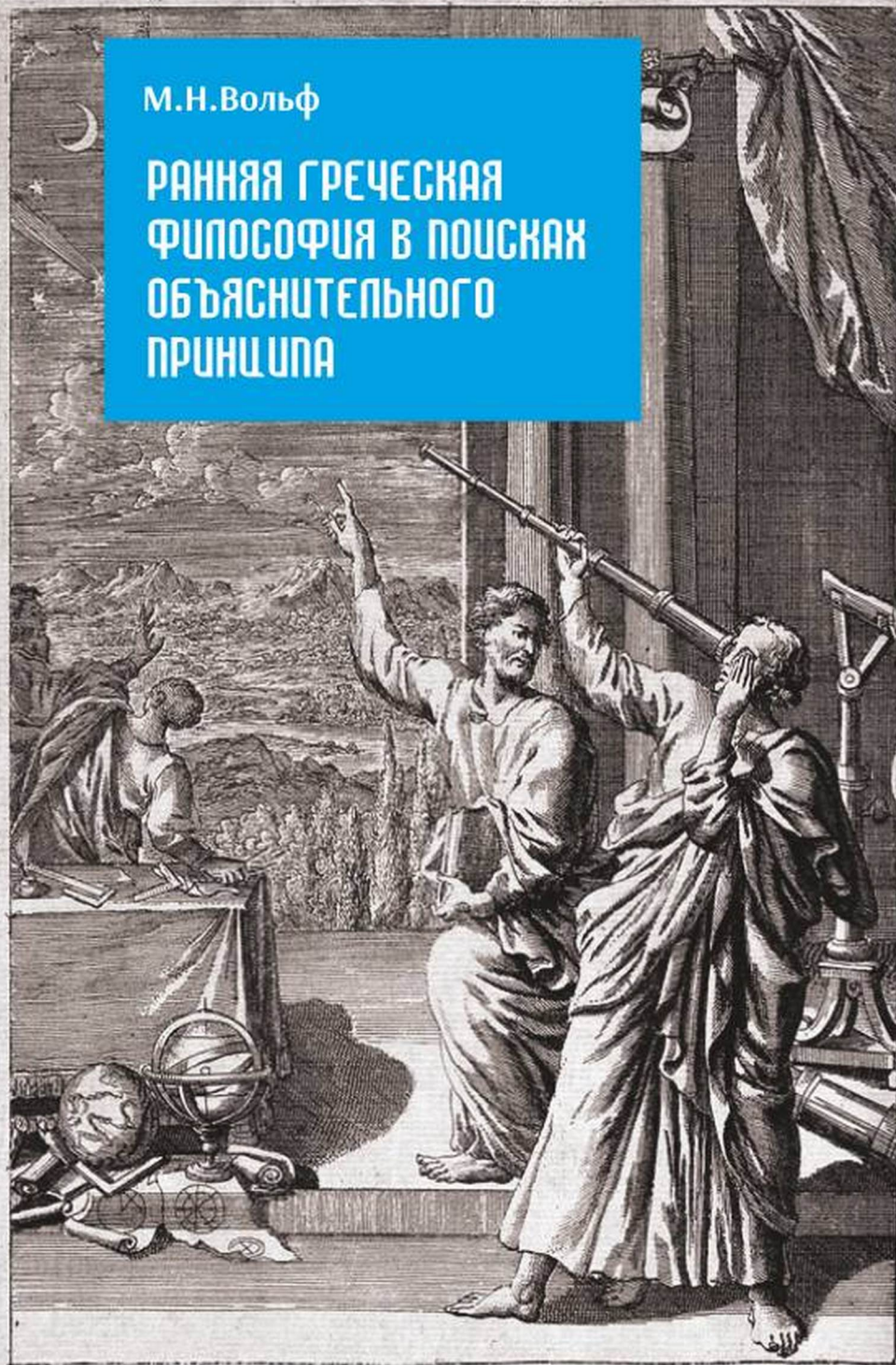


М.Н.Вольф

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ
ОБЪЯСНИТЕЛЬНОГО
ПРИНЦИПА



РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ ОБЪЯСНИТЕЛЬНОГО ПРИНЦИПА

М.Н.Вольф

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

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
НОВОСИБИРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

М. Н. Вольф

**РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПОИСКАХ ОБЪЯСНИТЕЛЬНОГО ПРИНЦИПА**

Новосибирск

2021

УДК 1(091)
ББК Ю3(0)(4/8)
В72

Рецензент
доктор философских наук, профессор
Е.В. Афонасин

Рекомендовано к печати Ученым советом ИФП НГУ.

В 72

Вольф М. Н. Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: Монография. — Новосибирск : ООО "Офсет ТМ", 2021. — 191 с.
ISBN 978-5-85957-177-2

В монографии обсуждаются вопросы поиска наилучшего объяснения мира и способа его познания в учениях ранних греческих философов (милетской школы, Гераклита, Эмпедокла), предлагается анализ двух типов аргументации – на основании различий (полярность) и на основании сходства (аналогия), формы и конкретные примеры использования такой аргументации, характерные для досократиков. Обсуждаются монистические и плюралистические интерпретации раннегреческих философских учений.

Книга адресована тем, кто интересуется историей философии, историей научного поиска, античной культурой, историей логики и аргументации; преподавателям, аспирантам и студентам гуманитарных направлений.

УДК 1(091)
ББК Ю3

© М. Н. Вольф, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Принципы аргументации в раннегреческой философии.....	4
ГЛАВА 1. ОСНОВАНИЯ АРГУМЕНТАЦИИ В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	24
§ 1. Полярность как тип аргументации.....	24
§ 2. Полярность как метод: апорийность и интертекстуальный аргумент.....	35
§ 3. Полярность как метод: элейская техника.....	50
§ 4. Аналогия как тип аргументации.....	61
ГЛАВА 2. ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП.....	76
§ 1. Модель перехода от до-философского знания к античной эпистемологии: наивная гносеология вещей.....	76
§ 2. Объяснительный принцип в раннегреческой философии: субстанциальная модель.....	81
§ 3. Процесс трансформации досократических субстанциальных моделях объяснения.....	97
§ 4. Плюралистические принципы объяснения: аргументация Эмпедокла.....	130
§ 5. «Подобное к подобному» и «клепсидра» Эмпедокла как объяснительные принципы и их рецепция у Платона.....	150
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	172
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	183

ВВЕДЕНИЕ. ПРИНЦИПЫ АРГУМЕНТАЦИИ В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Интерес к возникновению философии и ее первым шагам никогда не ослабевал, и первым из тех, кто основательно обратился к этому вопросу, по праву можно назвать Аристотеля. Именно он дает первые оценки взглядам раннегреческих философов — своих предшественников. Именно благодаря его интерпретации их учений как направленных на поиск материального первого начала, которая получила название «материального монизма», и складывается вся последующая традиция интерпретации досократических философских учений как физических и *архэ*-центричных, т.е. пользуясь современным языком, ориентированных на онтологию, на то, как и благодаря чему существует мир и вещи в нем.

В XX в. авторитет Аристотеля в этом вопросе стал ослабевать, появилось множество ревизионистских подходов в отношении аристотелевского наследия (Г. Чернисс, Ч. Кан, Д. Грэхем и др.), и исследователи все чаще задавались вопросом, а так ли уж однозначны и близки к истине истолкования Аристотелем предшествующей традиции, и дают ли нам сохранившиеся фрагменты и свидетельства основания для иных истолкований. Такой поворот дал возможность переориентировать основную проблематику досократической философии на эпистемический, познавательный, контекст: раннегреческие философы не просто ищут, что лежит в основе мира, в основании вещей, и подразумевают под этим не столько физическое начало, сколько задаются вопросом, какой именно единственный объяснительный принцип будет выступать наилучшей интерпретацией, «мета-теоретическим постулатом», управляющим всем объяснением. В этом случае учения досократических философов сохраняют свое монистическое основание, т.е. исходят из предпосылки, что все разнообразие сущего может быть сведено к какому-то единственному основанию или принципу, но только принцип этот может быть понят, как объясняющий все разнообразие вещей; и таким образом место

«материального монизма», свойственного аристотелевской интерпретации, займет «объяснительный монизм»¹.

Уточним еще раз содержание этой концепции: сущность приемлемого объяснения состоит не в том, чтобы указать одно физическое начало для многих вещей, а в том, чтобы определить одну причину для многих следствий, или одно объяснение для большинства феноменов, т.е. и в космологических схемах, и в эпистемических построениях досократиков на первый план выходит не поиск космогонического или космологического первопринципа, и даже не выбор рационалистических или эмпирицистских оснований для познания мира, а поиск удовлетворительного и хорошо обоснованного объяснения тому, как именно возник и функционирует космос. Объяснение, в свою очередь — это одна из ключевых функций теории познания, то, что делает явным или ясным какой-либо аспект чувственно-воспринимаемого или умозрительного мира, будь то явление природы, математическое выражение или доказательство, физическая теория. В нашей современной парадигме познания через обучение на первый план выходит схема, где объяснение выполняет роль аргументации, т.е. убеждает слушателя в правоте того, кто несет знания. Но в научной парадигме познания, в научном исследовании задача «объяснить» или дать ответ на вопрос «почему?» остается одной из ключевых задач любой рациональной практики, и именно эту задачу ставил в основание логики научного объяснения К. Гемпель. Таким образом, мы видим определенные пересечения между современными концепциями логики научного объяснения, и теми тенденциями, которые можно уловить в доктринах раннегреческих философов.

Как мы сказали, рациональное исследование требует ответа на вопрос «почему?», и если бы мы смогли обосновать поиск единственного объяснительного принципа, цель которого — ответить на вопрос «почему так, а не иначе?», а не просто «что это?», в каждой досократической доктрине, мы бы существенно продвинулись на пути трактовки раннегреческих

¹ Этот термин ввел и использовал для ранних ионийцев Д. Грэхем (Graham, 1997; Graham, 2006).

философских учений как рациональных. Это дало бы нам дополнительные основания также смело включать их в русло философской традиции не просто как возможные подходы к философии, а как уже состоявшееся философское предприятие. Что, в свою очередь, послужило бы целью развеять определенного рода сомнения в рациональности самых первых, особенно раннегреческих, форм философствования, которые совсем не редки, и высказываются на том основании, что еще не сформирован философский словарь, не сложился должным образом философский теоретический базис, не произошел в полной мере отказ от мифологического мировоззрения.

