философской работы. Чтобы добиться первоначального понимания, лучше представить Космос как бы возникающим. Описывая процедуру создания, рассказчик в действительности рассматривает отношения между разными уровнями сущего, подводя слушателя к созерцанию целого. Подобным образом действует геометр. Он, рассказывая о свойствах геометрических фигур, создает чертеж у нас на глазах. Мы словно наблюдаем появление этих фигур и, тем самым, лучше понимаем, как они устроены. Никто, однако, не думает, будто они и в самом деле создаются геометром. Все отлично понимают, что речь идет о вечно существующем.

¹⁷³ Формулируя эти вопросы, я опираюсь на еще одно исследование Джона Диллона: [Диллон 2005].

Такое истолкование принимали и поздние платоники. Впрочем, не все. Иную точку зрения имеет, например, Плутарх¹⁷⁴. Он придерживается более буквального прочтения «Тимея» и считает Космос (его душу и тело) действительно сотворенными. Такой взгляд он связывает с рассуждением о природе времени. Главный тезис Плутарха в том, что далеко не всякое движение происходит во времени. Время устроено сообразно числу и в нем совершается упорядоченное движение. Есть, однако, движение неупорядоченное, присущее беспредельному. Именно такое движение предшествует появлению Космоса. Беспредельное, чуждое меры и числа движение было прежде Космоса и прежде времени. Платон прямо пишет о том, что время возникло вместе с Космосом, тогда как нечто, лишённое всякой гармонии и предела, было ранее, пребывая в постоянном неупорядоченном движении. Оно было прекращено действием Демиурга, который положил ему предел и упорядочил сообразно числу. Основной мотивацией для Плутарха является, по-видимому, не столько желание сохранить верность платоновскому тексту, сколько намерение противопоставить два состояния сущего: космическое и «акосмическое», устроенное и совершенно хаотическое. Этот взгляд у Плутарха тесно связан с пониманием природы души, о котором мы поговорим позже.

10.4. Вопрос об идеях

Платоновские диалоги оставляют много неясностей по поводу одной из главных платоновских тем – об идеях. Прежде всего, не вполне понятно, что это такое. С одной стороны, каждая вещь определяется какой-то одной идеей, составляющей ее сущность. С другой, Платон вводит в оборот самые разные идеи, определяющие едва ли не каждое познаваемое качество и отношение. Так красивая ваза сообразна и идее вазы, и идее красоты. Всякая вещь должна быть причастна идее тождества, поскольку есть нечто тождественное себе, опознаваемое всякий раз как одно и то же. Однако всякая вещь должна быть также причастна идее различия, поскольку отличается от других вещей. Вообще не вполне ясно, всякое ли общее понятие предполагает некоторую идею. Есть ли, например, идеи отдельных частей – ноги, уха, крыши дома? Если да, то как они соотносятся с идеей целого?

Непонятно, кроме того, как вещь соотносится со своей идеей. Сложности, возникающие при попытке понять это отношение, как мы знаем, описал сам Платон, а позднее – Аристотель⁹.

Определенные трудности вызывает вопрос о высшей идее, соотносимой с пифагорейским пределом, которая получила довольно много характеристик, не всегда сочетаемых одна с другой. Во-первых, она представляется как Единое или даже Единица. Будучи началом числового ряда, она – коль скоро «все есть число» – порождает вообще всё. Но в «Государстве» Платон говорит об идее Блага, которая господствует в мире идей и пребывает даже превыше бытия. В «Тимее» же на вершине всего оказывается Первообраз, который на этот раз все же полагается бытием. При этом не вполне ясно, можно ли считать Первообраз идеей.

Сопоставление с пифагорейской философией дает основания отождествить идеи с числами. По этому пути пошел Спевсипп¹⁷⁵, рассчитывая, по-видимому, избавиться от трудностей, связанных с идеями. Такой ход дал ему возможность упорядочить отношения в мире умопостигаемого, представив его как нисходящий порядок числовых и геометрических структур. Спевсипп, следуя пифагорейской традиции, исходит из противоположности двух начал. Он описывает их как Единое и многое. Первое есть начало всякого единства и, соответственно, бытия и блага. Второе – беспредельная множественность – вполне сопоставимо с беспредельным у пифагорейцев и Восприемницей из «Тимея». Спевсипп прежде всего видит в нем противоположность Единому, выступающему одновременно как его необходимое дополнение. Только сочетание Единого и многого может произвести нечто существующее.

Первыми из рожденных от двух названных начал Спевсипп полагает числа, точнее первые

¹⁷⁴ Плутарх из Херонеи – известный философ-платоник II в. н. э. Известен также как историограф, составитель жизнеописаний выдающихся людей.

¹⁷⁵ ю. Попытку реконструировать теорию Спевсиппа можно найти в упомянутой ранее работе [Диллон 2005].

десять чисел (включая, собственно, единицу, которую далеко не все признавали числом). Из всего существующего они ближе всего к Единому и занимают высший уровень бытия. Им отводится роль высших идей, сообразно которым организовано все остальное сущее.

Порождение последующих уровней бытия происходит по той же схеме. Каждое из чисел, выступая теперь как некоторое единство, ограничивает многое. Подобно тому как Единое вместе с многим производят числа, сами числа вместе с многим производят геометрические фигуры и объемные тела. Эти последние также выступают как организующие начала. Упорядочивая в свою очередь многое, они создают телесных живых существ. Последним уровнем бытия, по Спевсиппу, являются неживые телесные предметы¹⁷⁶.

Место идей, таким образом, занимают у Спевсиппа числа и геометрические фигуры, которые, с одной стороны, порождены ограничивающим воздействием Единого на неопределенное множество, а с другой стороны, сами действуют как ограничивающие, определяющие начала. Это, однако, влечет много иных неясностей. Непонятно, во-первых, как происходит порождение низших уровней сущего. Как могут геометрические фигуры быть формами или образцами телесных живых существ? Еще менее понятно возникновение неживых тел.

Еще одну проблему составляют этические понятия. На каком уровне бытия находятся, например, справедливость, мужество или иные добродетели? Можно ли прямо соотнести их с числами или геометрическими фигурами? Некоторые основания для такого соотнесения существуют. Вспомним, например, определение добродетели у Аристотеля. Оно явно тяготеет к числовым построениям, поскольку основывается на понятии о недостатке, избытке и середине¹⁷⁷. Главная добродетель – справедливость – определяется при этом как «некое равенство», т. е. строгая уравновешенность всех душевных качеств, не допускающая избытка или недостатка в чем-либо. Не исключено, что в этих своих рассуждениях Аристотель использовал пифагорейские и платоновские идеи. У платоников также встречаются попытки описывать добродетели в терминах равенства, меры, пропорциональности. Но все же это остается лишь метафорами. Едва ли можно буквально и точно выражать этические понятия посредством чисел.

В дальнейшем в традиции платоновской школы идеи и числа отождествлялись часто, но не всегда. Характерно определение идеи как образца, или «парадигмальной причины»¹⁷⁸. Приведем характерные высказывания философов платоновской школы.

Идеи, или формы всего, – просты и вечны, однако не суть тела; из них бог выбрал образцы вещей, которые есть и будут; нельзя усматривать в этих образцах нечто большее, нежели отдельные образцы для отдельных видов, в силу чего формы и очертания всего возникающего оказываются отпечатками, словно на воске, этих образцов¹⁷⁹.

Поскольку для существующего от природы единичного и чувственно воспринимаемого идеи суть определенные образцы, они же должны быть знаниями и определениями этого: за всеми людьми мыслится один человек, за всеми конями – один конь и вообще за всеми живыми существами – нерожденное и негибнущее живое существо. Как одна печать может давать множество отпечатков, так от одного человека возникает тысяча изображений¹⁸⁰.

¹⁷⁶ и. Я следую здесь реконструкции Дж. Диллона, сделанной на основании сохранившихся свидетельств ([Диллон 2005]). Собственных текстов Спевсиппа не сохранилось.

¹⁷⁷ См. раздел 6.4. з наст. изд.

¹⁷⁸ От греч. *paradeigma* – образец.

¹⁷⁹ Апулей. Платон и его учение. Цит. по: [Учебники, 41–42].

¹⁸⁰ Алкиной. Учебник платоновской философии. XII. i. Цит. по: [Учебники, 79]. Оба цитированных автора –

Оба свидетельства вполне соответствуют традиционным взглядам на философию самого Платона. Впрочем, в них есть две важные детали. В первом – это упоминание о боге, который использует идеи в качестве образцов. Тут явно идет речь об отношениях между Первообразом и Демиургом в «Тимее». Это тему мы обсудим подробнее в следующих параграфах. Во втором отрывке мы обнаруживаем, что идеи служат образцами отнюдь не для всех, а только для «существующих по природе» вещей. Смысл этого выражения истолкован в той же книге, которую я сейчас цитировал. Там поясняется, что не может быть идеи: (1) для созданного искусственно, «например щита или лиры»; (2) для того, что нарушает естественный порядок вещей, например для болезни; (3) для единичной вещи, «например для Сократа и Платона»; (4) «для ничтожного, например для сора или грязи»; (5) «для относительного, например большего или меньшего»¹⁸¹.

Это ограничение, по-видимому, призвано внести некоторый порядок в мир идей. Заметим, что оно находится в противоречии с некоторыми рассуждениями Платона. В книге X «Государства» он, например, обсуждает идею кровати, т. е. искусственно созданной вещи. Кроме того, сам способ введения этих ограничений выглядит весьма догматическим.

Заметим, что ограничение идей тем, что существует по природе, восходит к Ксенократу. Он определяет идею как «парадигмальную причину всего того, что создается в согласии с природой»¹⁸². Тот факт, что идея не просто образец (парадигма), а парадигмальная причина, указывает на участие идей в процессах возникновения вещей. Это, как мы знаем, один самых трудных для платоновской философии вопросов. Все ответы на него так или иначе связаны с диалогом «Тимей». Так мы приходим к другой задаче, стоящей перед платониками: прояснить смысл тех полумифических образов, которые представлены в диалоге, и объяснить какое отношение они имеют к идеям.

10.5. Первообраз и демиург

Здесь мы вновь возвращаемся к разговору о Первообразе. В платоновской школе он стал предметом множества интерпретаций, не всегда согласующихся друг с другом. Исходное его понимание – вечный образец для возникающего во времени Космоса. Если воспользоваться выражением Ксенократа, то его можно назвать «первой парадигмальной причиной». Коль скоро Космос содержит в себе все телесное, то его образец содержит в себе все виды. Опосредованно он оказывается образцом вообще для всего, что есть в Космосе. Иными словами, он включает в себя все идеи. У Платона, правда, говорится лишь об идеях живых существ¹⁸³.

Кроме того, Первообраз есть источник всякого единства. Обсуждая философию Платона, мы уже выяснили, что причина определенности, оформленности есть также и причина единства. То, что сообщает форму, т. е. некоторый определенный вид, одновременно сообщает и единство, поскольку собирает вместе, организует в целое. Поэтому Первообраз может быть охарактеризован как предел и как Единое. В этом качестве он противостоит беспредельной множественности. Этот ход мысли мы только что отметили у Спевсиппа. По-видимому, его следует считать общим для всей платонической и пифагорейской традиции.

Отметим один интересный аспект этого рассуждения. Некоторые платоники, в частности Спевсипп, считали, что Первообраз нельзя назвать Благом. Один аргумент Спевсиппа состоит в том, что Единое есть причина блага. Все, что получает от него единство и определенность,

философы-платоники II в. н. э.

¹⁸¹ Алкиной. Учебник платоновской философии. IX. 2. Цит. по: [Учебники, 76].

¹⁸² См.: [Диллон 2005, иб].

¹⁸³ См. Тимей. 30 с, а также раздел 5. 7 наст. изд.