Существует два подхода в оценке досократических доктрин: гипер-рациональный и гипо-рациональный (Curd, 2002, p. 116–120) (следует подчеркнуть, что слово «рациональный» тут употреблено в отношении не самих досократиков, а их интерпретаторов). Первый («гипер») можно сформулировать следующим образом: поскольку никто из досократиков, равно и никто из классических греческих философов не ставил вопрос о подлинно научном методе, то и считать их философами нельзя, и вообще о философии в собственном смысле этого слова можно говорить только в отношении доктрин, возникающих после научной революции XVI—XVII вв. В рамках этого подхода досократики не считаются философами, на крайний случай обозначаются как прото-философы, и в любом случае их деятельность не может рассматриваться как подлинно философская. В целом эта позиция — явный анахронизм². Другой

² Что касается тезиса гипер-рационалистов о том, что ни досократики, ни следующие за ними античные философы не ставили вопроса о подлинно научном методе, и это позволяет не относить их к собственно философам, то этот тезис достаточно спорный. Определенные шаги к его опровержению мы сделали, выявив и проанализировав универсальный для античности метод философского или эпистемического поиска (*zetesis*) и его составляющие в ряде других своих работ, и подвели итог всего исследования в книге (Вольф, 2012). Разумеется, вопрос о методе в античности сложный и многоаспектный, в рамках настоящей работы мы планируем вернуться к нему в связи с тезисом, что любое рациональное исследование требует для

подход («гипо») опирается на тот факт, что классические греческие философы (Аристотель) полагали досократиков своими предшественниками, которые таким же образом оценивали философскую деятельность и решали те же философские проблемы (пусть и не слишком успешно на сегодняшний изоциренный вкус). Этот подход ведет к интерпретациям досократиков как создателям максимально рациональных и минимально поэтических, мистических и религиозных интеллектуальных проектов.

В рамках нашей книги мы, придерживаясь в целом гипорационального подхода, и тем самым относя досократиков к интеллектуалам-рационалистам, будем понимать рациональное (если говорить об очень узком, рабочем определении) в отношении этого периода как однозначно понятное, и задача рационального философа в таком случае сводится к тому, чтобы сделать тот или иной феномен, то или иное собственное представление о нем понятным, что в тоже время сопряжено с требованиями убедительности и аргументированности. Иначе говоря, единственный объяснительный принцип для мира и его феноменов должен быть убедительно сформулирован, хорошо обоснован и достаточно аргументирован. Всякое новое объяснение влечет определенную новую аргументацию или доскональный пересмотр старой.

Доказательность и аргументированность досократических текстов на сегодняшний день остается под вопросом в научной литературе в силу особенностей как самих досократических текстов, так и аргументации в частности. Аргументированность предполагает развернутый стиль изложения, тогда как досократические фрагменты представляют собой скорее тезисы, по преимуществу краткие и вырванные из контекста. Казалось бы, при таком положении дел продуктивнее было бы остановиться на анализе социальных предпосылок и мировоззренческих оснований, лежащих в основе того или иного философского учения, делая упор на его автобиографическом и историческом контексте, как зачастую и поступают историки

себя и рационального базиса, и в качестве которого для досократических учений способен выступить метод эпистемического поиска.

философии. Однако при таком подходе ускользает важнейший для философского текста момент: его неотъемлемой частью является аргументация, доказательность положений, на основании чего мы и можем говорить о его философском характере. Отсюда следует, что если мы признали *любой* философский текст доказательным и аргументированным, тогда важной задачей его интерпретации представляется реконструкция и анализ аргументов, выдвигавшихся той или иной исторической эпохой в процессе решения той или иной задачи или проблемы, их особенностей, структуры и теоретического контекста. Анализ аргументов является собственно философской задачей, которая для своего решения не требует ничего, кроме философского же инструментария. Следовательно, неизбежные вопросы, которыми историки философии должны задаваться, анализируя философские работы, могут звучать следующим образом: В обсуждение какой проблемы включился философ? Достоверны ли его аргументы? Связаны ли они с другими аргументами, выдвинутыми им самим или иными авторами? Способствует аргументация нашему пониманию проблемы, ее решения или, напротив, затемняет ход рассуждения? Не прибегает ли автор текста к софистическим уловкам? Какие именно аргументы использует философ, прибегает к известным или формулирует собственные? Эти вопросы легко разрешимы, когда речь идет о развернутом философском трактате, таком какие мы встречаем во времена развитой схоластики, Нового времени или в немецкой классической философии. Но когда речь заходит о периоде возникновения и становления философии, то, прежде всего, мы вынуждены дать ответ на самый первый вопрос: а прибегали ли вообще раннегреческие философы к аргументации, была ли свойственна их стилю философствования доказательность, использование рассуждений, использование, например, дедуктивных или индуктивных шагов?

Практически никогда в сохранившихся текстах, особенно это касается доэлеатовского периода, невозможно последовательно проследить все аргументационные шаги, а зачастую и просто обнаружить какие-либо из них, в силу как жанрового характера текстов, так и их значительной фрагментированности. Отсюда и проистекают две точки зрения в освещении этого

вопроса: сторонников раннегреческой аргументации, которых среди исследователей меньшинство, и ее противников, либо отвергающих аргументацию вообще, сводя все к мистике или путанице в мыслях философа, либо признавая аргументацию, но в крайне слабой, несостоятельной форме.

Первые, чью позицию мы разделяем, настаивают на том, что досократики действительно выдвигали аргументы, хотя и не всегда их можно текстуально проследить четко и последовательно. Аргументы, пусть даже они не зафиксированы текстуально, могут быть искусственно реконструированы из собрания фрагментов, а настаивать на существовании этих аргументов можно даже на том основании, что философ, выдвигая ту или иную концепцию, теоретически мог защитить тем или иным способом свою точку зрения и в таком случае, если не сам аргумент, то по крайней мере, какие-то основания (возможные посылки) для этого в тексте присутствуют. При этом не важно, к каким именно аргументам философ прибегал: к логическому рассуждению, доказательству от противного или даже аргументу от авторитета или палки, важно, что он вообще *аргументировал*.

Другая точка зрения отрицает наличие аргументации в досократической философии, из чего следует, что досократики, выдвигая тезисы на предмет, каким, например, мир или человек должны быть, каковы должны быть моральные предпочтения людей или нормы поведения в обществе и т.п., высказывались догматически, фантазировали, безосновательно предъявляли свою точку зрения. Для такого способа выражения своей позиции наиболее подходит форма афоризмов, апофтегм, гном (наподобие мудрых мыслей в традиции Семи мудрецов), которые по определению не нуждаются в аргументации. Не нуждались они в аргументации и потому, что высказывались эти мысли «от себя», опираясь на собственный авторитет мудреца, для которого достаточно только установить, проговорить то или иное положение, и его авторитет, общепризнанная мудрость уже сами по себе будут служить достаточным аргументом для принятия такой позиции. Но насколько такая эксцентричная позиция может называться подлинно философской? С обозначенной точкой зрения нам трудно согласиться хотя бы

в силу того, что, во-первых, уже сами раннегреческие философы различали мнение и истину и выдвигали критерий для их различения — обоснованность, или убедительность (ср. Парменид в В 2, 4); во-вторых, если бы философ не выдвигал никакой аргументации, то и называть его философом мы не имели бы права, ведь задача философии состоит в первую очередь в обосновании собственных позиций.

Чтобы прояснить свою точку зрения, обратимся к одной из схем Аристотеля, классифицирующих раннюю философию и предфилософию. Повсюду в своих сочинениях (в качестве примера можно обратиться к *Met. A.*, 992b4, *Met. B.*, 1000a9, но это не единственные случаи) он различал два способа размышлений, т.е. делил всех философов по принципу дихотомии на «теологов» и «физиологов». Первый тип принадлежал тем (Аристотель называет их θεολόγοι), кто, «облекая свои мудрствования в форму мифов» (*Met. B.*, 1000a17–18), «писал о божественном», при этом они «размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились» (*Met. B.*, 1000a9–10) (Аристотель, 1976). Иными словами, этот тип размышлений выражает только личное мнение, лишенное приемлемого обоснования. Именно поэтому аргумент от авторитета — а характеристика, предлагаемая Аристотелем, вполне отвечает этому аргументу, который мы упоминали выше, — пожалуй, не следует относить к состоятельным философским аргументам. Другой тип характеризует размышляющих о природе (φυσιολόγοι), это те, «кто рассуждает, прибегая к доказательствам» (τῶν δὲ ἀποδείξεως λεγόντων) (*Met. B.*, 1000a19).

Предлагаемая Аристотелем схема на первый взгляд проста и понятна, но в ней кроется ловушка, опасная для того, кто станет придерживаться этой схемы. Она заключается в том, что, как например и в случае поиска Аристотелем первоначала в каждой досократической доктрине, схематизм в отношении объекта философских доктрин, обозначенных в названиях двух направлений, начинает пониматься исследователями буквально, только из самих названий этих двух типов размышлений. При таком понимании все мыслители, известные нам из

глубокой древности, — и философы, и не только они³, — объектом своих доктрин должны полагать либо природу (в случае с «физиологами»), либо божественное («теологи»). Тогда дополнительное содержание в определениях, данных самим автором схемы, в расчет уже не принимается, о нем попросту забывают, стремясь уложить в прокрустово ложе учений «о природе» доктрины о богах и наоборот. При таком подходе к различению Аристотеля становится понятным, что Гераклит, будучи «физиологом», своим основным объектом исследования должен был бы сделать природу, космос и все то, что у Аристотеля подпадает под интересы физики. Тем не менее, только редкий исследователь доктрины Гераклита не отмечает его несостоятельности в вопросах космологии и физики: например, его утверждение о том, что Солнце по ширине равно человеческой ступне, давно вызывает только насмешки, воспринимается как забавный анекдот, а не как серьезная натурфилософская концепция⁴. Те же самые затруднения, кстати сказать, вызывает и текст «физиолога» Парменида: попытки, отдавая дань стереотипам, отыскать в обсуждении условий и возможностей мышления «философию природы» приводят к разного рода курьезам наподобие усмотрения самопротиворечивости в его

³ Здесь имеется в виду спорный для истории интеллектуальной культуры Древней Греции период «предфилософии». Чтобы избежать споров, связанных с этим термином, скажем, что помимо философских, существовало множество других направлений — не только «до» (что в первую очередь слышится в слове «предфилософия»), но также «наряду», «помимо» и т.п., что также входит в объем данного понятия. Именно в таком, широком контексте мы здесь и понимаем этот термин. Надо еще раз сказать, что терминология, различающая только «теологов» и «физиологов», понятая буквально, также как и слово «предфилософия», сильно упрощает ситуацию, потому что имелись и другие объекты исследования «наряду» и «помимо» указанных.

⁴ Мы не будем приводить массу авторитетных цитат по этому поводу, ограничимся только одной фразой, принадлежащей И.Д. Рожанскому: «То, что Гераклит не был ученым в духе Фалеса и Пифагора, явствует из его замечания, что ширина Солнца равна человеческой ступне. Естественнаучная (и математическая) проблематика была ему глубоко чужда» (Рожанский, 1989, с. 22).

доктрине: придя к определенным выводам в разделе «Истины» своей поэмы, он тут же в следующем разделе «Доксы» уже не принимает их в расчет.

Иными словами, ценность указанной аристотелевской схемы не в том, что она приписывает части досократиков интерес к природе, а другой части — к богам. Кстати говоря, несостоятельность такого узкого прочтения подтверждает хотя бы тот факт, что Ксенофан, известный своими рассуждениями о богах и первым сформулировавший концепцию единственного Бога, часто понимаемого как прототип *Бога философов* и сходного с Богом монотеистических авраамических религий, с не меньшим жаром рассуждал и о природе. Ясно, что акценты в этой схеме нужно смещать на комментирующие части, на содержание определения: либо позиция излагается в форме мифа, мнения, бездоказательно, — таковы *теологи*, либо она доказательно обосновывается, таковы *фисиологи*. Именно в этом, на наш взгляд, заключается ценность этой схемы: Аристотель безукоризненно распознал и указал главную отличительную черту становящейся философии — *доказательность*.

Вероятно, первое основание для поиска аргументов в досократических текстах — это их рациональный характер и преимущественно рациональный характер досократической философии в целом. Очень многие тексты и исследователи говорят о ее рациональном характере⁵, и, признав это, мы должны признать и обоснованность этих текстов, т.е. наличие в них аргументирующего содержания. Такова в частности, позиция Джонатана Барнса, автора одного из немногих трудов по досократической аргументации. Он пишет: «Таким образом, говоря, что досократики были рациональными людьми, я имею в виду не более чем следующее: что широкие и смелые теории, которые они выдвинули, были представлены не как заявление с кафедры, в которое верующие верят, а безбожники игнорируют, но как выводы из аргументов, как обоснованные предложения для разумных людей, чтобы над ними размышлять и их

⁵ Вопрос рационального характера досократической и древнегреческой философии в целом обсуждался в нашей коллективной монографии (Рационализм и иррационализм, 2010).

обсуждать» (Barnes, 1979, p. 3). Барнс справедливо называет досократиков «отцами рациональной мысли», подчинившими «утверждение аргументу и догму логике», хотя он соглашается, что это, по-видимому, слабая форма рациональности. Звучат эти слова, при всей их положительной для раннегреческой аргументации оценке, в унисон частному утверждению Яаапа Мансфельда, сказанному в отношении Гераклита, что у последнего нет серьезной аргументации и нет логики (Mansfeld, 1985, p. 64).

В целом с этим утверждением нельзя не согласиться: вплоть до рассуждений Парменида или даже Зенона Элейского мы вряд ли найдем серьезную, т.е. развернутую и обстоятельную аргументацию, и даже здесь не каждый исследователь признает аргументацию *серьезной*. Но отсутствие «серьезной аргументации» не означает отсутствие аргументации вообще, и без этих первых пробных шагов в этой области вряд ли мы когда-либо получили бы теорию аргументации. Именно поэтому формы, в которых проявляет себя досократическая аргументация, ее историческое начало так важны в рамках историко-философского анализа.

Исследование досократической аргументации имеет и еще один, частный, историко-философский интерес. Прежде мы говорили, что рациональный характер рассуждений влечет за собой и наличие аргументации в нем. Но и напротив, особенности стиля и характера аргументации в состоянии подтвердить рациональный характер учения того или иного мыслителя, помимо прочего отнеся его к той или иной категории, определенной Аристотелем.

Гераклиту, кстати сказать, чаще всего отказывают в доказательности среди создателей досократических доктрин⁶. Его персона у исследователей попадает в лагерь тех, кто широко и активно использует только один аргумент — к собственному авторитету. Нам трудно согласиться с этой точкой зрения. Насколько можно судить по текстам Аристотеля, довольно

⁶ Вопрос о рациональной аргументации у Гераклита обсуждался в (Камельчук, 2001) и более подробно в (Barnes, 1982; Barnes, 1983; Granger, 2004).

бедных в отношении упоминающихся в них имен, Гераклит Эфесский принадлежал к тем, кто прибегал к доказательствам в своих рассуждениях, а это значит, что Аристотеля ни в коей мере не смутил знаменитый гераклитовский «стиль оракула», который часто играет злую шутку с Гераклитом: по мнению многих, именно благодаря «тёмности» стиля, присущего ряду фрагментов его учения, Гераклит у наших современников и попадает в пророки, мистики, сотеры и пр., а на этом основании, как правило, отрицается рациональный характер философского учения Гераклита. Для Аристотеля вопроса здесь не было: Гераклит принадлежал к тем, кто рассуждал τὼν δι' ἀλοδείξεως λεγόντων.

Это очень важное свидетельство Аристотеля еще и вот по какой причине. Считается, что книга Гераклита не носила характер повествования и тем более не была доказательной его философия, в ней изложенная. Книга Гераклита, как считают многие, — это лишь сборник гном или афоризмов в духе традиции Семи мудрецов. Как указывают Дж. Кирк и Дж. Рэйвен), эта идея в первую очередь принадлежит Г. Дильсу, считавшему, что последовательного текста Гераклит не писал, это была всего лишь серия кратких высказываний (Kirk, Raven, 1971, p. 185). И хотя, по их мнению, эта позиция нашла немногих последователей, она может быть верной. Любопытно, что при попытке обосновать эту мысль авторы испытывают трудности с теми фрагментами, которые никак не назовешь «краткими устными высказываниями», например I Mch, но они находят остроумное решение: когда Гераклита признали мудрецом и издали сборник его афоризмов, к тексту пришлось написать введение, и вот оттуда то, вероятно, и происходят все те фрагменты, которые по стилю скорее напоминают дискурсивный трактат, чем апофтегмы (Kirk, Raven, 1971, p. 185). Здесь, разумеется, к месту пришлась ссылка на то, что не все фрагменты Гераклита полностью аутентичны, но, насколько нам известно, именно первый фрагмент собрания (кстати сказать, сохранившийся пример аргументированного рассуждения у Гераклита⁷)

⁷ I Mch: «(1) Вот эту речь вот здесь существующую всегда не понимают люди: и прежде, чем услышать, и услышав хоть раз⁷)» (τοῦ

ником под сомнение не ставится. Наша позиция с вышеприведенной расходится как минимум в том аспекте, что написать сборник доказательных афоризмов в принципе невозможно, при этом для нашей концепции не столь важно, какой характер носил письменный труд Гераклита, а важно, что в сохранившихся фрагментах присутствуют обоснования и аргументы, или как минимум слова-связки логической структуры аргумента, и что одни положения выводимы из других. Иными словами, у Гераклита имелась определенная концепция, которую он отстаивал не догматически или авторитарно⁸, и не мистическими средствами, а посредством аргументации.

Итак, мы видим, что имеются определенные исторические предпосылки для признания того факта, что аргументация имела место в раннегреческих философских доктринах. А раз так, то необходимо понять, в каком виде мы можем отыскать и представить принципы аргументации в досократических текстах, в общих чертах постараться определить, как идет формирование оснований для будущей теории аргументации, обнаружить которую в трудах Платона и Аристотеля уже не представляет труда.

Итак, подводя итог тем научным проблемам, которых касается наша книга, подчеркнем: имеются основания для пересмотра онтологической трактовки досократических доктрин в эпистемическом ключе, в качестве альтернативной трактовки

δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθευ ἢ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον);

(2) *ведь (γάρ)* хотя все совершается в соответствии с этой вот речью, ведут себя словно незнающие, пытаются осуществить и слова, и дела,

(3) *тогда как я* (τοιοῦτέων ὁκοίων ἐγὼ) рассказываю, по природе различая каждое [среди слов и дел] и объясняю его как оно есть.

(4) *Тогда как другие* (τοὺς δὲ ἄλλους) люди остаются не знающими, что делали после того как проснутся, и забывают, что делали, когда уснут». (Перевод наш. Курсивом мы выделили слова-маркеры, указывающие на логическую связь предложений и отношение зависимости между аргументами в высказывании).

⁸ На что, надо сказать, у него могли быть все основания как у представителя царского рода Эфеса.

«материальному монизму» предлагается «объяснительный монизм», принятие которого влечет за собой необходимость подробного обоснования приверженности досократических философов к поиску единственного объяснительного принципа на рациональных основаниях, что в свою очередь требует от них убедительного обоснования или аргументированности положений.

Эпистемологическое содержание раннегреческих доктрин незаслуженно отходит на второй план или вовсе выпадает из поля зрения исследователей особенно в российской истории философии, которая отдает предпочтение онтологическим вопросам. Тем не менее, ответить на вопрос о том, насколько философичным было содержание досократических доктрин, насколько глубоко они были вовлечены в решение именно философских вопросов, а насколько оставались еще в русле предфилософской проблематики, невозможно без разностороннего их анализа. Наиболее удачным нам кажется анализ теоретико-познавательных взглядов досократиков с позиций анализа применяемого ими исследовательского метода и объяснительного принципа, поскольку такой подход дает единый фокус, единое проблемное поле для очень различных и непохожих друг на друга досократических учений. Концепция поиска объяснительного принципа в досократической философии, только отчасти реализованная Д. Грэхемом исключительно касаясь ранних ионийцев, заслуживает в этом контексте более глубокого внимания и исследования в более широкой историко-философской перспективе.

Поиск наилучшего объяснения феноменального и умопостигаемого мира в контексте способов его познания — это универсальная философская задача для всего античного периода, но важна она даже не сама по себе. Еще более актуальной она становится, если использовать ее в контексте связанности или единства философского дискурса и философской проблематики.

Дело в том, что объяснительный принцип ранних ионийцев оказывается той точкой, в которой смыкаются предфилософские представления и способ их выражения и те взгляды, которые с позиций гомеровского мировидения представляются

уже революционными. Первые характерны для гомеровских и гесиодовских греков, и их трансформация намечается, к примеру, в творчестве Ферекида; вслед за А. Мурелатосом мы назовем этот способ представления о мире и его познания «наивной метафизикой вещей» (Mourelatos, 2008 (1)). Вторые включают доктрины Гераклита и Парменида.

Что способствовало этой революции взглядов, как она осуществлялась, каков переход и в чем он состоял между пред- и собственно философией, — на наш взгляд, на эти вопросы наилучшим образом можно ответить, анализируя раннеионийские доктрины с позиций поиска объяснительного принципа, ради чего мы намерены ввести термин «наивная гносеология вещей» и рассмотреть переход от «наивной метафизики вещей» через «наивную гносеологию вещей» к раннегреческой эпистемологии, выраженной концепцией «логос-оформленного мира». Рассмотрение таким образом раннегреческой философии — и в ее генезисном, и в ее концептуальном аспектах — требует обращения к до сих пор малоизвестным или непопулярным в России исследованиям этого периода, принадлежащих западным ученым, что способно расширить кругозор и сделать богаче интеллектуальную культуру отечественного читателя, и в тоже время существенным образом дополнить отечественные досократические исследования в направлении аналитической истории философии, нацеленной на рациональные трактовки этого периода.