становится благим. Но производящая причина не тождественна тому, что она производит. Желудь не тождественен дубу. Также и Единое не тождественно Благу. Спевсипп приводит и другой (возможно, более убедительный) довод. Он указывает, что, признав Единое Благом, мы должны были бы признать Многое (т. е. беспредельное или Восприемницу) злом. Это, однако, совершенно недопустимо. Единое и многое с необходимостью дополняют друг друга при создании всего существующего. Было бы странно признать, что благо нуждается в зле для произведения всякого бытия. Зло, по мысли Спевсиппа, существует в физическом мире. Оно противостоит благу, которое исходит от Души. Впрочем, эта точка зрения, возможно, не стала распространенной. Другие платоники все же называют первое начало именно Благом, следуя в этом самому Платону. Так, Нумений – поздний платоник, живший уже во II в. н. э., – противопоставлял Первообраз и Демиурга. Он обращает внимание, что Платон называет Демиурга благим. Следовательно, он не есть само Благо, а получает свою благость от высшего начала, которое есть Благо само по себе, или идея блага¹⁸⁴.

Дальнейшее рассмотрение первых начал в платоновской школе, с одной стороны, вовлекает откровенно мифологические образы, а с другой – направлено на понятийное уточнение структуры сущего. Ксенократ, например, называет его Зевсом. Многое (или Восприемницу) он полагает при этом Реей, обращая внимание на ее изменчивость (текучесть). Рождение всего сущего есть результат их совокупления. В других платонических текстах Первообраз именуется Богом. У Нумения он называется первым богом (Демиург обозначен как второй бог, Душа – как третий).

Однако Ксенократ, возможно под влиянием Аристотеля, делает еще один важный ход. Он называет высшее начало Умом. В самом деле, именно Божественный Ум есть высшее единство, имплицитно включающее все множество форм, или идей. Сами идеи в таком случае могут быть охарактеризованы как мысли Бога. Этот поворот в рассмотрении первого начала был воспринят многими в платоновской школе. Именно Умом полагают его и Алкиной, автор цитированного выше «Учебника платоновской философии», и Нумений из Апамеи. Впрочем, эти два автора развивают разные теории высших начал.

Алкиной сосредоточивает внимание именно на Демиурге. Он предстает как высший Ум, отец и причина всего. О Первообразе в его тексте вообще нет речи. Там описываются отношения между высшим Умом и идеями. Идеи, с одной стороны, являются образцами и мерами для всего телесного. Они упорядочивают материю, т. е. являют собой предел, ограничивающий беспредельное. В этом смысле идеи и составляют Первообраз. С другой стороны, они суть мысли Бога, т. е. Высшего Ума. Однако это не отдельные мысли, порознь присутствующие в Уме. Они пребывают в единстве, составляя содержание Ума, который един, неделим и самодостаточен. Здесь Алкиной повторяет Аристотеля, говоря, что Ум мыслит сам себя. Если пользоваться образами из «Тимея», то получается, что Первообраз и Демиург – это одно и то же. Точнее, они образуют нераздельное и непостижимое единство.

Божественный Ум в описании Алкиноя оказывается неизмеримо выше всего существующего. Он как бы замкнут на себя – содержит в себе все и мыслит себя, а потому недоступен ни для кого. Как выражается Алкиной, «он не движется и не движет»¹⁸⁵. Вообще при описании этого высшего начала он в конечном счете приходит к невозможности найти какие-либо положительные определения. Скорее, о высшем Уме можно сказать, чем он не является. Он не благо, не зло и не безразличное, не качество и не бескачественное, не часть и не целое, имеющее части. «Он ничему не тождественен и ни от чего не отличен, ибо у него нет такого свойства, которое могло бы отделять его от чего-либо»¹⁸⁶.

Следует признать, что у Алкиноя присутствует некое противоречие, или

¹⁸⁴ Нумений из Апамеи. Из трактата «О благе». Цит. по: [Нумений 229].

¹⁸⁵ Цит. по: [Учебники, у8].

¹⁸⁶ Цит. по: [Учебники, /8].

недоговоренность. Будучи столь недоступным и самодовлеющим, высшее начало все же активно участвует в устройении всего сущего. Оно, как мы уже знаем, есть причина всего. Оно «упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их своим помыслам». Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с одной из трудностей, которая присуща всем платоническим теориям. Вновь возникает проблема связи между высшим началом (миром идей, Первообразом) и остальным Космосом. Эту трудность, как мы знаем, видели уже пифагорейцы, решившие, что предел и беспредельное не могут взаимодействовать без посредников. Именно поэтому платоники в своих теориях создают сложные многоступенчатые конструкции, соединяющие высшее с низшим.

Рассмотрим теперь другое описание высших начал, принадлежащее Нумению. Этот мыслитель создает более сложную иерархию. Исходя из текста «Тимея» он различает первого, второго и третьего богов. Третий бог – это Душа, о которой мы будем говорить далее. Второго бога Нумений, вслед за Платоном, называет Демиургом. Первый бог – высшее начало, при описании которого Нумений апеллирует к разным платоновским диалогам, а неявно и к другим авторам.

Прежде всего, у него появляется неявная отсылка к Пармениду, поскольку первый бог – это бытие. Рассуждая так же, как Парменид, Нумений показывает, что этот бог един (т. е. не имеет частей), неизменен, вечен (т. е. пребывает вне времени). Впрочем, он, уже следуя Платону, добавляет, что бытие бестелесно. Оно же есть Благо, благодаря которому получает существование и порядок все в мире¹⁸⁷. Кроме того, первый бог – это ум, мыслящий сам себя, простой, самодостаточный, ни с чем не связанный, ни в чем не нуждающийся.

Ясно, что столь запредельная реальность, как первый бог, не может непосредственно участвовать в жизни Космоса. Демиург, он же второй бог, или второй ум, является первым посредником между первым богом и остальным сущим. Он характеризуется как творец Космоса. В чем состоит его творческая деятельность, не вполне ясно. По крайней мере, в сохранившихся фрагментах и свидетельствах она представлена довольно расплывчато. Ясно лишь, что, созерцая первого бога, Демиург воплощает созерцаемое. Возможно, он передает в Космос те идеи, которые в единстве и неизменности пребывают в первом уме.

Отношения между первым и вторым богом описываются как отношения образца и воспроизведения. При этом Нумений вспоминает об идее Блага из книги VI «Государства», которая есть образец для всего умопостигаемого. Первый бог и есть само благо, тогда как Демиург, подражающий ему, благ.

Из этого краткого очерка видно, что понимание двух первых начал, представленных исходно в «Тимее», не было общим для всех платоников. Им давали различные метафизические интерпретации. Трудно сказать при этом, удалось ли кому-то добиться здесь ясного понимания.

10.6. Душа

В «Тимее» Душа Космоса непосредственно управляет телом, определяя его правильное движение. С другой стороны, она, имея собственный ум, созерцает вечное бытие. Эта деятельность Души предполагает ее двойственность, которую Платон связывает с ее сложным устройением, которое характеризует срединное положение Души, ее одновременную причастность как высшим, так и низшим началам.

Посмотрим на некоторые попытки уточнить эти представления у средних платоников. Ее роль в Космосе усматривается, прежде всего, из природы тел. Последние не могут существовать самостоятельно. Как пишет, например, Нумений, тела, изменчивые и делимые до бесконечности, «нуждаются в удерживающем, сводящем, собирающем и господствующем начале, которое мы называем душою»¹⁸⁸. При этом, однако, и сама душа не может

¹⁸⁷ В этом Нумений расходится со Спевсиппом.

¹⁸⁸ Нумений. Из трактата «О благе». Цит. по: [Нумений, 217].

самостоятельно ни существовать, ни господствовать над телом, поскольку в ней самой присутствует нечто изменчивое. Она оформляет тела, поскольку сама получает устройство от высшего ума и «приобщается уму и гармонии»¹⁸⁹.

Оформляя тела, она соединяет предел и беспредельное и потому, согласно пифагорейской традиции, с необходимостью причастна числу. В чем состоит эта причастность, впрочем, не вполне ясно. Ксенократ, судя по свидетельству Плутарха, полагает, что душа и есть числа. Он толкует известное место из «Тимея» так, что тождественное и иное, соединенные в душе, образуют особый род чисел, способных как двигаться, так и пребывать в покое. Сам Плутарх толкует это место иначе, полагая, что числа (гармония) приходят в душу от Демиурга. Последний творит ее, упорядочивая некое неразумное начало. Именно его, как считает Плутарх, Платон назвал «претерпевающим изменение в телах» (Тимей. 35 а). Здесь Плутарх развивает весьма оригинальную концепцию, которая, как он сам указывает, не совпадает со взглядами других платоников. Эта концепция призвана не только показать специфику положения души в Космосе, но и объяснить существование зла. Согласно Плутарху, в той части «Тимея», где идет речь о бесформенном начале, которое именуется еще «третьим видом», или восприимницей, говорится в действительности о двух разных началах. С одной стороны, там описывается материя, из которой произведены тела. Это – нечто лишенное формы, распадающееся и изменчивое, получающее, как уже говорилось, оформление от души. Именно из такого начала произведены стихии, имеющие, как мы помним, форму правильных многогранников. С ним не следует путать «вечно иное», «претерпевающее разделение в телах». Последнее представляет собой мятущееся, лишенное разума начало, пребывающее в постоянном неупорядоченном движении. Оно вечно влекомо действующими в нем хаотическими силами. Это есть не что иное, как душа, не упорядоченная еще посредством числа, т. е. лишенная ума. Бесформенное начало, ставшее материалом для тел, нейтрально. Душа, лишенная ума, злоторна. Именно от нее исходят страсти и пороки. Они безраздельно господствуют, вызывая беспорядочные метания души, до тех пор, пока Демиург не упорядочит ее и не подчинит ее уму, т. е. гармонии.

Заметим, что все эти беспорядочные движения начал совершаются, согласно Плутарху, прежде возникновения Космоса. Демиург подчиняет душу уму, а затем «образумленная» душа соединяет и организует тело. Именно с этим связано появление времени, которого не было прежде, чем возник организованный Космос. Время – это определенный числовой порядок. О беспорядочных, лишенных числа метаниях, совершавшихся прежде нельзя сказать, что они происходили во времени. Исходному состоянию души и тела Космоса не соответствует, таким образом, ни время, ни вечность.

На этом мы закончим общий обзор платонических учений. Он, конечно, не полон. Однако из него видна общая направленность рассуждений и основные трудности, которые необходимо было преодолеть. Едва ли приходится говорить, что все они действительно были преодолены. Скорее мы имеем дело с новыми вопросами, ответы на которые пришлось решать следующему поколению философов. Об одном из этих мыслителей – по-видимому, самом значительном философе поздней античности, о Плотине, – наша следующая глава.

Контрольные вопросы к главе 10

1. Опишите смысл дискуссии о возникновении Космоса. Какие концепции развивались в платоновской школе по этому поводу?
2. Объясните смысл выражения «парадигмальная причина».
3. Можно ли рассматривать платонические концепции как развитие исходной пифагорейской схемы? Объясните, в чем вы видите близость платонической и пифагорейской традиций. В чем расхождения?

¹⁸⁹ Плутарх. Платоновские вопросы. Цит. по: [Плутарх, 18].

Глава 11 Плотин

11.1. Вводные замечания

Плотин, безусловно, является самой значительной фигурой во всей платонической традиции – исключая, конечно, ее основателя. Принято считать, что он дал начало новому движению в философии, известному как неоплатонизм. Это философское направление составляет основное течение всей античной мысли в ее поздний период. Поэтому положение Плотина в философии весьма своеобразное. С одной стороны, он действительно основатель собственной школы, безусловный новатор, благодаря которому философия обращается к новым темам и обогащается новыми подходами. Но с другой стороны, Плотин весьма основательно укоренен в традиции: он не создает новых парадигм, а пользуется понятиями и образцами мышления, которые на протяжении столетий разрабатывались в философских школах античного мира. Прежде всего, конечно, он опирается на идеи платоновской школы, однако многое наследует и у Аристотеля, а кое-что у стоиков. Эти заимствования, впрочем, весьма органичны и отражают длительное взаимодействие школ.