Говоря об аргументации, в первую очередь мы имеем в виду философскую аргументацию, а не логическую или математическую. Обычно начала философской аргументации связывают как минимум с возникновением риторики и деятельностью софистов (Протагора), и это, разумеется, правильно, но это только вершина айсберга, и из поля зрения исследователей при такой установке обычно ускользает большая часть предшествующей проблематики: в каком виде существовала аргументация до софистов, с какими целями использовалась, каковы ее истоки и формы в более ранний период. Невозможно отрицать полностью наличие аргументации в досократический период, поскольку аргументация реализуется там, где необходимо быть убежденным в чем-то и убеждать, реализуя те или иные

техники убеждения, демонстрируя достаточную культуру языка и мышления, логическую культуру, культуру критического мышления, даже если большей части этих терминов еще не существует. Все эти моменты намечены и впервые в истории западной цивилизации реализуются именно в раннегреческих философских концепциях, что опять-таки часто упускается из виду. А фактически, для раннегреческих философов именно аргументационные ходы и обоснования устанавливали связь между языком, мышлением, и феноменами, тем самым делались первые шаги в направлении развития не только теории аргументации, но и логики и философии языка. В связи с этим возникает еще одна важная проблема — некорректного именованья вещей или явлений.

Еще одной стороной вопроса о значении и формах аргументации в античности является становление в раннегреческой философии и науке нового познавательного метода, который мы бы обозначили как философский или эпистемический поиск, *zetesis*, который также является рациональным в своей основе и также полагающимся на аргументы или доказательства, обоснования. Подробно о том, что из себя представляет этот новый специфический для становящейся философии метод познания, какова его структура, принципы и роль в формировании философского и научного знания, достижения истины, мы писали в (Вольф, 2012). Но остается вопрос: можно ли подтвердить обоюдную связь между возникновением нового, зететического, метода в раннегреческой философии, такого метода, который впоследствии будет занимать ключевые позиции в философии Платона, Аристотеля, скептиков и фактически будет унаследован средневековой философией, и возникновением аргументации, неотделимой от принципов реализации этого метода.

На русском языке практически полностью отсутствуют работы, в которых бы освещался вопрос о возникновении и формировании принципов аргументации в античности, тем более в раннегреческой философии. На Западе своего рода «каноном» в освещении и типов аргументов, и методов объяснения как они использовались в греческой интеллектуальной культуре много лет служит труд Г. Ллойда (Lloyd, 1987). В России

аналогов такого рода исследования не было, а труд Ллойда на русский язык не переводился. В предлагаемой книге мы дадим обзор введенных Ллойдом типов аргументации и сопряженных с ними методов познания и объяснения, что не только познакомит читателя с ключевой в рамках этой проблематики позицией, но и сделает доступным ему ряд ревизионистских в ее отношении концепций.

Конечно, в западной литературе данная тема затрагивается сравнительно чаще, но также недостаточно широко освещена. Казалось бы, досократическая философия настолько тщательно изучена и в текстуальном аспекте, и в концептуальном, что любое обращение к этой теме будет по меньшей мере излишним. В действительности же, лакун в этой области остается немало, и самой существенной из них как раз является анализ эпистемологического содержания досократических доктрин и сопряженной с этим проблематики, а именно, концепции объяснительного принципа и принципов аргументации у досократиков: чаще всего обращаясь к анализу внешних обстоятельств (социальных, географических, политических), которые могли определять содержание того или иного учения, исследователи крайне редко задавались вопросом, а на каких именно аргументах базируется то или иное утверждение философа, истины или ложны его суждения. Поскольку аргументация является специфической чертой философии, то прослеживание эволюции тех или иных аргументов или аргументационных ходов является еще одним способом написания истории философии, на наш взгляд незаслуженно отвергнутым.

Единственной специальной попыткой (не считая эпохального труда Ллойда) проследить именно аргументацию в концепциях раннегреческих философов была книга Дж. Барнса (Barnes, 1982), зачастую спорная в отношении некоторых интерпретаций, которые он предлагает для того или иного досократического учения. Ситуация несколько меняется в отношении Элейской школы философии: аргументы Парменида, а особенно его последователя Зенона активно и часто подвергаются анализу историками философии. К сожалению, этот анализ часто оказывается изолированным от анализа учений современников элеатов или их непосредственных предшественников,

что несколько уменьшает значимость делаемых выводов. Однако тем более интересным и актуальным это делает вопрос о познавательном методе, принципах объяснения, эволюции аргументов и типов доказательств в раннегреческой философии.

Кроме того, аргументация является также специфическим способом исследования, т.к. на те или иные утверждения нельзя ответить, опираясь только на сложившиеся мнение. И как правило для того чтобы принять или обосновать тот или иной тезис, необходимо дополнительное рассмотрение, поиск ответов на сопутствующие вопросы. Тем самым использование конкретных аргументационных приемов оказывается вполне согласующимся с теми интеллектуальными процессами, которые происходили в раннегреческой философии и оказывается еще одной ступенью на пути понимания факторов, способствовавших зарождению и самой философии и науки в частности.

Предлагаемый ниже обзор исследований поможет глубже понять, насколько исследована данная тема, и сколько белых пятен еще осталось на ее карте.

Комплексное исследование метода, объяснительного принципа и принципов аргументирования, а также комплексное освещение вопросов постановки эпистемологических проблем и их решений в раннегреческой философии в мировой науке не предпринималось. Однако имеется значительное число трудов, в которых эти вопросы частично освещались, и на которые мы будем ссылаться в своей книге. В своей книге мы будем исходить из традиции аналитической истории философии⁹, и те результаты, которые получены в рамках этой традиции за последние пятьдесят лет. Также мы будем ориентироваться на общеметодологические основания аналитической философии, чем и объяснится выбор критической литературы, используемой в данной работе. Прежде всего, касаясь вопроса о роли объяснения в рациональном исследовании, в качестве общеметодологического основания мы будем опираться на труды

⁹ Принципы аналитической истории философии раскрывались нами в работах (Вольф, Бутаков, Берестов, 2013; Берестов, Вольф, Доманов, 2020).

К. Гемпеля, в первую очередь на его классическую работу «Логика объяснения» (Гемпель, 1998).

В советской истории философии в силу известных причин досократические учения рассматривались в основном в русле натурфилософии или диалектики, преобладала трактовка научного метода как диалектического, понимаемого в контексте марксистско-гегелевского учения, а не в плане ее платоновского видения. Вопросы досократической эпистемологии в общих чертах и в контексте общих обзоров философских учений рассматривались, в частности, В.Ф. Асмусом, А.Н. Чанышевым. В современной отечественной истории философии преобладает интерес к континентальным способам реконструкции раннегреческой философии, вслед за методологией М. Хайдеггера и его последователей, в силу чего ключевой интерес исследователей снова сосредоточен на онтологических вопросах.

Вопросы эпистемологического характера, свойственные в первую очередь для аналитического крыла современной философии, уходят на задний план в силу малого числа сторонников аналитических методов исследования античной истории философии в отечественной философии. Из последних работ, посвященных решению эпистемологических вопросов в философии Парменида, следует отметить работы И.В. Берестова, написанные в рамках аналитической традиции. Что касается разработки вопросов собственно научного метода, философии и методологии науки в античности, здесь ярким примером таких исследований может служить монография Л.Я. Жмудя «Зарождение истории науки в античности» (Жмудь, 2002), посвященная исследованию античной философии науки, теории науки, научного прогресса в античный период. Специальные работы, в которых бы обсуждалось понятие философского поиска (*zetesis*) в раннегреческой философии на русском языке нам не известны. К понятию эпистемического поиска (*zetesis*) в контексте аналитического учения Аристотеля обращается Е. В. Орлов (Орлов, 2011; Орлов, 2013). А.Ф. Лосев очень кратко касался вопроса о скептическом поиске и зететиках в свете сделанных им переводов трактатов Секста Эмпирика, но специальных исследований этого вопроса у него нам найти не удалось.

Что касается вопросов объяснения и объяснительного принципа в греческой интеллектуальной культуре вообще и у досократиков в частности, эти вопросы поднимались в работах Г. Ллойда и Д. Грэхема. Книга Ллойда «Полярность и аналогия: два типа аргументации в ранней греческой мысли» (Lloyd, 1987) — практически единственная работа, в которой эволюция аргументационных приемов в раннегреческой мысли обсуждается более или менее подробно. Первое издание труда вышло в 1922 г., и давно требует пересмотра, но с другой стороны его исчерпывающий, доскональный и академический характер позволяет большей части выводов оставаться актуальными. С точки зрения Г. Ллойда большая часть раннегреческих (доплатоновских) теорий и объяснений исходит из двух логических типов аргументов — полярности и аналогии, и именно на основании этих двух типов строятся первые систематические попытки греков дать рациональные представления о естественных феноменах, установить критерий для наилучшей теории, метода или наилучшего объяснения. Д. Грэхем в двух своих работах — книге «Объясняя космос. Ионийская традиция научной философии» и статье «Критика Гераклитом ионийской философии» (Graham, 2006; Graham, 1997) — также ставит вопрос об объяснительном принципе в досократической философии, полагая свою работу во многом ревизионистской. Другое дело, что Д. Грэхем по преимуществу критикует аналитические подходы, и прежде всего т.н. стандартную интерпретацию учения Парменида, базирующуюся на уточнении семантики глагола «быть», и предлагает своего рода возврат к позициям, бывшим наиболее актуальными в начале XX века, трактуя раннегреческую философию скорее в ключе «естественной науки», чем «натуральной философии». Ключевой момент его интерпретации в том, чтобы свести натуралистическое объяснение феноменов в натурфилософии к первым шагам естественной науки, и он трактует раннегреческую философию в ключе научных исследовательских программ, а не в ключе возникновения эпистемологической проблематики, в чем видим свою задачу мы.

Важными в плане поставленной проблемы представляются издания (*Exegesis and argument*, 1973; Vlastos, 1993), в которых собраны как наиболее известные труды Грегори

Властоса, часто поднимавшего вопросы аргументации и рационального дискурса в античной философии, проблемы возникновения теорий языка и именования, так и статьи, инспирированные исследованиями Властоса. Проблема ложного именования в античности и обсуждалась также в следующих работах (Верлинский, 2006; Vlastos, 2008 и др.).

Для лучшего понимания вопросов аргументации в античности будут полезны работы (Гайденко, 2000; Tuominen, 2007; Prier, 1976). Знаковая работа (Barnes, 1982) смещает акцент с новых интерпретаций раннегреческих философов на желание придать тезисам и доводам досократиков строго формализованный вид. Смещение акцентов с текстологии на формализацию порождает зачастую спорные реконструкции досократических учений, тем не менее, эта книга является единственной в своем роде и не имеет аналогов в отечественной истории философии. На Западе в том же ключе работает Р. М. Дэнси, его книга (Dancy, 2004) предлагает формализованное содержание ранних платоновских диалогов. Недавняя работа (Wedin, 2014) посвящена попыткам формализации Парменида. Сразу отметим, что аргументация раннегреческих философов понимается нами скорее в ключе становления риторики и проблем языка, чем логической аргументации и формализации, поэтому методология, использованная в этих работах, будет использоваться нами в наименьшей степени.

Книга будет полезна все, кто интересуется античной культурой, историей, философией, историей научного поиска, логикой и теорией аргументации, а также преподавателям, студентам и аспирантам гуманитарных дисциплин.

Глава 1. ОСНОВАНИЯ АРГУМЕНТАЦИИ В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. ПОЛЯРНОСТЬ КАК ТИП АРГУМЕНТАЦИИ

Отыскать наиболее базовые принципы в раннегреческой спекулятивной мысли, которые лежат в основе любых положений или рассуждений, как в литературе, так и в исторических или философских фрагментах, не так сложно, — они очевидны. Очевидны они, поскольку таковы принципы человеческого мышления вообще: то, что мы видим, наблюдаем, анализируем либо удивительно похоже, либо удивительно непохоже одно на другое. Раннегреческая мысль, разумеется, не исключение, и поэтому, формулируя теории или давая какие-либо объяснения событиям, фактам, отношениям, греки прибегали к тем же самым принципам. Так, в основе большинства рассуждений будут лежать либо классификация или объяснение объекта по его принадлежности к одному из противоположных принципов, и такой логический тип можно назвать полярностью, либо объект задается или объясняется через связь или сходство с чем-нибудь еще, и такой принцип именуется аналогией. Несмотря на внешнюю очевидность такого деления, впервые обратил внимание на его значимость для формулировки научных теорий и возникновения научного мышления Дж. Ллойд в работе (Lloyd, 1987). Согласно точке зрения Ллойда, эти два принципа — полярность и аналогия — берут на себя роль неформальной логики в примитивном или архаическом мышлении вообще, а конкретно в Греции они играли ведущую роль в процесса аргументации вплоть до Аристотеля, предложившего принципиально иную логическую систему, которая, тем не менее, также базируется на различении этих принципов и обобщении способов их использовании в рассуждениях или аргументации (Lloyd, 1987. P. 6–7).

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

согласиться с ним в его выводах трудно. Свою же задачу мы видим в том, чтобы, вполне соглашаясь с выделением таких двух исторических типов, рассмотреть в этой книге прежде всего полярность и аналогю как типы аргументации, т.е. какие из видов и способов аргументации можно отнести именно к тому или иному типу, не претендуя на создание полного списка и не следуя логике рассуждения и примерам Дж. Ллойда, и кроме того, показать, что наиболее яркие образцы использования полярности в аргументации Платоном или Аристотелем уже встречаются в раннегреческой философии.

Первый тип древнегреческой аргументации, — полярность, — понятен любому, кто пусть даже бегло знаком с греческой мыслью. Она проявляется себя и в парном делении богов у Гесиода, и в теории элементов или стихий (огонь, воздух, вода, земля или горячее, холодное, влажное, сухое; в философии с таким делением впервые сталкиваемся в доктрине Анаксимандра), положенной в основу греческой медицины школой Гиппократов; это и знаменитая таблица противоположностей у пифагорейцев и учение о противоположностях у Гераклита; это и космологический принцип: Путь Истины и Путь Мнения Пармениды, Мир Бытия и Мир Становления у Платона; список этих примеров можно ширить. По нашему мнению, сам принцип полярности восходит к бинарным отношениям, как в логике архаического мышления, так и в логике социальных отношений¹⁰. В греческом спекулятивном мышлении, по мнению Ллойда

¹⁰ Бинарные принципы, лежащие в основе человеческого мышления и социального существования многократно описаны в научной литературе, в первую очередь при анализе структур первобытного мифологического мышления. Среди западных исследователей этого вопроса пальму первенства следует отдать К. Леви-Строссу, подробно анализировавшему бинарные отношения во многих своих трудах (прежде всего, это «Структурная антропология» (Lévi-Strauss, 1958) и четыре тома «Мифологическое» (Lévi-Strauss, 1964–1971). Среди отечественных исследователей пионером этого вопроса можно назвать А.М. Золотарева (Золотарев, 1964); основную идею этой книги он вынашивал еще до Великой отечественной войны. Также следует упомянуть труды Вяч. Вс. Иванова (Иванов, 1968; Иванов, 1972) и труды советской семиотической школы в целом.

(разумеется, он не единственный, кто придерживается этой позиции), существует множество различных теорий противоположностей, которые типологически восходят либо к физическим доктринам, таким как теории соотношения физических элементов, либо к дофилософским мифам и раннефилософским космологиям (Lloyd, 1987, p. 85), т.е. существует некая, как он говорит, «символическая дуалистическая классификация феноменов, которая полностью описывает весь спектр реальности». Основания же для такой дуалистической доктрины находили объяснение уже у самих греков: Ллойд цитирует Аристотеля, который приписывает это объяснение Алкмеону, что «человеческие части в большинстве парные» (Lloyd, 1987, p. 16).

Что стоит за фразой «символическая дуалистическая классификация феноменов»? Как нам кажется, использование языка противоположностей наиболее эффективно для предфилософского мышления и в том случае, если он описывает не абстрактные понятия, а тогда, когда именуются сами вещи, когда каждое слово соответствует именно этой вещи и никакой другой, и когда каждая вещь является именно этой вещью и никакой другой. Такой порядок характерен для мифологического сознания, этим же можно объяснить персонификацию определенных качеств, событий или фактов, так, чтобы конкретный набор характеристик указывал на конкретную вещь. Все вещи, силы, персонажи при таком взгляде на мир действуют в конкретном физическом пространстве, а мир, который описывается — это конкретный мир, мир вещей, а не универсалий. Согласно концепции А. Мурелатоса (Mourelatos, 2008 (1)), мир, который знаем мы — это мир качеств, классов и отношений, т.е. таких сущностей, которые не указывают на мир прямо; это своего рода мир, оформленный через отвлеченные понятия, «*логос*-оформленный мир» (Mourelatos, 2008 (1), p. 299). Такое понимание мира формирует философия, и переход к нему был своего рода революцией, инициированной Гераклитом и Парменидом, и реализованной Платоном и Аристотелем: именно они совершили перевод интереса с конкретных вещей на *логос* — структуры мышления и отношения, реализуемые в речи. Что же касается дофилософского видения мира, в нем все вещи будут действовать в одном физическом плане, при этом часть

вещей нейтральны одна к другой, а часть — несовместимы, не взаимозаменяемы, противоположны, но могут, например, последовательно сменять друг друга, находясь в каких либо отношениях одна к другой, например, суша и вода, день и ночь. Такую картину мира А. Мурелатос описывает концепцией «наивная метафизика вещей» (Mourelatos, 2008 (1). P. 301, 303). На феноменальном уровне мы не испытываем проблем с описанием противоположностей: там где суша, там не вода, там где ночь — нет дня. Трудно описать эту ситуацию лучше, чем это сделал Гесиод:

Сын Иапета пред ними бескрайне широкое небо
На голове и на дланях, не зная усталости, держит
В месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая
Медный порог, меж собою они перебросятся словом —
И разойдутся; один поспешает наружу, другой же
750 Внутри в это время нисходит: совместно обоих не видит
Дом никогда их под кровлей своею, но вечно вне дома
Землю обходит один, а другой остается в жилище
И ожидает прихода его, чтоб в дорогу пуститься
(Гесиод 2001, с. 43).

Трудности начинаются, если мы переводим дискурс о противоположностях с дескриптивных принципов, свойственных феноменальному миру, в область мышления или слов. Например, Гераклит: для него противоположности не описывают конкретные факты мира, а это слова, или даже понятия, имеющие как явные, так и скрытые значения; причем последнее не подлежат простой дескрипции, их необходимо предварительно реконструировать, находя их подлинный смысл за непосредственной видимостью. Иначе говоря, если для наивной метафизики вещей каждое одно слово характеризует только одно, именно это конкретное явление, то для Гераклита каждое слово влечет за собой зачастую произвольный набор значений. Гераклит запускает некую языковую игру, в которой эту неоднозначность слов и значений обыгрывает. Например,

«Путь вверх-вниз один и тот же» (3 Мсh)¹¹: для феноменального мира различия очевидны, а в мире слов, понятий, мышления мы будем иметь дело с отрезком *AB*, тождественном самому себе, это будет путь сам по себе, лишенный каких-либо различий. Или еще один фрагмент, имеющий прямое отношение к процитированному выше отрывку из Гесиода: «Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал [даже] дня и ночи! Ведь они суть одно». Опять-таки, в феноменальном мире различия между ними очевидны, но вот в мире общих понятий и день и ночь — это часть суток, различия здесь немыслимы. Аналогичный пример дает фрагмент 59 Мсh: «Один день равен всякому». В отношении к нему наиболее интересен комментарий Сенеки, который и цитирует данный фрагмент. Сенека, ссылаясь на различных толкователей, показывает, что Гераклит прав, поскольку любой день — это время, равное двадцати часам (Лебедев, 1989, с. 226), поэтому если мы проживаем день как феноменальное явление, он отличается от любого другого, если же понимаем день как понятие, то различия между понятиями «день» и «день» невозможны, — эти «дни» будут тождественны между собой.

Парменид, в отличие от Гераклита, не пытается говорить загадками: вся область сущего разделена им на уже знакомый нам мир вещей (где царит мнение), и абсолютно новый в концептуальном плане мир ума, или мышления, который понимается Парменидом как истинный. Если идти путем мнения, по Пармениду мы, подчиняясь логике наивной метафизики вещей, остаемся в рамках привычной картины мира вещей, где «все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью, обоими поровну» (9 DK). Находясь в Мире ума, мы начинаем мыслить как Боги, — собственно этому и учит Парменида Богиня, его проводница в высший божественный мир, — оперируя только одним понятием, максимально общим для всех имеющихся вещей, максимально общо описывающим весь феноменальный мир, и это понятие — сущее, «то, что есть», все остальные различия (свойства, предикаты вещей) для мышления не

¹¹ Все фрагменты раннегреческих философов, если не оговорено специально, цитируются по изданию: (Лебедев, 1989).

существенны. При такой постановке вопроса мы не только не в состоянии помыслить какую-либо противоположность, у нас нет даже права сформулировать отрицательные суждения (Вольф, 2012, 290–304).

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

В аргументации полярность может представляться разными средствами, некоторые из них мы здесь рассмотрим. В современных терминах, восходящих к теории Аристотеля, отношение полярности может быть сведено к контрадикторным, контрарным и субконтрарным отношениям (традиционно в современных курсах логики располагаемых на сторонах т.н. «логического квадрата»), которые сам Аристотель называл видами противоположащего, и которые формулируются им в соответствии с законом запрещения противоречия и законом исключения третьего.