Годы жизни Плотина – 204–270 н. э. Родился он в Египте и в течение многих лет учился философии в Александрии. Уже в зрелом возрасте (около 40 лет) он, поселившись в Риме, сам начинает учить и, по-видимому, в ходе бесед со своими учениками формирует собственную философскую концепцию. Мало-помалу небольшой круг учеников превращается в солидную школу, которой, как я уже упоминал, была суждена долгая жизнь.

Плотин довольно долго ничего не писал. Его тексты, созданные им уже после пятидесяти лет, как полагают, адресованы его собственным ученикам и, по-видимому, отражают содержание лекций или бесед в рамках школы¹⁹⁰. Его наследие составляют 54 трактата, счастливо сохранившиеся до нашего времени. После смерти Плотина его ученик Порфирий – сам замечательный философ-платоник – опубликовал его труды, собрав их в шести книгах, по девять трактатов в каждой. Поэтому сочинения Плотина вошли в историю под названием «Эннеады», т. е. «девятки».

Начиная изучать философию Плотина, необходимо сразу обратить внимание на три ее важные черты.

Прежде всего, для понимания Плотина важно помнить о его глубокой укорененности в платонической философской традиции. Он без особых обсуждений принимает целый ряд представлений, выработанных в ее рамках. Плотин принимает ту иерархию сущего, которая была впервые представлена в диалоге «Тимей», а затем долго обсуждалась многими поколениями платоников. Как о чем-то известном читателю он говорит о трех нисходящих ступенях: Уме, Душе, телесном Космосе. Эти три сущности не нуждаются в том, чтобы заново их определять и обосновывать их существование. Создавая их описание, Плотин отталкивается от уже известного. В результате, однако, возникает вполне оригинальная концепция. Он также постоянно использует понятие материи, ведущее свою родословную от пифагорейского Беспредельного и платоновской Восприемницы. Кроме того, в его системе присутствует высший уровень – Благо, превосходящее Ум и являющееся источником бытия. Здесь Плотин расходится с большинством платоников. Они, как мы знаем из предыдущей главы, полагали Ум высшей реальностью, совпадающей с пифагорейским пределом. Едва ли, однако, можно считать, что Плотин здесь противоречит традиции. Можно вспомнить описание Блага, которое дает сам Платон в диалоге «Государство». Таким образом, три уровня сущего оказываются расположены между двумя противоположными полюсами. Здесь, с одной стороны, явно угадывается известная пифагорейская теория. С другой стороны, названные противоположности, как выясняется у Платона, в строгом смысле к сущему отнесены быть не

¹⁹⁰ [Шичалин, 163–172].

могут. Вспомним, что Платон, называя Благо источником существования, признает, что его само нельзя назвать существующим. Но ведь и материя, у которой нет ни формы, ни единства, не может называться существующей. Один из ее образов – это множество, лишенное единства, о котором в диалоге «Парменид» говорится, что его нет¹⁹¹.

Вторая черта, на которую важно сразу обратить внимание, свидетельствует как раз о важном новаторстве Плотина. В его философии есть тема, с которой мы не встречались ранее. Это тема самосознания, включающая рассуждение о себе, своем подлинном «я». В разных текстах Плотина постоянно возникают вопросы: «кто мы такие?», «как мы оказались в этом мире?», «какова наша судьба и наше предназначение?». Все рассуждения о структуре сущего Плотин связывает с этим вопрошанием. Конечно, во всех философских школах обсуждались схожие вопросы. Внимание любого философа так или иначе сосредоточивалось на человеке, его судьбе, его месте в мире. Однако Плотин задает эти вопросы иначе, чем его предшественники. Он говорит не о человеке вообще, а о себе самом, вопрошая из глубины собственного «я» и пытаясь пробудить самосознание собеседника. Он словно обнаруживает себя в мире потерянным среди множества вещей, поглощаемым множеством забот и постоянно рискующим потерять себя, раствориться, исчезнуть в текучем многообразии телесной жизни. Поэтому он постоянно должен делать усилие для собирания себя, возвращения в сознание, движения в глубины собственной души. Возможно поэтому жизнь души – одна из главных тем Плотина. Это как бы исходная точка, из которой разворачивается его философствование. Он постоянно обращает взгляд то вниз, к телу и материи, то вверх, к Уму и Благу, пытаясь должным образом сориентировать самого себя, т. е. свою душу. Именно с разговора о душе мы и начнем изучение его философии.

Но прежде отметим третью важную черту философии Плотина. Это – ее выраженная мистическая ориентация. Сам Плотин довольно скудно, но вполне определенно говорит о своем мистическом опыте. В Четвертой эннеаде он пишет, что ему случалось переживать «пробуждение из тела» и «вхождение в себя», в результате чего он «видел Красоту» и «становился тождественным с Божеством, утвердившись в нем»¹⁹². В этом состоянии, как свидетельствует Плотин, «душа была собой». Иными словами, именно мистическое переживание дает ответ на те вопросы, вокруг которых разворачивается философия Плотина. Те уровни бытия, о которых мы только что упомянули, представляют собой и уровни восхождения человеческой души, стремящейся к Благу, и ступени в обретении душой своего подлинного бытия. Важный момент этого восхождения – «пробуждение от тела», т. е. отвлечение от множественности и текучести внешних для души вещей.

Можно предположить, что тексты Плотина во многом представляют собой свидетельства о том, что он созерцал в ходе своих восхождений и экстазов. В таком случае их нужно рассматривать не только как философские, но и как теологические. Иными словами, речь идет не только и не сколько о разумном постижении начал, сколько о своего рода посвящении в некоторую религиозно-мистическую практику и сопровождающем его истолковании мистических созерцаний. Мы, однако, не в состоянии следовать здесь за Плотиним. Нашей задачей остается лишь понимание его мысли. Признавая ограниченность этой задачи, при изучении философии следует все же браться только за нее.

11.2. Душа и тело человека

Приступим теперь к более внимательному рассмотрению вопросов, поставленных во введении к этой главе. В разных своих текстах Плотин, обращаясь к читателю, вопрошает: «Кто мы?»; «В чем наше настоящее бытие?» Для ответа на эти вопросы он призывает «вернуться к

¹⁹¹ Вспомним, что рассуждение, наводящее на мысль о таком множестве, названо в «Тимее» «незаконным умозаключением». То есть это попытка мыслить о том, о чем невозможно мыслить.

¹⁹² Энн. 4.1. 8. Здесь и далее все цитаты из Плотина даются в переводе Т. Сидаша (см. список литературы в конце наст. изд.).

себе», «войти в свою душу». Что означают эти призывы? Понять их можно исходя из платиновской антропологии. Здесь наш мыслитель прочно стоит на позициях, подготовленных предшествующей традицией. Человек есть существо сложное, поскольку состоит из души и тела. Связь этих частей в человеке (как и в любом живом существе) оценивается Платином двойственно. С одной стороны, она необходима для тела и есть несомненное благо для него. Тело – живое только благодаря присутствию в нем души. Душа организует его, поддерживает его единство. Тело без души – это разлагающийся труп. От души исходит оформленность тела, его красота, его движение. В этом смысле присутствие души в теле есть необходимость. Только благодаря такому присутствию существуют не только отдельные живые существа, но, как мы увидим далее, Космос в целом¹⁹³.

Однако, с другой стороны, пребывание в теле есть столь же несомненное зло для души. Она буквально заключена в тело, как в темницу. Тело подвержено всем превратностям своего изменчивого и временного бытия. Оно терпит лишения, болеет, страдает от недостатка пищи, от холода, от жары, от усталости. Связанная с ним душа страдает при этом также. Но хуже всего то, что в душе из-за связи с телом возбуждаются желания и страсти. Устойчивое следование этим страстям порождает пороки. Таким образом, будучи погружена в тело, душа оказывается причастна злу.

Попробуем понять, в чем именно состоит это зло. Страсти и пороки, как зло нравственное, для Платина есть результат некоего онтологического зла, присущего самой природе тела. Дело в том, что все телесное подвержено распаду. Названные выше страдания тела суть проявления этой постоянной дезинтеграции, разрушения единства, нарастания множественности. Связь с телом делает душу причастной этому распаду. Конечно, душа, в отличие от тела, не может разделиться на части. Но она словно теряется в множественности, погружается в текучесть телесной жизни. Она испытывает множество меняющихся ощущений. В ней постоянно меняются чувственные образы, переживания, желания. Живя вместе с телом, душа как бы рассредоточена, растекается во множестве различных состояний. Именно из этого возникают страсти и пороки.

Как же можно противостоять этому злу? Здесь как раз и должен возникнуть вопрос о самом себе, своем истинном «я». Растекаясь в многообразии телесной жизни, я теряю себя, перестаю быть собой. Следовательно, обрести себя можно лишь сосредоточившись на жизни души, на ее собственном содержании, не обусловленном телом. Имеются в виду те способности души, которые не связаны с ощущениями, с чувственным восприятием и телесными желаниями. Иными словами, речь идет о разуме. Я обретаю себя, когда живу разумной жизнью. Легко заметить, что здесь звучит хорошо знакомая тема. Вспомним Аристотеля: задача человека – в полноценной реализации его разумной природы. Интересно, что Платин, как и Аристотель, называет это счастьем. Совпадает даже общая характеристика счастья: оно включает добродетельную жизнь и созерцание. Однако это совпадение дает Платину повод к полемике с Стагиритом. Прежде всего, он гораздо меньшее значение придает «гражданским добродетелям». Платин даже не пытается их характеризовать. Ясно, что речь идет о мужестве, справедливости, умеренности и т. п. Они необходимы, но их роль невелика. Эти добродетели нужны лишь для того, что первоначально упорядочить жизнь души, умерить ее желания, поставить ей какие-то границы. Платин ничего не говорит о политической жизни человека. Он, в отличие от Аристотеля, не связывает этику и политику. Если этика второстепенна, то политика, кажется, вовсе не заслуживает внимания. Во всяком случае, она не имеет отношения к счастью.

В этом состоит существенное расхождение двух мыслителей. Аристотель, как мы помним, слагал счастье из нескольких компонент, в частности, относя к ним обладание собственностью и жизнь в полисе. Платин отвергает связь этих сторон человеческой жизни со счастьем. Последнее не может быть обусловлено ничем внешним. Такая обусловленность создает зависимость души от множества изменчивых обстоятельств и является в конечном счете следствием того, что душа погружена в тело. Но жизнь подлинного «я» как раз и начинается

¹⁹³ Вспомним рассуждения Нумения, приводимые в предыдущей главе.

тогда, когда эта зависимость устранена. Поэтому настоящее счастье состоит в том, что душа живет жизнью ума. Существенны в конечном счете только разумные добродетели. Обретая их, человек сосредоточивается на своем внутреннем состоянии, на содержании своего ума, т. е. на вечных сущностях, пребывающих в нем. Почему в уме человека пребывают вечные сущности, мы выясним позже. Сейчас заметим лишь, что ум есть главная часть души. Благодаря уму душа человека приобщена к высшим ступеням бытия – Божественному Уму и даже самому Благу.

Внешние жизненные обстоятельства не имеют к счастью никакого отношения. В этом Плотин обнаруживает некоторое сходство со стоиками. Человек, живущий жизнью ума, истинно счастлив, независимо от того, что происходит с его телом. Ни бедность, ни болезни, ни физические страдания, ни смертельная опасность не разрушат его счастья. Оно ведь и состоит в полной независимости души от тела.

Все это рассуждение имеет смысл только в том случае, если в душе человека содержится некое неистощимое богатство, нечто такое, что заведомо важнее тела со всеми его удовольствиями. Что это за богатство и как человек становится его обладателем, мы узнаем из последующего рассуждения. Но сейчас нам нужно рассмотреть вопрос о душевно-телесном единстве со стороны тела. Иными словами, нужно как бы «заглянуть вниз» и выяснить, для чего же все-таки душа связана с телом. Ответить на этот вопрос, однако, невозможно, ограничившись изучением человека. Здесь необходимо говорить о целом телесном Космосе.