Надо сказать, что эти отношения (разумеется, вне использования логической теории и терминологии) уже некоторыми раннегреческими философами усматривались и не смешивались в рамках их аргументации. В частности, различение этих отношений наиболее интересным образом проявляется в доктрине противоположностей Гераклита. Например, во фр. 25 Mch Гераклит прибегает к демонстрации контрадикторных отношений, чтобы продемонстрировать всю множественность типов взаимосвязи сущих, завершая пассаж примером контрарных отношений: «сочетаются целые и нецелые, собирающееся вместе и расходящееся в разные стороны, созвучное и несозвучное, из всего — одно, и из одного — все» (συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον· ἐκ πάντων ἕνκαὶ ἐξ ἑνὸς πάντα) (перевод наш — *М.В.*).

Вообще, не все фрагменты, связанные с доктриной противоположностей, содержат в себе загадку, которую следует решать читателям. В ряде случаев фрагменты донесли до нас и соответствующие аргументы, которые философ использует,

чтобы подтвердить свою мысль. В частности, фр. 35 Mch: «Море — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная», содержит обоснование *почему* (т.е. по отношению к чему) морская вода может быть чистейшей и грязнейшей, и данная аргументация сразу снимает все вопросы к посылке. Фр. 47 Mch уже довольно труден для интерпретации, он также содержит аргументирующую часть в посылке: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают». Не исключено, что большая часть высказываний Гераклита относительно взаимоотношения противоположностей, в которых при желании можно усмотреть противоречие или путаницу, точно так же, как и приведенные фрагменты, имели продолжение в виде аргументации, проясняющей исходную мысль или контекст этих фрагментов помогая реконструировать читателям книги Гераклита возможные аргументы к этим тезисам.

Вообще перечень противоположностей, к которым прибегает Гераклит, достаточно обширный, но нам здесь интересна не столько парадигма Гераклитовских противоположностей, сколько вопрос об их отношении к закону запрещения противоречия. Дело в том, что Аристотель часто обращает внимание на те положения Гераклита относительно противоположностей, в которых он якобы нарушает закон противоречия, хотя абсолютной уверенности у Аристотеля на этот счет, как правило, нет, чаще он делает предположение, чем настаивает на такой точке зрения (см. *Met.* 1005b 20-30, 1011b 30-35, 1062a 30 — 1062b 15; *Phys.* 185b 19-27; *De caelo* 279b 14-17; *Topica* 159b 29-32)¹².

По мнению Ллойда, Гераклит в таких фрагментах, где он обращается к контрарным противоположностям, всегда берет эти противоположности в разных отношениях и никогда в одном и том же, вопреки тому, что кажется Аристотелю (Lloyd, 1987, p. 100–102). Вернемся снова к фр. 33 Mch: «Путь вверх-вниз один и тот же». На первый взгляд, здесь утверждается, что

¹² Содержательное обсуждение точки зрения Аристотеля по вопросу нарушения закона противоречия Гераклитом см. (Barnes, 1982, p. 52–54)

одна и та же дорога ведет в противоположных направлениях, из чего будет следовать вывод о нарушении закона противоречия. Есть наиболее простой способ спасти Гераклита: устранить буквальную трактовку и сказать, что Гераклит в такого рода фрагментах выражается метафорически, сознательно нарушая логику. Но даже при буквальном прочтении (а нам такой способ все-таки ближе), развернув смысл высказывания, видно, что имеется в виду: дорога «вверх» ведет в одном направлении, дорога «вниз» ведет в другом направлении, пусть даже под этими дорогами подразумевается «один и тот же» отрезок пути из пункта *A* в пункт *B*, т.е. закон противоречия не нарушен.

Таким образом, видно, что, пусть не на теоретическом уровне, но ряд затруднений, связанных с вопросом о соотношении противоположностей очень аккуратно и осторожно намечен, и говорить о доктрине тождества противоположностей, т.е. фактически о сознательном и концептуальном нарушении закона противоречия применительно к доктрине Гераклита в абсолютной степени невозможно. Важно отметить один момент в этой связи: законы мышления или логики — закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего — играют не последнюю роль в аргументации, а если нарушаются, то все рассуждение становится несостоятельным. Вышеприведенный пример наглядно демонстрирует соотнесенность рассуждений с вышеупомянутыми законами, хотя на данном этапе развития философии они скорее представляют собой требования здравого смысла, чем четко оформленные требования логики.

Другим распространенным случаем использования поллярности и любопытным примером ее использования как способа аргументации можно назвать дихотомию (*διὰίρεσις*), которая в качестве одного из методов диалектики активно использовалась Платоном, например в диалогах «Софист» и «Политик». Действительно, дихотомия чаще всего понимается как метод исследования. «Главная черта такого [дихотомического — *М.В.*] деления заключается в *последовательном нарастании конкретности* искомого понятия» (Лосев, 1993, с. 487). Но как исследовательский метод, по мнению А.Ф. Лосева, дихотомия перегружена и неудобна: «В сущности нам неизвестно, почему в данном роде выделяется именно данный вид, а не какой-

нибудь другой... Очевидно, уже на стадии использования самого первого вида мы должны ясно себе представлять то конечное определение, к которому мы должны прийти. И поэтому дихотомия в «Софисте» является не столько методом исследования, сколько *методом изложения*» (Лосев, 1993, с. 487–488). Иными словами, дихотомия сводится к аргументационному приему, убеждающему собеседника в верности принятого определения и тем самым, как способ аргументации, она оказывается более действенной и плодотворной, чем как метод исследования. По сути, дихотомия также может быть сведена к контрадикторным и контрарным отношениям, поскольку может в радикальной форме подчеркивать несовместимость полюсов или выделение предпочтительных полюсов, т.е. подчеркивая логическое противоречие. В слабой форме она исключает логическое противоречие, но допускает наличие промежуточных вариантов, которые будут работать как альтернативные для того или другого полюса.

Надо сказать, что как прием в рассуждении (в отличие от метода) дихотомия начинает использоваться достаточно рано. В частности тот же дихотомический прием обнаруживается у Гераклита: 90 Mch «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает», 91 Mch: «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым», фр. 60 Mch: «Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь». Однако наиболее успешно гераклитовская дихотомия реализуется как раз в рамках аналогии, а не полярности, как например, во фр. 36: «свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой», фр. 37: «ослы солону предпочли бы золоту», и особенно в тех случаях, когда Гераклит прибегает к отношениям пропорции в явном виде, например, фр. 92 Mch: «взрослый муж слывет глупым у бога, как ребенок — у взрослого мужа». Аналогичный пример у Платона: «прекраснейшая из обезьян безобразна в сравнении с другим родом».

Классический же случай использования дихотомии в ранней греческой философии мы находим в формулировке апорий, неразрешимых затруднений Зенона, в том числе апории с говорящим названием «Дихотомия». Раз уж речь зашла об

апориях и элеатах, то нельзя обойти стороной еще один способ использования полярности: в форме доказательства «от противного».

Вообще теория аргументации признает только четыре способа доказательства: индукция, дедукция, прямое и косвенное. Вообще доказательство — это такой способ аргументации, когда используется демонстративное рассуждение (например, дедуктивные умозаключения, аналогии), но направление этого рассуждения может быть прямым и косвенным.

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

Наверное, наиболее сильный резонанс в этой области получила концепция А. Сабо (Á. Szabó), который полагает, что не только доказательство «от противного», но и вся «чистая» математика берет начало от элеатовской философии, которой он приписывает поистине революционное значение в греческом мышлении (Szabó, 1978)]¹³. Вообще, рассуждая о доказательствах, А. Сабо полагает, что любые доказательства изначально носили характер наглядной демонстрации, и только в том случае, если этот способ был невозможен или по каким-то причинам его не желали использовать, то прибегали к непрямым, косвенным доказательствам. Разумеется, у концепции Сабо имеются и сторонники, и критики, тем не менее, мы, на стороне Сабо в том, что касается косвенных доказательств, если рассматривать их как доказательства в философии: надежно

¹³ Обсуждение концепции Сабо см. в: (Гайденко, 2000; Kutrovátz, 2002).

текстуально зафиксировать не прямое доказательство, или доказательство через сведение к абсурду, можно в первую очередь во фрагментах Зенона Элейского. Кроме того, с учетом некоторых реконструкций хода доказательства, такой тип демонстративного рассуждения можно найти у Парменида. Первые пятьдесят строчек фрагмента В 8 DK по сути представляют собой доказательство (по выражению самого Парменида — *πίστις ἀληθείας*), в ходе которого он использует два типа аргументации: не прямое доказательство (сведение к абсурду) и демонстрацию бесконечного регресса (Mourelatos, 2008 (2), p. 99), т.е. те самые способы, которые не только возникли в элейской школе, как доказывает Сабо, но и активно применялись уже самими элейцами.

Таким образом, первый тип аргументации, который встречается в раннегреческой философии, — полярность, в рамках которого объекты классифицируются по принадлежности к одному из противоположных принципов, исторически связан как с основаниями человеческого мышления, так и со структурой архаических обществ. Полярность была характерной чертой в первую очередь дофилософских представлений, и играла главную роль в свойственных для мифологического сознания дескрипциях мира. Философия, совершая свои первые шаги, не отказывается от полярности. Напротив, первые философы активно прибегают к ней, причем не только как к структуре, описывающей организацию космоса, но как к методологическому основанию для построения философских спекуляций и основанию аргументации. Так, проблематика контрарных и контрадикторных отношений, в явном виде поставленная Аристотелем, просматривается уже в доктрине противоположностей Гераклита, и, в отличие от расхожего мнения, последний не нарушает закон запрещения противоречия, и значит, его аргументация в этих случаях корректна. В качестве метода и принципа рассуждения раннегреческая философия активно прибегает к дихотомии, которая Парменидом и Зеноном в рамках демонстративного рассуждения используется в косвенном доказательстве (с применением в качестве аргументов сведения к абсурду и демонстрации бесконечного регресса), изобретение и применение которого первыми приписывается элейцам.

§ 2. ПОЛЯРНОСТЬ КАК МЕТОД: АПОРИЙНОСТЬ И ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ

Слово «метод» привычно заставляет нас обращаться в сторону науки, однако фокус может быть смещен на метод как на философский путь поиска, где наряду с поиском эпистемы как научного, эмпирически подтвержденного знания можно говорить о поиске предельных оснований, предпосылок для рассуждения, наилучшего объяснения и т.д.

Если рассматривать раннегреческую философию как практику критической дискуссии, направленную на поиск причин и начал, то можно предложить два способа реконструкции любого философского рассуждения, ей принадлежащего. Первый способ — это, объясняющее рассуждение, которое демонстрирует, как было установлено то или иное положение, и акцент в нем делается на пошаговом изложении ходов рассуждения (или этапов наблюдения в приложении к методу). Второй способ — убеждающее рассуждение, где важно уже не последовательное изложение этапов поиска, а *увещевание*. Доводы, которые предлагаются в таком рассуждении, скорее заставляют принять готовые конечные выводы, чем способствуют воспроизведению способа и хода рассуждения. И тот и другой способ можно представить как аргументацию, или совокупность доводов, различая соответственно: (а) структурные аргументы, которые определяют структуру, внешнюю форму изложения в рассуждении (представленном как философское сочинение), в том числе и последовательность аргументационных шагов в нем; этот способ нацелен на решение эпистемических задач и имеет прямое отношение к методу, и (б) содержательные или убеждающие аргументы, т. е. те приемы или способы, которые используются для оформления конкретной мысли и убеждения слушателя в ее значимости, и играют поддерживающую для рассуждения роль. В качестве поддержки могут выступать иллюстрации, афоризмы, конкретные аргументы (от вероятности, от

корреляции противоположных понятий, «не более» и проч.¹⁴). Данный способ решает прежде всего риторические (прагматические) задачи и может рассматриваться как собственно аргумент¹⁵. И тот и другой способы подразумевают использование как аналогии, так и полярности.

В досократических текстах содержательные или убеждающие аргументы представлены в конкретных фрагментах. Структурные аргументы досократиков, подразумевающие способ организации всего рассуждения, воспроизводимы только как спекулятивная реконструкция даже в том случае, когда мы имеем дело со сравнительно пространными фрагментами, в которых основная канва и общая интенция последовательного рассуждения как-то сохранена (В 8 DK Парменида, В 17 DK Эмпедокла). Тем не менее, общие принципы выбора метода и его организации вполне воссоздаваемы в том же режиме, что и доктрины философов, следует только помнить, что единственно верный (исторически подлинный) вариант реконструкции здесь также вряд ли возможен.

Расценивая полярность как метод в контексте структурных аргументов, можно остановиться на следующих элементах: инициализация рассуждения через апорийность (постановка проблемы), композиция рассуждения (смысловые или содержательные блоки учения), техническая сторона аргументации (*a contrario*). Первые два элемента мы рассмотрим в настоящем параграфе, а технику *a contrario*, которую можно назвать элейской, поскольку в явном виде, как метод, она применялась в первую очередь элеатам — в следующем.

¹⁴ Список из более, чем двадцати распространенных аргументов (показывающих энтимем), использовавшихся в судах, речах и т.д., приводит Аристотель в *Rhet.* 1397a6–1400b33, среди которых топос противоположного, большего и меньшего, определения понятия, индукции и проч.

¹⁵ На основании такого различия проводилась реконструкция содержания трактата Горгия «О не-сущем» (Вольф, 2014, с. 141–150).

Апорийность (проблема)

Апорийность может быть рассмотрена как инициализирующий элемент философского поиска. Она возникает в результате равной убедительности противоположных доводов, но может быть также приравнена к проблеме. Здесь под проблемой следует понимать не недостаток знания о чем-либо (предполагающий ответ на вопрос «почему»), и в качестве типичной иллюстрации можно вспомнить жанр аристотелевских «Проблем» (*Problemata*), а равенство двух или нескольких противоположных доводов или положений в отношении одного и того же вопроса, эвристического потенциала исследований, неразрешимости затруднений и проч.¹⁶ В таком случае апория влечет ментальное состояние растерянности («мы затрудняемся», ἀποροῦμεν, как разъясняет Аристотель) при обнаружении равенства противоположных доводов или вариантов исследования (поиска). Удобно для понимания апорийности в контексте метода соотнести *апорию* и *эупорию* как они функционируют у Платона в «Пармениде», а также различать катартический и зететический тип апорий (Scolnicov, 2003; Вольф, 2012, с. 108–109; Politis, 2006, p. 91, 107).

Что касается катартической и зететической аперии, то их функции раскрываются наиболее наглядно в сократическом методе «эленхуса» — избавления собеседника от самопротиворечивых представлений. В сократическом диалоге, в котором один из собеседников во время процедуры эленхуса, сталкиваясь с противоречивыми следствиями из своей позиции, отказывается от нее, сталкивается с катартической аперией, т.е. такой, которая очищает его от заблуждений. В свою очередь зететическая апория направлена на выявление или поиск проблемы, заставляя искать пути разрешения противоречия или выдвигать дополнительные доводы в пользу одного из вариантов, формирующих проблему. Иными словами, зететическая апория является началом или причиной философского поиска, его

¹⁶ О том, какой смысл вкладывали в понимание аперии античные авторы, пишет Аристотель в *Тор.* 145 b 1–2, 16–20, *Тор.* 104 b1–17.

отправной точкой, тогда как катартическая апория всегда указывает на его завершение и пересмотр оснований поиска. Таким образом, философская концепция может быть представлена как направленная на разрешение определенной зететической атории.

Уже философские доктрины ранних ионийцев в большинстве интерпретаций строятся вокруг общей проблемы, которая выполняет функцию зететической атории: она инициирует выбор одной из четырех мировых масс среди равноправных альтернатив в качестве начала и причины для всего существующего и его обоснование. Именно зететическая апория является стартовой точкой для каждого следующего после Фалеса исследования как подбора аргументов для пересмотра и обоснования такого выбора. Философия милетцев и их последователей если не является, то изображается разворачивающейся вокруг поиска доводов в пользу выбора той или иной единственной стихии и объяснений того, что такое мир и как он устроен, исходя из специфических свойств первоначала. Апорией в данном случае служит равенство четырех стихий, или мировых масс в рамках субстанциальной модели¹⁷.

Дискуссия милетцев начинается как внутришкольная, но постепенное вовлечение в орбиту ее проблематики других доктрин с различными комплексами своих обоснований, но со смежными основаниями, дает нам дополнительные возможности представить ее как интертекстуальный аргумент. Чтобы понять как он устроен, нужно помнить, что обсуждаемые доктрины не существовали независимо, а были включены в единую критическую дискуссию, аргументы которой рассеяны или распределены по разным философским учениям. Отдельные доводы в учении оказываются понятны и состоятельны только изнутри такой дискуссии, а некоторые тезисы в какой-либо доктрине на первый взгляд могут казаться принятыми некритично, поскольку они получили свое обоснование на предыдущих этапах дискуссии. При этом не важно наличие цитирований или указаний на первоисточник такой дискуссии в каждом тексте,

¹⁷ Этот вопрос подробно мы будем рассматривать в следующей главе.

важна вовлеченность философа в конкретное проблемное и семиотическое поле.

Интертекстуальный аргумент не является самостоятельным аргументом, он наследует предшествующие ходы рассуждений, а свою риторическую и философскую силу получает только тогда, когда прочитывается близко к тексту философа, сконструировавшего или критически обсуждавшего некий исходный аргумент, и в том же контексте. Именно так характеризуют интертекстуальный аргумент (Schiappa, Hoffman, 1994), когда показывают, что аргументы Горгия в речи «О не-сущем, или о природе» могут иметь основания и вес только в том случае, если его слушатель способен распознать отсылку к Пармениду. Очевидно, что Горгий, выстраивавший свою аргументацию, должен был держать в уме как принципы рассуждений элеатов, так и основания, из которых они исходили. Очевидно также, что без некоторого условного «цитирования» Парменида или Мелисса, и явных отсылок к элейским рассуждениям эта речь Горгия должна восприниматься не иначе как «Похвала абсурду». Итак, в контексте интертекстуального аргумента мы будем исходить из допущения, что каждые последующие раннегреческие философы понимают и учитывают прежний ход рассуждения, с какими-то доводами соглашаются, какие-то отвергают, а новый виток дискуссии задают через проблему, выраженную зететической апорией¹⁸.

Может сложиться впечатление, что первые раннегреческие философы произвольно, перебором, принимали то или иное исходное вещество. Если же задать интертекстуальный аргумент для такой возможной дискуссии, то эта иллюзия пропадает. В качестве иллюстрации можно представить общую схему развития дискуссии о первоначале и оформления милетской картины мира, исходя из допущения, что милетцы уже отошли от *мира просто вещей* гомеровского грека с

¹⁸ (Schiappa, Hoffman, 1994) предлагают символичную запись того, как может выглядеть реконструированный ими интертекстуальный аргумент Пармениада—Горгия. Мы в своей реконструкции обойдемся без формализации, только наметив общий ход вероятной дискуссии.

действующими в нем мировыми массами к *миру свойств помимо самих вещей*. Такой подход обеспечил бы им познание вещей через свойства базовой или производящей субстанции на основании признания тем самым неравенства статусов сущих (первоначала, других элементов и порожденных вещей) в способах их познания. Милетцы в такой интерпретации должны исходить из убежденности, что начало принципиально отличается от порождаемых им вещей, в противном случае нет оснований не принять любое сущее за начало. При этом выбор начала ограничен мировыми массами, оставаясь в пределах той традиции, того семиотического поля, которые милетцы наследуют, а свойства этого начала должны быть такими, чтобы соответствовать свойствам любой порождаемой им вещи.

Допустим, что Фалес принимает в качестве первоначала воду¹⁹, но этот выбор не в полной мере удовлетворяет условию отличия начала от сущих — вода слишком *вещественна*, чтобы оказаться началом. Пытаясь преодолеть это несоответствие, Анаксимандр предлагает в качестве начала нечто неопределенное (не обладающее качествами, формой, состояниями), что гарантирует отсутствие у начала свойств любой из порождаемых вещей, и тем самым компенсирует недостаток условия отличия начала и мира у Фалеса, однако он не предлагает сколько-нибудь сильных доводов в пользу того, почему что-то бескачественное в состоянии выделить или стать причиной каких-либо качеств в порождаемых вещах. Позже мы увидим это возражение в распространенном аргументе, восходящем к элеатам, — «из ничего ничего не происходит» (Мелисс, 30 В 1 ДК). По этому же пути идет рассуждение Зенона против множественности, согласно которому нечто безразмерное, взятое в любом количестве, не в состоянии породить размерность²⁰. Рассуждение в духе Зенона, опрокинутое на картину мира Анаксимандра, но только взятое в обратном порядке (от сущих к началу) — т.е., может ли совокупность сущих, представленных разными

¹⁹ Аргументы для такого выбора представлены в (Панченко, 1989, с. 19–25).

²⁰ Подробный анализ аргумента Зенона против множественности и его природы см. в (Берестов, 2014).

свойствами и качествами быть сведена к некоему целому с отсутствующим свойством (или с каким-либо одним уникальным, унифицированным свойством в случае, когда за начало принимается конкретная стихия), — выступало бы прекрасной критикой милетской картины мира, если бы Анаксимандр преследовал такую цель (которому, в отличие от Зенона, в интертекстуальном контексте эту задачу нетрудно приписать)²¹. Легко предсказать при таком развитии хода дискуссии появление концепции Анаксимена, который рамками дискуссии вынужден будет предложить начало не настолько вещественное, как у Фалеса, но и не настолько необремененное качествами, как у Анаксимандра. В контексте субстанциальной модели это может быть только воздух: недоступный органам чувств, но в то же время несомненно присутствующий (подробно о включении в дебаты Анаксимена и его аргументах см. (Rooschnik, 2004, p. 21–25)). Уже на данном этапе хорошо видно, что интертекстуальный аргумент здесь работает над одной общей проблемой начала, и в том его варианте представления, который мы здесь избрали — понимаемого как вещественное, или материальное.