11.3. Душа и тело космоса

Плотин, судя по всему, не занимался самостоятельными естественнонаучными исследованиями. Космология занимает в его системе весьма скромное место и основана на идеях, заимствованных у других авторов. Он опирается преимущественно на пифагорейские и аристотелевские представления. Главной же темой его космологических рассуждений является связь души и тела, но уже не в человеке, а в Космосе. Следуя «Тимею», Плотин полагает его живым существом. Также в согласии с этим диалогом он полагает, что тело Космоса составлено из четырех (а не из пяти, как у Аристотеля) стихий. Впрочем, у Аристотеля Плотин заимствует мысль о движении стихии к естественному месту. Телу, утверждает он, свойственно двигаться по прямой к предназначенному ему месту (Энн. 2. 2. i). Опираясь на эту концепцию, Плотин дает весьма интересное объяснение кругового движения небесных сфер. Прежде всего он замечает, что если телу свойственно двигаться по прямой, то душе свойственно сдерживать это движение. Иными словами, если бы не душа, тела так бы и двигались по прямолинейным траекториям в различных направлениях. Однако действие души на тело не есть некое насильственное сдерживание. Душа, скорее, перенаправляет стремление тела и преобразует прямолинейное движение в круговое. Выглядит это так. Огонь, из которого состоят небесные тела (светила, звезды, сферы), достигнув предназначенного ему места, не останавливается, так как движение свойственно его природе. Однако не находя места для дальнейшего движения по прямой, он начинает совершать движение по кругу, т. е. двигаться и пребывать на месте одновременно. В этом сказывается ненасильственное действие души на тело Космоса. Далее Плотин уточняет, что душа влечет небесный огонь к себе. Поскольку же она пребывает всюду, то сферическое тело Космоса, состоящее из этого огня, может лишь вращаться. Чтобы двигаться к ней, не нужно перемещаться с места на место, а нужно пребывать в одном месте. Остановиться, однако, тело Космоса также не может. Остановка происходит тогда, когда достигнутая цель находится в одном месте, а в другом ее нет. Душа же, как мы только что отметили, находится везде.

Но душа движет не только внешнюю сферу и светила. Она организует все движения в Космосе, направляет все происходящие в нем изменения. Прежде всего, она представляет собой созидательную силу, благодаря которой возникают все вещи в мире. Возникновение Плотин понимает близко к Аристотелю. Оно состоит в том, что некий субстрат, или материя, обретает форму. Именно оформлением материи и занята душа. Она создает вещь, наделяя ее эйдосом (т. е. «видом»), который изначально присутствует в Божественном Уме. Благодаря душе Космос оказывается воплощенным подобием этого Ума. Следовательно, созиданию должно предшествовать созерцание. Тот, кто создает вещь, должен прежде созерцать в уме эйдос этой

вещи, чтобы затем воплотить ее в материю. При этом созерцание и созидание суть различные действия. Созерцание предполагает неизменность. Здесь можно вспомнить Аристотеля: созерцающий уже достиг цели, поэтому ему незачем изменяться. Он пребывает в покое, как бы отождествляя себя с вечными сущностями (эйдосами), которые созерцает¹⁹⁴. Иное дело – созидательный. Само созидание есть процесс, разворачивающийся во времени. Созидательный не созерцает эйдос, а осуществляет предписанную последовательность действий, которая должна привести к воплощению эйдоса, т.е. к оформлению субстрата. Эту предписанную последовательность действий Плотин называет логосом. В душе, которая действует в Космосе, т.е. имеет дело с материей, присутствуют именно логосы. Она осуществляет predetermined procedures, как бы имея заготовленные инструкции. Но эти инструкции должны где-то возникнуть. Ясно, что они не могут существовать в Уме, который содержит лишь эйдосы. Плотин решает эту проблему, увеличивая число ступеней в иерархии сущего. Он различает душу Космоса и Божественную Душу. Эта Душа, пребывая в непосредственном общении с Умом, одновременно руководит космической душой. Она созерцает эйдосы и преобразует их в логосы, которые сообщает низшей душе. Последняя же, как замечает Плотин, «не знает, но только действует» (Энн. 2. з. 17). Высшая Душа созерцает и рассуждает, производя логосы. Низшая, творящая душа не рассуждает, а осуществляет эти логосы.

Получается, что Душа, содержащая логосы всех вещей, предопределяет ход всех событий в Космосе. Здесь у Плотина звучит явная стоическая тема. Логос в Душе включает действия и претерпевания¹⁹⁵ всех вещей, так что все в мире происходит по необходимости. В Душе содержится знание всех причин и следствий, она «сплетает цепь» причинных связей, «соединяет предшествующее и последующее» (Энн. 2. 3.16).

В этом можно увидеть некоторую непоследовательность. С одной стороны, деятельность души Космоса, руководимой Божественной Душой, направлена на созидание. С другой стороны, логос в Душе определяет ход *всех* событий, т.е. не только созидание, но также разрушение и смерть. Плотин устраняет это противоречие, разъясняя два обстоятельства. Во-первых, разрушение происходит не от деятельности души, а от материи. Оно обусловлено свойствами того субстрата, который подлежит оформлению. Душа должна постоянно противодействовать «давлению материи» (Энн. 2. 3. 16), все время восстанавливая разрушенное. Во-вторых, само разрушение предусмотрено в логосе Души. Оно в конечном счете оборачивается во благо и содействует созиданию. Смерть одного оказывается причиной рождения другого, из остатков распавшихся вещей возникают другие вещи. Всякая дезинтеграция компенсируется последующими созидательными действиями. Более того, эти действия были бы невозможны, если бы им не предшествовал распад каких-то предшествующих форм. Жизнь травоядных животных поддерживается за счет смерти растений. Жизнь хищников – за счет смерти травоядных. Разлагающиеся трупы животных удобряют почву, на которой растут растения. В этом круговороте возникновения и уничтожения поддерживается единство Космоса. Постоянно происходящее внутри него разрушение в конечном счете служит поддержанию его целостности.

¹⁹⁴ Вспомним рассуждение Аристотеля о тождестве Ума и тех эйдосов (или форм), которые он мыслит.

¹⁹⁵ «Претерпевать» значит испытывать воздействие извне.

Обсудим теперь то начало, которое, как мы знаем из предыдущего параграфа, ответственно за разрушение и смерть. Этому началу причастно все телесное, которое и терпит постоянный распад. В телах множество все время противодействует единству, приводя их к разрушению. Об этом уже, кажется, нельзя сказать ничего нового – тема материи обсуждается начиная от Анаксимандра. Но Плотин, опираясь на все предшествующие исследования, проводит самостоятельное рассуждение, и его рассуждению нельзя отказать в оригинальности. Главное здесь, пожалуй, то, что Плотин обнаруживает материю даже в Божественном Уме. Впрочем, это не та материя, которая составляет тела, и о ней мы поговорим позже. Теперь же, обсудив жизнь Космоса, мы рассмотрим некоторые свойства телесной материи.

Плотин явно отталкивается от описания Восприемницы в «Тимее». Впрочем, в его рассуждениях угадываются и некоторые мысли Аристотеля. Прежде всего, он, на тех же основаниях, что и Платон, называет рассуждение о материи «незаконным умозаключением» (Энн. 2. 4. ю). Попробуем понять, как оно осуществляется. Исходное определение

Плотин даже усиливает этот тезис, доказывая, что жизнь в мире всегда торжествует над смертью. Космос в целом есть живое существо. Он наполнен живыми существами. Это не только растения, животные, люди. Живыми существами Плотин считает также светила и звезды. Но и те вещи, которые принято считать неодушевленными, не таковы при внимательном рассмотрении. Все горы, реки, моря включены в целое тело Космоса, а потому есть живые части одушевленного существа. Они тоже живут, хотя их жизнь не самостоятельна и есть часть общей космической жизни. Подтверждением этого тезиса Плотин считает, например, тот факт, что горы растут (Энн. 6. 7. 11). Неодушевленным же, т. е. мертвым, можно считать лишь отделенную от целого часть. Мертв отпиленный от дерева сук или отколотый от горы камень. Смерть, иными словами, есть разрушение, грубое нарушение единства. Все усилия души как начала жизни направлены на соединение. Этому противодействует материя, которая несет в себе множественность. Но ее противодействие, как мы видели, всегда преодолевается. Отделенные части не выпадают из целого, а входят в состав вновь возникшего, т. е. снова приобщаются к жизни.

11.4. Материя

Обсудим теперь то начало, которое, как мы знаем из предыдущего параграфа, ответственно за разрушение и смерть. Этому началу причастно все телесное, которое и терпит постоянный распад. В телах множество все время противодействует единству, приводя их к разрушению. Об этом уже, кажется, нельзя сказать ничего нового – тема материи обсуждается начиная от Анаксимандра. Но Плотин, опираясь на все предшествующие исследования, проводит самостоятельное рассуждение, и его рассуждению нельзя отказать в оригинальности. Главное здесь, пожалуй, то, что Плотин обнаруживает материю даже в Божественном Уме. Впрочем, это не та материя, которая составляет тела, и о ней мы поговорим позже. Теперь же, обсудив жизнь Космоса, мы рассмотрим некоторые свойства телесной материи.

Плотин явно отталкивается от описания Восприемницы в «Тимее». Впрочем, в его рассуждениях угадываются и некоторые мысли Аристотеля. Прежде всего, он, на тех же основаниях, что и Платон, называет рассуждение о материи «незаконным умозаключением» (Энн. 2. 4. 10). Попробуем понять, как оно осуществляется. Исходное определение материя материи – подлежащее¹⁹⁶ и вместилище эйдосов (энн. 2. 4. i). коль скоро мы рассуждаем о формах (эйдосах), качествах или величинах, мы должны различать их – и то, что ими обладает, т. е. их «вмещает». ведь качества не существуют сами по себе. они всегда присущи чему-то. нет просто горячего или холодного, сухого или влажного. есть некий носитель, субстрат, или вместилище¹⁹⁷. так же можно рассудить о величине: длина, площадь или объем всегда присущи чему-то. но и эйдос имеет некое вместилище в телах. среди чувственно воспринимаемых вещей нет человека вообще, а есть лишь отдельные *материальные* индивиды, в которых воплощается эйдос. что такое это «вместилище» (или «носитель»), мы можем понять, лишь последовательно отвлекая от вещи все, что мы можем о ней помыслить. соответственно, получится нечто, чему не присущи ни форма, ни качество, ни величина. иными

¹⁹⁶ Так в переводе Т. Сидаша. Выше я использовал термин «субстрат». См. разъяснение в разделе 6. 2.1.1 наст. изд.

¹⁹⁷ Ср. с аналогичным рассуждением у Аристотеля. См. раздел 6.2.1.2 наст. изд.

Обратимся теперь к разговору о Душе и душах. Из уже сказанного выше видно, что у Плотина возникает довольно сложное представление об этом предмете. Как мы помним, существует высшая Божественная Душа и низшая космическая душа. Но кроме них существует множество душ живых существ. Они весьма различны по своему достоинству и своей роли в Космосе. Есть души растений, души животных, души людей. Но звезды и светила также суть телесные живые существа, т. е. свои души есть и у них. Как тела, так и души этих существ намного совершеннее тех, которые обитают в подлунном мире, в том числе и людей. Как связаны друг с другом все эти многочисленные души? В каком отношении находятся они к высшей Душе? Для ответа на эти вопросы требуется более подробно рассмотреть природу души, характер ее деятельности и ее связь с телом. Сейчас мы попробуем это сделать.

словами, что-то такое, что невозможно мыслить, поскольку в нем вообще нечего мыслить. Это, как выражается Плотин, – «пустыня, оставленная всеми» (Энн. 2. 4. 6). называет он ее также «тьмой», или «бездной» (Энн. 2. 4. 5). Имей она хоть какую-то определенность, т. е. будь в ней хоть что-то, что может быть предметом мысли, она не могла бы принять все, т. е. любые формы, качества, величины.

Итак, тела суть оформленная материя, т. е. нечто возникшее в результате погружения в материю эйдосов. Но эйдосы вечно пребывают в Уме. Нельзя сказать, что вмещаемое материей – это тот же божественный эйдос. Это – его тень, изображение, след. Чтобы попасть в материю, он уже многократно отразился в промежуточных уровнях сущего. Душа, оформляющая материю, восприняла его из высшей Души, а та – из Ума. Всякое восприятие низшим от высшего влечет искажение. Но особенно сильно искажение, возникающее из-за материи. Душа, имеющая с ней дело, сама терпит ущерб, расплывается в множественности и изменчивости материальных предметов, теряет определенность и ясность мысли. Плотин использует здесь образ света, который, исходя из высших сфер (в конечном счете от Блага), постепенно тускнеет и растворяется в сумерках, смешиваясь с тьмой, т. е. с материей.

Вполне понятно, что материя беспредельна и бесконечно множественна. Можно сказать, что она – множество, лишенное единства. Вспомним аргумент, приводимый в диалоге «Парменид». Платон, предлагая представить многое без единого, совершает ход мысли, подобный только что воспроизведенному. Множество, лишенное единства, – это то же самое, что всеприемлющее начало, или субстрат, лишенный формы, величины и качества.

Материя, таким образом, оказывается началом всякой множественности в Космосе. Поэтому она противостоит душе, организующей тело Космоса, т. е. стремящейся собрать его воедино, создать целостность. Поэтому материя и есть начало всякого разрушения и смерти. В конечном счете Плотин приходит к тому, что материя есть зло. Она и есть начало, от которого возникает нравственное зло в человеческой душе.

11.5. Душа и души

Обратимся теперь к разговору о Душе и душах. Из уже сказанного выше видно, что у Плотина возникает довольно сложное представление об этом предмете. Как мы помним, существует высшая Божественная Душа и низшая космическая душа. Но кроме них существует множество душ живых существ. Они весьма различны по своему достоинству и своей роли в Космосе. Есть души растений, души животных, души людей. Но звезды и светила также суть телесные живые существа, т. е. свои души есть и у них. Как тела, так и души этих существ намного совершеннее тех, которые обитают в подлунном мире, в том числе и людей. Как связаны друг с другом все эти многочисленные души? В каком отношении находятся они к высшей Душе? Для ответа на эти вопросы требуется более подробно рассмотреть природу души, характер ее деятельности и ее связь с телом. Сейчас мы попробуем это сделать.

11. 5. 1. Деятельность души. Созерцание и творение

Мы начнем с одного интересного допущения, которое сам Плотин поначалу предлагает принять без доказательства как некую рабочую гипотезу (Энн. 3. 8. 1). Состоит это допущение в том, что всему живому присуще созерцание. В свою меру созерцают все души, даже души животных и растений. Позже эта мысль будет обоснована. Пока же попробуем понять, что из нее следует. Исходя из сделанного допущения мы будем рассматривать всякое действие души как усилие созерцать. Коль скоро способность к созерцанию у разных душ разная, то и действия эти души совершают разные. Главное, что стремится объяснить здесь Плотин, – это творческая деятельность душ. Творчество, как он считает, есть способ созерцания, необходимый тогда, когда чистое созерцание невозможно. Плотин обращает внимание на то, как люди занимаются геометрией. Мы не можем просто созерцать в уме геометрические фигуры, постигая их такими, каковы они в действительности. Поэтому мы строим чертежи и разглядываем ухудшенные копии этих фигур. Иными словами, ущербность нашей души, неспособной к чистому созерцанию, заставляет нас создавать вещи, воспринимаемые

чувствами.

Пример геометра оказывается парадигмальным для понимания деятельности души. В любом ее акте можно усмотреть попытку создать ухудшенную копию того, что она стремится созерцать. Чем менее она способна к созерцанию, тем больше ей приходится создавать и тем более грубыми оказываются создаваемые подобия. Существенные различия в этом аспекте можно увидеть в том числе среди людей. Некоторые (очень немногие) почти целиком преданы созерцанию и не нуждаются даже в геометрических чертежах. Другие же (а их большинство) работают только руками, почти не обладая способностью созерцать что-либо в уме. Таковы, например, ремесленники. Их стремление созерцать реализуется только через создание телесных предметов, в которых они своими глазами могут увидеть многократно искаженные образы чего-то высшего, т. е. того, чего они не могут видеть умом.

Опираясь на эти примеры, можно построить целую иерархию живых существ. Высшее из них находится за пределами душевного вообще. Это Ум, деятельность которого заключается в одном лишь созерцании. Позже мы подробнее рассмотрим платоновскую концепцию Ума. Сейчас лишь заметим, что Ум не выходит за свои пределы, он созерцает себя, поскольку все предметы созерцания присутствуют в нем. Как я уже говорил, здесь Плотин опирается на давнюю традицию, идущую от Аристотеля. Божественная Душа не столь самодостаточна, и ее способность к созерцанию не столь совершенна. Она стремится подражать Уму и созерцать те эйдосы, которые пребывают в нем. Однако в своем созерцательном усилии Душа производит логосы, некие образы эйдосов Ума. Именно эти логосы становятся предметом для низших душ, прежде всего для космической души. Последняя, как мы знаем, воплощает логосы, оформляя при этом материю. Иными словами, душа Космоса, которая уже не может постичь логосы в чистом виде, принуждена создавать нечто худшее. В результате существует тело Космоса и все, что его наполняет. Остальные души – по крайней мере те, которые обитают в подлунном мире, – действуют так же. Даже растения стремятся созерцать тот логос, который есть в них. Но они при этом способны лишь размножаться, т. е. воспроизводить этот логос в подобных себе телесных существах.

Описанные попытки душ созерцать эйдосы и логосы выражаются в нарастании множественности. Душа производит иное, худшее, чем она сама. Из единства возникает множество: из эйдоса – логосы, из логосов – изменчивые телесные вещи.

Эти действия Души и душ Плотин характеризует как выход из себя, перенесение предмета своего созерцания в иное. Обратим внимание на важный аспект платоновской теории познания, проявляющийся в этом рассуждении. Предмет созерцания (или предмет познания) исходно пребывает внутри души. Внешнее возникает лишь как подобие этого предмета. Как мы только что видели, необходимость обращения к внешнему свидетельствует о слабости души. Настоящее познание возможно лишь тогда, когда душа отвращается от внешнего и обращается к себе самой. Мы уже говорили об этой идее Плотина и еще будем обсуждать ее более подробно. Сейчас же рассмотрим еще один аспект жизни Души и душ: время и вечность.

11. 5. 2. Время и вечность

Вечность присуща Уму. Он неизменен и заключает в себе всегда одно и то же. То, что он созерцает, присутствует не так, что «сейчас одно, а потом другое», но все сразу (Энн. 3. 7. 3). Время же присуще Вселенной, в которой все пребывает в возникновении и уничтожении. Главное здесь – постоянная устремленность в будущее. Вселенная «спешит к нему... влача свое существование в создании иного, а потом еще иного, двигаясь по кругу в стремлении к сущности» (Энн. 3. 7. 4). Эту мысль Плотин уточняет, говоря, что Вселенная «торопится *быть* вечно, посредством непрерывного полагания» (Энн. 3. 7. 4; курсив мой. –Г. Г.). Эти замечания оказываются ключом к истолкованию платоновского тезиса, что время есть движущееся подобие вечности. Все, живущее во времени, стремится участвовать в вечности (Энн. 3. 7. 7). Время возникает тогда, когда сущность (форма, эйдос) не существует сразу, а проявляется в вещи в процессе ее возникновения. В телесном Космосе мы находим не бытие сущности, а постоянное «стремление к сущности». Те эйдосы, которые вечно пребывают в Уме, оказываются предметом стремления для становящихся вещей. Ранее мы видели, что это

происходит в результате развертывания логосов, присутствующих в душе Космоса, а также в отдельных душах.

С одной стороны, здесь можно заметить некоторую близость с аристотелевской телеологией. Получается, что всякое движение есть движение к цели, которая в совершенном виде присутствует в вечности. Изменения во Вселенной представляют собой временное осуществление вечных форм. Если сопоставить мысль Плотина с теорией Аристотеля, то можно сказать, что первый рассматривает в качестве действующей причины душу, созидающую телесные предметы. И здесь мы должны признать безусловную оригинальность Плотина, как в его анализе изменения, так и в его концепции времени.

Можно увидеть связь этого понимания времени и рассмотренной ранее идеи о творчестве как паллиативе созерцания. Время рождает Душа, поскольку выходит из себя и производит иное. Она в качестве иного воспроизводит то, что пытается созерцать в вечном. В итоге появляется чувственно воспринимаемый мир, подражающий миру умопостигаемому (Энн. 3. 7. 11)¹⁹⁸. Устремленность в будущее, к грядущему воплощению эйдоса и есть творчество, т. е. попытка воплощения эйдоса в материи. При этом осуществляется уже, конечно, не эйдос, а логос, т. е. присутствующая в душе процедура, схема движения к заданной цели.

Можно построить нечто типа пропорции:

$$\text{вечность} / \text{время} = \text{созерцание} / \text{творение}$$

В самом деле, время подобно вечности постольку, поскольку творение пытается уподобиться созерцанию. Созерцание происходит только в вечности. Оно означает неизменную данность созерцаемого предмета, собранность воедино созерцаемого и созерцающего. Творение осуществляется во времени. Творящий не един с тем, что он творит. Это постоянное движение к иному в бессильном стремлении к единству. Это и есть пребывание во времени, поскольку само время есть постоянная смена, переход от прошлого к будущему.

Душа, таким образом, рождает время. Однако, как уверяет Плотин, она не пребывает во времени. От прошлого к будущему переходят направляемые душой тела. Сама же она остается неизменной. Это также следует из описания ее деятельности. Ведь она творит, чтобы созерцать то, что в ней уже есть. Она разворачивает и воплощает в чем-то, что ниже ее, тот логос, который присутствует в ней всегда. Изменяется творимое: оно приобретает форму. Душа же уже исходно содержит все, что может произвести.

Позже и раньше есть в том, что душа производит, но она сама вечна, в ней нет прошедшего, но все логосы вместе и сразу (Энн. 4. 4.16).

Сказанное можно отнести как к Божественной Душе, так и ко всем низшим душам. Ведь любая душа действует, раскрывая уже пребывающий в ней логос. На это, однако, можно возразить, что мы сами замечаем в собственной душе изменения. Мы рассуждаем последовательно, переходя от посылок к следствиям. Это явное изменение, ведь когда мы высказываем посылку, следствия у нас в душе (в нашем рассудке) еще нет. То же происходит, когда мы узнаем нечто новое, то, чего не знали раньше. В обоих случаях, если пользоваться аристотелевскими терминами, происходит переход от возможности к действительности. А этот переход и есть изменение. У Аристотеля, во всяком случае, возможность предполагает время. Если существует возможность, то предполагается переход к действительности, т. е. изменение. Плотин пытается справиться с этой проблемой. Он обращает внимание, что, рассуждая о душе, нужно говорить о возможности в особом смысле. Чтобы понять в каком, нужно еще раз вспомнить Аристотеля, который различил два вида возможностей, относящихся к душе (или к уму). Для человека, который не знает, существует возможность стать знающим. Но человек, который уже знает, может в настоящий момент не пользоваться своим знанием. В первом

¹⁹⁸ В другом месте Плотин уточняет, что Душа рождает души, а они – чувственно воспринимаемое (Энн. 4. 4.15).

случае переход от возможности к действительности означает познание неизвестного, получение того, чем раньше не обладал. Этот переход есть настоящее изменение души, которая становится иной, чем была прежде. Во втором случае переход от возможности к действительности не меняет душу. Она остается прежней, меняется только ее деятельность.

Вернемся теперь к Плотину. Его задача состоит в том, чтобы показать, что душа, действуя во времени, сама пребывает в вечности. Поэтому он утверждает, что по отношению к ней слово «возможность» следует понимать только во втором смысле. Изменение души есть смена ее деятельности. Сама же она вообще не меняется.

Здесь видно глубокое различие между аристотелевским и платиновским подходами к познанию. Аристотель, как мы помним, эмпирик. Он полагает, что знание мы приобретаем из опыта. Такое приобретение означает изменение души и ума. Из «чистой дощечки» ум превращается в нечто, наполненное записями. Плотин же, как мы видели, настаивает на обращении души к самой себе. Познание для него есть раскрытие собственного содержания души. Это содержание всегда одно и то же. Задача в том, чтобы его актуализировать. Опыт же, т. е. ощущения, вызываемые внешними предметами, только погружает душу в текучее многообразие окружающего мира, отвращает ее от себя. Это, как мы видели, влечет к многообразию желаний, к страстям и порокам, т. е. ко злу.

11.5.3. Познание внешнего мира. Вопрос о претерпевании души

Теперь нам нужно ответить на один из самых важных вопросов, возникающих в философии Плотина: почему в душе, прежде всего человеческой, пребывает знание, причем столь богатое, что к нему вообще ничего не нужно добавлять? Ответ на этот вопрос не очень прост. Он требует нового исследования телесной и душевной природы.

Плотин постоянно обращает внимание на различие этих двух природ. Тело по природе пассивно, оно подвержено воздействию извне и изменяется под влиянием внешних причин. Душа не подвергается внешнему воздействию, а действует сама. В самом деле, какие изменения может повлечь внешнее воздействие? Оно может сжать, растянуть, разрезать на части, деформировать. Может нагреть или охладить, увлажнить или высушить. Но ничего подобного не может происходить с душой. Она не обладает ни величиной, ни физическими качествами. Поэтому ничто внешнее не способно ее менять.

Это соображение дает Плотину повод для полемики с философами других школ. Он отвергает идею стоиков, согласно которой внешние воздействия оставляют в душе некие отпечатки, которые являются исходным знанием о реальности. Отпечаток, согласно Плотину, может остаться в теле, а не в душе. Если наши знания суть отпечатки в душе, то должна быть способность распознавать эти отпечатки и судить о них. Если это распознавание и суждение – другие отпечатки, то получается бесконечная последовательность отпечатков. Если же нет, то зачем вообще говорить об отпечатках в душе. Они оказываются лишним допущением.

Не согласен Плотин и с перипатетиками (последователями Аристотеля). Они считают, что знание начинается с ощущений. При этом они хоть и полагают ощущение актом самой души, однако утверждают, что этот акт вызван внешним воздействием¹⁹⁹. Плотин категорически отвергает мысль, что душа может испытывать воздействие со стороны тела. Душа призвана властвовать над телом и представляет собой лучшую и высшую часть живого существа. Если бы тело могло воздействовать на душу, то это иерархическое отношение было бы нарушено. Такое воздействие представляло бы собой власть тела над душой. Но низшее вообще не может воздействовать на высшее.

Нельзя не признать, что этот аргумент выглядит весьма догматически. Впрочем, у Плотина можно найти и иную аргументацию, хотя и не высказанную явно, но подразумеваемую во многих рассуждениях. Действия души имеют совершенно иной характер, чем изменения тела. Воздействие на тело может привести только к физическим изменениям, типа тех, о которых мы уже упоминали: перемещение частей тела, охлаждение, нагревание, увлажнение и

¹⁹⁹ ю. См. раздел 6. 3. з наст. изд.

т. п. Среди этих изменений невозможно представить появление мысли или даже ощущения. Если я прикасаюсь к холодной поверхности, то охлаждается поверхность кожи. Вслед за ней охлаждаются и другие части тела. Возможно, происходит сокращение мышц или какие-то иные физические изменения. Но то же самое происходило бы и при охлаждении неодушевленного предмета: характер физических процессов в принципе один и тот же. Но как физический процесс может вызвать ощущение холода? Скорее всего, это вообще невозможно. Поэтому Плотин предлагает альтернативную трактовку ощущения.

Ощущение он называет действиями души, «направленными к предметам претерпеваний» (Энн. 3. 6. i). Эти действия Плотин уподобляет интерпретации знаков или чтению букв. Физические изменения в теле или в окружающей среде (отпечатки) душа использует как такие знаки и сама создает соответствующие образы: звуки, цвета, запахи и т. п. (Энн. 4.6.2).

Сказанное, впрочем, еще не решает проблему. Даже если душа действует, то эти действия все равно представляют собой ответ на внешние воздействия. Какое-то претерпевание в любом случае происходит. А это значит, что есть и изменение: в душе возникают образы внешнего мира, которых ранее в ней не было. Категоричность, с которой Плотин заявляет о неизменности души и о том, что она не может претерпевать, требует дополнительного объяснения.

Судя по всему это объяснение можно найти, если вспомнить о целостности Космоса и существовании промысла, т. е. управляющего всем логоса. Наши тела включены в общий круговорот изменений, происходящих во Вселенной. То, что происходит с ними, неслучайно и пребывает в единой череде действий и претерпеваний, захватывающей все тела в Космосе (Энн. 4. 4. 31–34)* Но эта череда, как мы ранее выяснили, определена присутствующим в космической душе логосом, а в конечном счете – логосом Божественной Души. Однако наша душа находится в тесной связи и с той и с другой. Характер этой связи мы выясним чуть позже. Пока же заметим, что вообще души в Космосе связаны чрезвычайно тесно. Плотин пишет, что он «есть симпатически связанное единство всех, как бы живое единое, в котором всё далекое–близко» (Энн. 4. 4. 32). Так что всеобщий логос присутствует и в душе каждого живого существа, хотя и проявляется в свою меру. Поэтому можно предполагать, что наша душа сама производит определенный образ в нужный момент. Этот образ соответствует тем претерпеваниям, которые испытывает тело. Все происходящее с телом уже предвосхищено душой. Сама она не испытывает внешних воздействий, но только действует на тело сообразно со своими ощущениями. Например, понуждает его есть, когда испытывает голод, или одеваться, когда холодно.

Здесь вновь проявляется двойственность в оценке связи души и тела. С одной стороны, эта связь есть часть всеобщего промысла. Благодаря этой связи как отдельное тело, так и тело Космоса получают оформление и единство. С другой стороны, душа оказывается погружена в многообразие телесной жизни, порождая новые и новые ощущения, желания, мысли. Именно из-за этого душа существует во времени, а не в вечности, что было бы для нее более естественно. Душа совершает свои действия в определенной последовательности, сообразной с происходящими в телах изменениями. Поэтому в ней есть переход от возможности к действительности и связанные с этим переходом отношения «прежде – после».

11. 5. 4. Единство души и познание внутреннего мира

Итак, мы подходим к одному из центральных положений платиновской философии. Мы уже не раз сталкивались с тем, что душа человека содержит в себе какое-то неистощимое богатство, совершенное знание, которое можно открыть, обратившись к себе и отворачившись от внешнего мира. Это открытие будет ничем иным, как переходом от возможности к действительности, при котором душа остается неизменной. Сейчас мы вновь столкнулись с этим же положением, выяснив, что человеческой душе известен всеобщий логос. Попробуем рассмотреть, как это возможно.

Это рассмотрение вновь требует от нас сопоставления души и тела. В данном случае речь идет о такой важной характеристике тела, как делимость. Эта характеристика, как замечает Плотин, присуща не только телам, но и геометрическим фигурам и числам. Все эти предметы состоят из частей. Душа же, как доказывает Плотин, не состоит из частей. При этом она

парадоксальным образом делима и неделима одновременно. Смысл этого утверждения проясняется при рассмотрении души человека (или любого другого телесного живого существа). Она делима в том смысле, что присутствует во всех частях тела (Энн. 4.1.1). Иными словами, она не подобна точке, которая, будучи неделимой, пребывает только в одном месте. В таком случае, пишет Плотин, разные части тела были бы лишены души, т. е. не были бы живыми (Энн. 4. I. 2). неделима же душа в том смысле, что в каждой части тела присутствует одна и та же душа, а не отдельные ее части. Невозможно, допустим, чтобы в руке была одна часть души, в ноге – другая, в голове – третья и т. д. Ведь когда один член испытывает, например, боль, ее чувствует все живое существо, а не эта отдельная часть. В душе не может происходить передачи воздействия от одной части к другой, как это бывает с телом. Такая передача означала бы, что части души претерпевают друг от друга, а душе, как мы выяснили, претерпевание не свойственно. Получается, что если душа состоит из частей, расположенных в разных частях тела, то это будут не части одной души, а множество душ, действующих порознь. Поэтому душа, как пишет Плотин, «есть здесь и там – и не иная, а та же самая». Она, как мы уже заметили, и делима, и неделима, едина и множественна (Энн. 4. i. 2).

Но ведь точно такое же рассуждение справедливо для космической души и всех душ в мире. Во-первых, нелепо думать, что души разных живых существ и душа космоса – это разные души. Тогда не было бы единства космоса. Не было бы никакого промысла, невозможно было бы осуществить всеобщий логос, о котором говорилось ранее. Плотин приводит разные доводы в пользу единства космической души и душ всех живых существ. Об этом единстве, как он считает, свидетельствуют многочисленные факты симпатии, сострадания, сопереживания, радости, естественных влечений живых существ друг к другу в любви и дружбе. Еще одним важным свидетельством является, по мысли Плотина, существование магии. Этот род деятельности представляет собой воздействие на одни предметы путем изменения других, с первыми прямо не связанных. Такое возможно лишь при условии внутреннего единства мира, т. е. при существовании множества тайных связей между вещами.

Неверно было бы считать, однако, что души различных живых существ суть части космической души. Тут, как и в случае с телесным живым существом, мы приходим к тому, что эти части – действующие порознь души, что не согласуется с единством Космоса.

Можно ли считать, что душа Космоса, как нечто единое, присутствует во всех живых существах, подобно тому, как душа живого существа присутствует во всех его членах? Этого Плотин не утверждает. Можно предположить, что это было бы неверно по отношению к человеку. Ранее мы видели описание космической души как некой слепой силы, осуществляющей данные ей предписания. Но человеческая душа не такова. Она обладает разумом и свободой. Поэтому речь здесь должна идти не о душе Космоса, а о Божественной Душе. Именно она есть то единое и одновременно многое, что присутствует и в Космосе, и во всех живых существах, «есть здесь и там – и не иная, а та же самая». Все души, включая космическую, суть одна Душа, по-разному себя осуществившая. Сохраняя единство, она тем не менее разделяется в телах, давая им устройство. Здесь уместно спросить: почему же разные люди так различаются в своих мыслях и чувствах? Более того, как может быть одна душа у разумного и неразумного существа? Плотин на это отвечает, что различия возникают не из-за души, а из-за тела. Душа – одна, но существа, составленные из души и тела, – различны. Погружаясь в многообразие телесной жизни, Душа всюду проявляет себя по-разному.

Все эти рассуждения вновь обращают нас к мысли о главной задаче, стоящей перед каждым из нас. Нам нужно «вернуться к себе», обратиться к своей собственной душе. Это будет ничем иным, как обращением к Душе Божественной. То знание, которое присутствует в ней, присутствует и в каждом из нас. Наша задача – раскрыть его, перейти от возможного созерцания вечных сущностей к действительному. Но это есть путь к Уму и к Единому.

11.6. Ум

Концепция Божественного Ума в системе Плотина восходит к аристотелевской философии. Заимствуя от нее многие идеи, Плотин, однако, рассматривает этот предмет

совершенно иначе. Основной контекст его рассмотрения составляет вопрошание о себе самом. Эта тема, упомянутая в самом начале главы, как мы видели, постоянно занимала Плотина при исследовании Души. Установив единство своей души с Душой Божественной, мы обнаруживаем, что самопознание, углубление в себя есть движение к высшим сущностям, к тому, что пребывает вечно. Таким образом, нам нужно рассмотреть вопрос о самопознании, о возможности мыслить себя самих.

Первое, что мы обнаруживаем при рассмотрении своей собственной мыслительной деятельности, – это суждение о внешних вещах. Низшая мыслительная способность – рассудок – судит о том, что воспринимается чувствами. Плотин устанавливает связь между суждением и образом. Последний создается воображением (*phantasm*) на основании чувственных восприятий. Имея образ как свой предмет, рассудок формирует суждения о его качественных характеристиках, его величине, его отношениях с другими образами. Допустим, приводит пример Плотин, мы видим Сократа и судим о нем на основании имеющегося чувственного образа. Мы можем сказать (вынести суждение), что Сократ невысок ростом, худ, плешив, идет по дороге, разговаривает с другим человеком и т. д. Однако быстро выясняется, что наши возможности судить, обращаясь лишь к чувственному образу, весьма невелики. Предположим, мы утверждаем, что Сократ благ (или добр – *agathos*). Понятие о благодати нельзя усмотреть с помощью чувств. Никакой благодати в чувственном образе не видно. Следовательно, заключает Плотин, рассудок берет его из сверхчувственного источника. Судить о том, что кто-либо благ, мы можем только потому, что в нашем уме уже содержится знание о благодати самой по себе, или эйдоса блага.

Таким образом, рассудок не может обходиться без ума, из которого черпает основные понятия для своих суждений. Ум содержит их в чистом и неизменном виде. Рассудок поэтому оказывается подчинен уму, получая от него указания, как должно судить о внешних вещах. Сам же ум не соотносится с внешним. Он созерцает присутствующие в нем эйдосы.

Попробуем теперь понять, в чем будет состоять самопознание. Мы пользуемся рассудком, познавая вещи. Познание себя начнется с того, что мы попробуем выяснить, как мы пользуемся рассудком, т. е. что составляет основные условия нашего рассудочного мышления. Но эти условия – эйдосы, содержащиеся в уме.

Получается, следовательно, что знать себя значит жить жизнью ума, остановив деятельность рассудка. Созерцание эйдосов есть внутреннее созерцание. Но это уже оказывается не только познанием того, как действует рассудок, но и самосозерцанием ума. Здесь Плотин следует Аристотелю, показавшему, что настоящее знание возникает тогда, когда познающий (в данном случае – ум) тождественен своему предмету²⁰⁰. Для ума знать себя значит знать содержащиеся в нем эйдосы.

Теперь требование отвлечься от внешнего и обратиться внутрь себя получает более определенный смысл. Это означает перейти от рассуждений к созерцанию. Совершая этот переход, мы действительно совершаем акт самопознания. Этот единый акт имеет два аспекта. Во-первых, мы, как только что выяснилось, приходим к тождеству себя (познающего) и неизменных эйдосов, составляющих предмет познания. Во-вторых, мы выясняем условия деятельности нашего рассудка, который, как было сказано ранее, выносит свои суждения исходя из содержащихся в уме эйдосов.

Перейдем теперь к вопросу, что значит знать себя. Говоря о знании, мы всегда должны различать знающего – и то, что он знает. Это очень легко видно, когда речь идет о знании чего-то внешнего, заведомо от меня отличного. Но как различие знающего и его предмета проявится в самопознании? С одной стороны, знать себя, как только что выяснилось, значит знать содержащиеся в уме эйдосы. Но, с другой стороны, ум и эйдосы суть одно и то же. Получается, что самопознание не допускает разделения. Невозможно представить дело так, что одна часть знающего будет познавать другую часть. В таком случае это уже не будет самопознанием. Когда, например, я вижу глазами какую-то часть своего тела, это не есть в собственном смысле самопознание. Та часть, которую я вижу, становится как бы внешней. Я

²⁰⁰ п. См. раздел 6. 3. 4. i наст. изд.

познаю не себя, а то в себе, что в каком-то смысле отделил²⁰¹. Но в таком случае тот, кто знает себя, вообще не состоит из частей. Он прост. Получается, что знание себя предполагает очень высокую степень внутреннего единства. Что оно может означать? Ведь на первый взгляд кажется, что ум, знающий себя в эйдосах, все же имеет части. Потому, например, что эйдосы, содержащиеся в нем, различны. Чтобы разобраться в этом, Плотин разворачивает картину жизни Божественного Ума, который, будучи един с собой, вечно созерцает себя в своих эйдосах.

Здесь Плотин, прежде всего, предлагает нам еще одно отождествление. Он обнаруживает, что в момент самосозерцания наш ум тождественен Уму Божественному. Ясных обоснований этого тезиса он не приводит, утверждая лишь, что человек, который живет жизнью ума, живет уже не своей жизнью. Он достиг чего-то, что далеко превосходит его самого, и стал един с ним. Можно допустить, что это утверждение есть экспликация мистического опыта самого Плотина. Впрочем, здесь можно предложить и рациональную аргументацию, подобную той, которая разворачивалась при исследовании Души. Из неделимости Души следует, как мы видели, что всякая душа ей тождественна. Но ведь Ум тоже неделим. Следовательно, наш ум также изначально ему тождественен. Иными словами, есть только один Ум²⁰².

Рассмотрим теперь, как живет Божественный Ум. Ключом к пониманию платиновской концепции Ума может стать одно место в «Тимее», где Платон пытается описать Первообраз. Приведем это место.

...Что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил Космос? Мы не должны унижать Космос, полагая, что дело идет о существовании некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным. Но предположим, что было такое живое существо, которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется Космос, ведь как оно вмещает в себя все умопостигаемые живые существа, так Космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам (Тимей. 30 с).

Логика этого рассуждения вполне понятна. Коль скоро Космос есть несовершенное подобие Первообраза, то для каждого живого существа в Космосе должен быть вечный и совершенный умопостигаемый прообраз. При этом и сам Первообраз есть живое существо. Подумаем, однако: что это за живое существо, которое содержит умопостигаемое? Вполне естественно предположить, что это Ум, жизнь которого в том, что он мыслит эти роды и виды. В нем должен найтись образец для любого, даже самого ничтожного существа, обитающего в мире. Если бы такого образца в Уме не было, то оно не могло бы существовать и в мире. С другой стороны, и самое совершенное, что есть, помимо Ума, должно быть представлено своим эйдосом. Поэтому Душа присутствует в Уме. Ясно, что эти образцы также суть живые существа. Они ведь совершеннее, чем их подобия, а живое более совершенно, чем неживое. Заметим, что в «Тимее» упоминается о видах только живых существ. Это вполне соотносится с рассуждениями Плотина: вспомним, что в Космосе все живо. Неживое – лишь эпизод в существовании живого, и для него нет никаких вечных образцов.

Ум, таким образом, оказывается целым обитаемым миром. В нем представлено все многообразие жизни. Каждый из эйдосов есть вполне самостоятельное живое существо, которое, с другой стороны, включено в общую жизнь Ума. Но как же быть с утверждением, что Ум прост, т. е. не имеет частей? Рассмотрим жизнь Ума более внимательно.

²⁰¹ В Новое время для такого акта были придуманы термины «овнешнение» (*нем. ausserung*) и «объективация».

²⁰² Вновь можно вспомнить Аристотеля и его рассуждение о претерпевающем и действующем уме. См. раздел 6. 3. 4. 2 наст. изд.

В Уме нет возникновения и уничтожения, все эйдосы пребывают вечно. Ум не рассуждает, поскольку рассуждение есть переход от одной мысли к другой. Ум же мыслит и знает все сразу. Но знание, как мы выяснили, вспомнив Аристотеля, есть тождество знающего и предмета знания. Следовательно, Ум тождественен каждому из своих эйдосов. Соответственно, и каждый из эйдосов тождественен Уму в целом. Получается, что эйдосы в Уме, несмотря на свое многообразие, пребывают в единстве. Все одновременно существуют в каждом и каждый во всех. Здесь можно найти аналогию с человеческим знанием эйдосов, которое мы обсуждали выше. В момент чистого созерцания человеческий ум обнаруживает свое тождество с Божественным Умом. Но ведь каждый из «обитателей» Ума есть разумное живое существо. Значит, оно также мыслит, т. е. познает себя и одновременно все, что есть в Уме. Но такое знание и есть тождество с Умом. Все эйдосы, пребывая в Уме, образуют единство, мысля друг друга и пребывая друг в друге.

Дальнейшие рассуждения об Уме приводят Плотина к несколько неожиданному выводу. Ум оказывается един, но его единство не абсолютно. В нем также есть множественность. Эйдосы, будучи едины, все же различны. Они не сливаются в неразличимое единство. Каждый из них является образцом для своего, отличного от других, вида живых существ. Иными словами, каждый эйдос может мыслиться отдельно от других. Ум, как выражается Плотин, в каком-то смысле не имеет частей, а в каком-то – делим. Поэтому в Уме должно быть некое начало, вносящее это различие и порождающее множественность. Здесь мы можем рассуждать по аналогии с телесным Космосом. В нем все состоит из отделимых друг от друга частей. Эти части удерживаются вместе благодаря душе, а в конечном счете благодаря Уму. Их отделимость и множественность, в свою очередь, порождены материей.

Поэтому, рассуждая об Уме, мы должны допустить некий аналог (точнее прообраз) телесной материи. Так Плотин приходит к понятию об умной, или умопостигаемой, материи. Это некий особый субстрат, приемлющий единство и обуславливающий множественность и различие. Таким образом, телесный Космос оказывается во всех отношениях подобен Уму. Он не мог бы, как замечает Плотин, иметь материю, если бы таковой не было в Уме.

11.7. Единое, или благо

Присутствие в Уме материи, хотя и особого рода, показывает, что Ум сам нуждается в единстве. Некая высшая сущность должна сделать для него то, что сам он делает для Космоса. Эту высшую сущность Плотин характеризует как Благо, или Единое.

Рассуждение о благе связано с тем, что Ум, равно как и каждый эйдос в нем, благо или, как выражается Плотин, «благовиден». Эйдос есть некое благо для того, что существует сообразно с ним. Благодаря эйдосу телесная вещь имеет единство и форму. Это значит, что он – благо для этой вещи. Эйдосы, однако, различны. Благость же есть общее, присущее им всем. Следовательно, есть нечто, что им эту благость сообщает. Так мы приходим к понятию о Благе самом по себе, превышающем все умопостигаемое.

Благо есть предмет стремления. В этом вообще можно усмотреть определение всякого блага. Однако, как замечает Плотин, неверно характеризовать высшую сущность как Благо исходя из того, что к нему все стремится. Дело обстоит как раз наоборот: к нему все стремится, потому что оно Благо.

Сказанное приводит к пониманию Блага как Единого. В самом деле, каждый эйдос благо, поскольку дает вещи единство, т. е. противостоит распаду и смерти. Высшее Благо, следовательно, есть само Единое. В нем нет никакого разделения, никакой множественности и, следовательно, никакой материи. Ясно, что в конечном счете все в мире существует именно благодаря ему. Оно есть источник всякого бытия, но не само бытие. О Едином нельзя сказать, что оно существует. Для этого можно найти и чисто формальное основание. Сказав «Единое существует», мы выявим в нем два различных понятия – единство и бытие. Но тогда оно уже не будет Единым. Можно, конечно, спросить, почему мы называем его одновременно Единым и Благом. Дело тут, по-видимому, в том, что для Плотина эти два понятия неразличимы: только Единое и может быть Благом, и его благость совпадает с его единством. Впрочем, Плотин в конце концов все же оговаривает, что, называя его Благом, мы допускаем существенную

неточность. Говоря так, мы выражаем лишь свое отношение к нему.

О Едином вообще нельзя сказать ничего. Определенно мыслить можно эйдос. Давая Единому какое-либо определение, мы непременно будем неправы, поскольку сведем его к некоторому эйдосу, что, как видно из проведенного рассуждения, неверно. Приблизившись умом к Единому, мы погружаемся в молчание и уже перестаем мыслить. Про само Единое также нельзя сказать, что оно мыслит. Ведь тогда нужно было бы различить мыслящего и предмет мышления, т. е. представить в нем двойственность. Такая двойственность присуща Уму, который есть первое мыслящее и первое сущее.

Как же соотносится Единое с Умом и со всем остальным сущим? Описывая это отношение, Плотин использует много красочных метафор, явно пытаясь выразить то, что выразить невозможно. Смысл этих метафор всякий раз состоит в том, что все существующее обязано своим существованием именно ему. Так Плотин называет Единое Отцом, который рождает Ум, рождающий, в свою очередь, все остальное. Кроме того, он часто прибегает к образам излияния или истечения. Единое, превосходя своей благодатью всякую границу, изливается за свои пределы, и этим излиянием как раз и оказывается Ум, а вслед за ним – все остальное. Изливаясь, Единое не оскудевает, а остается всегда одним и тем же. Плотин прибегает к аналогии с огнем, испускающим тепло, или Солнцем, излучающим свет. Эта неистощимость указывает на беспредельную творческую мощь Единого.

Трудно сказать, привносят ли эти метафоры какую-либо ясность. Возможно, выражаясь таким образом, Плотин дает нам понять, что мы вышли за пределы рационального постижения. Впрочем, одна черта у всех этих метафор выглядит весьма неожиданной. Плотин говорит о беспредельности Единого, о превосхождении границ, о бесконечной мощи, т. е. возможности. Здесь он расходится как с пифагорейской, так и с аристотелевской традицией. Ведь мы помним, что пифагорейцы характеризовали высшее начало как предел. Аристотель рассматривал его как чистый акт, действительность. Плотин же усматривает в нем беспредельность и возможность, т. е. те характеристики, которые приписывались раньше только материи. Не исключено, что это странное совпадение также возникает из-за того, что мы покидаем область рационального исследования.

Вернемся к нашему рассуждению об Уме. Коль скоро в Уме есть множественность, должно быть единство, собирающее эту множественность в нечто целое. Коль скоро в нем есть материя, должно быть нечто вроде формы, организующее эту материю. Можно вспомнить об аргументе из диалога «Парменид», доказывающем, что многое не существует без единого. Следовательно, и Ум не существует без Единого. Здесь можно увидеть серьезный довод против тех авторов, которые полагали Ум высшей реальностью.

Если рассуждать так, то можно понять Единое как своего рода эйдос, организующий материю Ума. Сам Ум тогда предстанет аналогичным всякой вещи, в которой с необходимостью соединены материя и форма. Мы говорили, что душа творит телесные вещи, подразумевая под творением оформление материи. Возможно и метафоры рождения или творения по отношению к Единому следует понимать также. Разница здесь в том, что душа сама занята оформлением материи, а Единое пребывает в себе, оставаясь совершенно безучастным ко всему. Скорее Ум стремится к нему, удерживая его и созерцая его в себе. Все это, впрочем, тоже метафоры и аналогии, не раскрывающие истинное отношение Единого и Ума.

Контрольные вопросы к главе 11

1. Опишите различия в понимании счастья у Платона и Аристотеля. Можно ли связать эти различия с основными расхождениями между платониками и перипатетиками? Если да, то как вы охарактеризуете эти различия?

2. Как соотносены жизнь и смерть в Космосе? Как это соотношение связать с тем обстоятельством, что Единое – высшее начало в философии Платона?

3. Как Плотин обосновывает неделимость души?

4. Почему Плотин называет Душу одновременно делимой и неделимой?

5. В чем состоит единство Ума? Почему Плотин называет его простым?

6. Как обосновывается существование материи Ума?
 7. Почему высшее начало характеризуется как Благо?
 8. Почему оно характеризуется как Единое?
 9. В чем, по-вашему, главная задача человека, если принять платоновскую систему?
- Опишите наиболее полное представление о счастье.

Итоговые замечания к части 2

Разговором о Плотине мы завершаем наше краткое рассмотрение античной философии. Как уже было сказано выше, она не заканчивается с Платином. Напротив, этот мыслитель кладет начало мощному философскому движению поздней античности. Тот факт, что рассказ об этом движении не вошел в данную книгу, вовсе не значит, что я считаю авторов, представляющих его, недостаточно значительными. Просто для целей, которые ставились перед этим рассмотрением, сделанного вполне достаточно. Мне хотелось представить читателю свидетельства об основных событиях античной мысли и пригласить его к соучастию в них.

Так получилось, что своего рода центром книги оказались главы, посвященные Платону и Аристотелю. Это, конечно, не случайно. Едва ли есть смысл выстраивать философов по ранжиру, но, с другой стороны, невозможно не признать величие этих двух фигур. Быть может, не только в античности, но в мировой философии вообще они остаются самыми значительными. Сказанное вовсе не предполагает почтительного согласия со всем, что они высказали. Напротив, желание спорить с ними лишь подчеркивает важность их размышлений.

То же самое, впрочем, можно сказать и о других авторах. Живая мысль не может оставить равнодушным думающего человека. Знакомясь с этой мыслью, мы вовлекаемся в захватывающее приключение и становимся не наблюдателями, а участниками. Все персонажи, появившиеся на страницах этой книги, постоянно спорят друг с другом. Никто не возбраняет нам также вступить в этот спор. Только для этого не нужно жестко фиксировать отдельные утверждения или мнения участников. Важно понимать их логику, характер аргументации, методологические ходы.

В философии вообще вопрос «как?» гораздо важнее, чем вопрос «что?»²⁰³.

Обратим еще раз внимание на побудительные мотивы, на те стратегические задачи, которые пытались решить античные философы. Исходная задача, как мы видели, заключалась в бескорыстном поиске истины, проистекающем из удивления. Именно этот поиск приводил к вопросу о «первых началах» и причинах всего сущего. Но затем обнаружилась и иная задача – целостное устройство человека, достижение совершенного состояния, именуемого высшее благо, или счастье. Важнейшими признаками такого состояния называются невозмутимость, безмятежность, бесстрашие. Первоначально казалось, что эти задачи не противоречат друг другу. По крайней мере для многих греческих философов постижение первых начал есть единственный путь к счастью. Однако если главная забота именно о нем, то поиск истины оказывается не вполне бескорыстным.

В итоге обнаруживается, что решение двух названных задач может быть разным. Каковы в самом деле гарантии, что знание истины сделает нас счастливыми? С другой стороны, не окажется ли, что ради блаженного состояния целесообразно прекратить поиск истины? Можно предположить, что стремление к такому состоянию обуславливает некий догматизм, желание в конечном счете прекратить споры и рассуждения и остановиться на чем-то безусловном.

Отчасти это и наблюдается в эллинистической философии. В наибольшей мере, пожалуй – у стоиков и эпикурейцев. Впрочем, здесь возможен даже не догматизм, а неявное признание ограниченности человеческого разума. Так ли он надежен в деле достижения высшего блага? Скорее всего, здесь уместны не только рациональные средства. Поэтому, когда философия становится средством достижения совершенства, она часто оказывается связана с религией. Особенно заметна эта связь в платонической и пифагорейской традициях. В текстах поздних

²⁰³ Этому в свое время научил меня замечательный русский философ Владимир Соломонович Библер, с которым мне выпала честь общаться.

платоников, например, мы найдем немало добрых слов о благочестии, т. е. о должном почитании богов. Обращение к ним столь же значимо, как и собственно занятия философией.

Вопрос о том, может ли философия – или вообще рациональное знание – решить все задачи, стоящие перед человеком, и сделать его счастливым, возникал в европейской мысли неоднократно. Тяжелый опыт истории нашей цивилизации склоняет к тому, чтобы дать на этот вопрос отрицательный ответ. Философия помогает решить лишь одну из этих задач: сохранить достоинство человека – как свободного мыслящего существа.

Литература

Источники

Произведения Платона, Аристотеля, Плотина цитируются по следующим изданиям (в случае если не указано иное):

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983. (Философское наследие).
2. Платон. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1981. (Философское наследие).
3. Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 320 с. (Plotiniana).
4. Плотин. Вторая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 384 с. (Plotiniana).
5. Плотин. Третья эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 480 с. (Plotiniana).
6. Плотин. Четвертая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 480 с. (Plotiniana).
7. Плотин. Пятая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 320 с. (Plotiniana).
8. Плотин. Шестая эннеада: Трактаты I–V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 480 с. (Plotiniana).
9. Плотин. Шестая эннеада: Трактаты VI–IX. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 416 с. (Plotiniana).

Другие источники:

1. *Диоген Лаэртский* = Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986. 571 с. (Философское наследие; 99).
2. *Евклид* = Евклид. Начала. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. XVI, 728 с.
3. *Кант* = Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Он же. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Камі, 1994. С. 125–147.
4. *Никомсос* = Никомах из Герасы. Введение в арифметику // ХХОАН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2009. Т. 3. Вып. 1. С. 101–160.
5. *Нумений* = Нумений. О неверности Академии Платону // 2ХОЛН: Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 3. Вып. 1. 2009. С. 232–250.
6. *Плутарх* = Плутарх. Сочинения. СПб.: СПбГУ, 2008. 382 с.
7. *Поппер* = Поппер К. Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
8. *Псевдо-Плутарх* = Псевдо-Плутарх. Мнения философов / Пер. В. Б. Черниговского // Человек. 1998. № 3. С. 93–112; № 4. С. 76–88; № 5. С. 57–67; № 6. С. 59–70; 1999– № 1. С. 80–90.
9. *Секст Эмпирик* = Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. А. Ф. Лосева. Т. 2. М.: Мысль, 1976. 421 с.
10. *Учебники* = Учебники платоновской философии. Москва; Томск: Водолей, 1995. 160 с.
11. *Фрагменты* = Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

12. *Фрагменты 2* = Фрагменты ранних стоиков: В 3 т. / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998–2010.

Исследования

13. *Армстронг* = Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / Пер. с англ. В. А. Самойлова. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 256 с.

14. *Брэдшоу* = Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.

15. *Гайденко* = Гайденко П. П. История Греческой философии в ее связи с наукой. 2-е изд., испр. М.: Либроком, 2009. 264 с.

16. *Диллон 2002* = Диллон Дж. Средние платоники, 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Изд-во Олега Абышко: Алетейя, 2002. 448 с. (Мировое наследие).

17. *Диллон 2005* = Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.). СПб.: СПбГУ, 2005. 281 с.

18. *Зайцев* = Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2001. 209 с.

19. *Кассирер* = Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. 447 с. (Книга света).

20. *Коплстон* = Коплстон Фр. Ч. История философии: Древняя Греция и Древний Рим. Т. II. Ч. 4. М.: Центрполиграф, 2003. 319 с.

21. *Лосев 1963* = Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 1]: Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. 443 с.

22. *Лосев 1990* = Лосев А. Ф. Вводные замечания к тому I // Платон: Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 64–69.

23. *Маковельский* = Маковельский А. О. Досократики: Доэлеатовский и элеатовский периоды. Минск: Харвест, 1999. 786 с.

24. *Романский* = Романский И. Д. Античная наука. М.: Наука, 1980. 200 с.

25. *Целлер* = Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетейя, 1996. 296 с.

26. *Шичалин* = Шичалин Ю. А. Плотин // История философии: Запад-Россия-Восток: В 4 кн. Кн. I: Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет, 1995–С. 155–164.

27. *Щетников 2011* = Введение: «Диалоги Платона как источник истории ранней греческой математики» / Сверка переводов, комм. А. И. Щетникова // Платон-математик / Отв. ред. А. П. Огурцов. М.: Голос, 2011. С. 11–132.

28. *Щетников 2012* = Щетников А. И. Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита // 2ХОАН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6. Вып. 1. С. 23–57.