Далее, можно сказать, что согласно принципу простого перебора Гераклит и Ксенофан вынуждены выбрать в качестве первоначала соответственно огонь и землю, просто используя оставшиеся невостребованными элементы, а можно также представить их учения как включенные в указанную дискуссию. В частности, вхождение в эту дискуссию Гераклита кардинально меняет не только милетскую картину мира, внося в нее дополнительные элементы, но и переформулирует исходную проблему, что изменяет и направление зететической апории. Рассуждение, которое мы припишем Гераклиту, может быть представлено следующим образом:

²¹ Аналогичный аргумент есть у Мелисса, когда он рассуждает о вечности сущего: «Если бы сущее возникло, необходимо было бы прежде возникновение существовать ничто», и далее: «если окажись сейчас, что *ничто было*, никогда бы не произошло ничего из ничто» (30 В 1 ДК, *Simpl. Phys.* 162. 24–26). Этот аргумент прекрасно может быть использован для критики выбора начала Анаксимандром как бескачественного и неопределенного.

- началом всего является некоторая порождающая субстанция;
- порождающая субстанция должна сохраняться, в противном случае, мы утрачиваем источник порождения нового сущего;
- даже если порождающая субстанция трансформируется (тратится, гибнет) в иную из четырех альтернативных субстанций, что-то должно сохранять исходный механизм последовательного перехода каждой субстанции в другую и обратно;
- значит, в рамках субстанциальной модели принципиальную роль играет принцип сохранения;
- если четыре исходные субстанции равноправны в такой модели, то можно выбрать любую в качестве начала, а значит и огонь;
- огонь не является маркером (не несет в себе свойств) сохранения и созидания, а только изменчивости и разрушительности;
- следовательно, исходные принципы субстанциальной элементной модели противоречивы.

Интерпретацию учения Гераклита, при которой ему можно приписать такое рассуждение, предлагается в (Graham, 1997, p. 35–38). Согласно такой интерпретации Эфесец отказывается от концепции единственной производящей субстанции милетцев в пользу *процесса* трансформации. Гераклиту важнее идентифицировать законообразную упорядоченность в процессах, чем указать единственную производящую субстанцию и механизм перехода одной субстанции в другую. Однако, чтобы продемонстрировать несостоятельность предшествующих рассуждений и верность своего подхода, Гераклит выбирает не совсем привычный — парадоксальный — путь объяснения своей позиции, назначая в качестве первоначала огонь и надеясь таким образом привлечь достойных собеседников. Для воспринимающих философские позиции не критично это будет еще одна доктрина о субстанциальном начале, тогда как для человека думающего будет очевидно, что огонь не может выступать в качестве первоначала (в рассуждении, которое мы выше приписали

Гераклиту, этому шагу соответствует следующий этап рассуждения: «огонь не обладает свойствами сохранения и созидания, а только изменчивости и разрушительности, поэтому не может выступать в качестве сохраняющейся производящей субстанции»). Кроме того, огонь прекрасно маркирует процесс, а значит рассудительный человек, который это поймет, будет в состоянии реконструировать всю мыслительную цепочку самого философа, тем самым приняв его аргументы. Разумеется, Д. Грэхем не настаивает именно на таком развитии событий, это только один из возможных вариантов интерпретации ионийской философии, но она интересна еще и тем, что допускает и иллюстрирует использование Гераклитом доказательства через демонстрацию невозможности тезиса, противоречащего доказываемому, *a contrario*.

Теперь, указав на противоречие в субстанциальной схеме, Гераклит мог бы задать зететическую апорию в качестве новой альтернативы поиска: либо остаться в пределах удобной, привычной, но противоречивой схемы объяснения, которую предоставляет субстанциальная модель, либо перейти на радикально иной принцип объяснения. Новый потенциал объяснению дает, в частности, включение в объяснительную модель и в картину мира невещественного элемента — *логоса*, что фактически переориентирует прежнюю канву дискуссии в терминах вещества (т.н. композиционная модель объяснения мира) на дискуссию в терминах качеств и свойств, или в терминах существенных предикатов (т.н. атрибутивная модель объяснения)²².

²² Среди исследований, обсуждающих объяснительный принцип, привлекает внимание одна систематизация, предложенная Ю. Моравчиком. Ее преимущество в том, что она, с одной стороны, принимает во внимание развитие субстанциальных (а затем и эссенциалистских) доктрин, сохраняя тот ракурс, который задал Аристотель, но в то же время ставит их в контекст античных объяснительных теорий, что позволяет выйти за рамки чисто онтологического (космологического) подхода (за который сегодня прежде всего критикуют Аристотеля), соединив его с объяснением.

Данные модели предложены в (Moravcsik, 1983, p. 134–137). Он выделяет три этапа в античных концепциях объяснения: 1) генетическая модель объяснения в терминах начала (наиболее используемая

Иными словами, дискурс смещается с эмпирической области в логическую. Можно продолжать разворачивать дискуссию, вовлекая в нее элеатов (упомянув выше Зенона, мы указали, по какому пути она может развиваться в этом случае), но уже видно, как работает и строится интертекстуальный аргумент. Стоит отметить, что он также имеет отношение к полярности как методу, поскольку подразумевает последовательный набор контр-аргументов на выдвинутые положения, хотя те и другие оказываются в различных текстах.

Знаменитому «темному стилю» Гераклита также можно приписать зететическую функцию²³. Реконструируя эпистемическую позицию Гераклита как различие явного и неявного (сокрытого), мы подчеркивали (Вольф, 2012, с. 209–220), что сам Гераклит убежден, что у него уже есть ключ к познанию вещей, и он способен объяснить и сделать вещи понятными всем остальным (1 Mch), другое дело, что способ, который он для этого выбирает, соотносится с исходным свойством вещей, — скрывать свою непосредственную суть (8 и 9 Mch). Темнота стиля соответствует недоступности напрямую того знания, которое вложено в словах. Это знание не желает открывать себя кому-либо в явном виде, минуя процедуру поиска неявного. Избранный Гераклитом стиль отнюдь не призван еще более *затемнять* и без того скрытое содержание вещей, но напротив, он стимулирует поиск в силу дополнительной акцентуализации проблемы. Гераклит пытается ввести своего читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям, за которыми скрывается проблематизация поиска.

в префилософский период); 2) композиционная модель объяснения в терминах вещества или компонентов, т.е. из чего сделана или из чего состоит та или иная вещь (наиболее характерная для периода ранней греческой философии); 3) атрибутивная модель объяснения в терминах сущностей и их атрибутов, т.е. посредством выявления качеств или свойств вещей или объектов (характерная для классического периода, платоновской и аристотелевской философии). Подробнее эти модели мы будем обсуждать далее, в Главе 2.

²³ О том, в какой мере сочетаются гераклитовские афоризм и аргумент, подробно пишет (Barnes, 1983).

В качестве еще одного наглядного примера исходной апорийности философского рассуждения можно привести фрагмент 28 В 2 ДК Парменида, которым открывался раздел его поэмы, называемый «Путь истины». В строчках В 2.3 и В 2.5: «как *есть* и как невозможно *не быть*» и «как *не есть* и как должно *не быть*» Парменид использует бессубъектные глагольные конструкции таким образом, что все последующее рассуждение организовано как поиск утраченного субъекта, адекватного предикату истинного существования. Апорийность этого бессубъектного *есть* в контексте «Пути истины» наталкивает нас на следующие варианты ее решения как проблемы существования: а) пошаговое конструирование субъекта от инфинитива через причастие к субстантивации посредством артикля, используемой в качестве существительного последовательно в В 2, В 6, В 8 ДК (есть — сущее — то, что есть), б) подлинное существование, выраженное через «есть», противопоставляется ложному, выраженному через «не есть» и подчеркивает преимущество позитивных грамматических конструкций перед негативными неинформативными, в) установление субъекта высказывания об истинном существовании через семантику глагола «быть», сопровождаемое проблемой, может ли глагол «быть» в значении связочного глагола обладать сверх того каким-то смыслом — наделять свой субъект существованием, приписывать ему свойства, диаметрально отличные от свойств, связанных с глаголами действия, и установление посредством этого таких «знаков сущего», или, согласно атрибутивной модели объяснения, таких качеств, свойств или существенных предикатов, ни один из которых — а если поместить это рассуждение в интертекстуальный аргумент, то и по условиям отличия начала как подлинного и вечного от его порождений как вторичных и гибнущих — не может быть применим к объектам феноменального мира.

Противопоставление содержательных блоков внутри рассуждения (композиционные аргументы)

Помимо организации аргументов внутри рассуждения или конкретного доказательства, полярность как метод может быть

задействована для организации композиционного пространства в способе изложения философской доктрины.

Досократические фрагменты предоставляют здесь немного материала, учитывая то, что авторы свидетельств были больше заинтересованы в содержательной стороне учения, а не в способе его подачи. Тем не менее некоторые фрагменты дают основания организовать их таким образом и выстроить такую интерпретацию, которая бы показывала, что сама организация текстового материала — прозаического или поэтического — несла определенную аргументационную или объяснительную нагрузку. Это применимо, скажем, к тексту Гераклита, полностью построенному на противопоставлениях и парадоксах, и также включающему в себя содержательный контраст между явным и неявным в познании²⁴, войной и согласием как принципах организации космоса, сгущениями и испарениями огня в метеорологических объяснениях.

Среди сохранившихся фрагментов в нашем распоряжении имеются такие, которые позволяют интерпретировать их как композиционные аргументы. Прежде всего, это поэма Парменида и ее структура, в которой две ее части («Прозмий» мы в расчет не берем) контрастируют одна с другой, и это отмечают уже античные авторы. «Путь истины» резко расходится по целям и способу изложения с «Путем мнения». Последний раздел всегда вызывал множество вопросов к тому, зачем он вообще понадобился Пармениду, если в нем перечеркивается все, что тот с таким трудом обосновал в первом разделе? Один из возможных ответов коренится в понимании элейской техники, в частности, в том ее варианте, когда делается выбор между противоположными альтернативами для усиления нужного положения. По контрасту с техникой познания мыслимого сущего, ведущего к истине, стандартные космологии с их эмпирическими (феноменальными) объектами в таком случае могут быть квалифицированы как заблуждения, поскольку используемые в первом разделе шаги доказательства истинного сущего к ним принципиально не применимы. Иными словами, здесь элейская

²⁴ Реконструкцию познавательного метода как продвижение от явного скрытому мы предлагали в (Вольф, 2012, с. 209–220).

техника распространяется с исходных альтернативных утверждений в В 2 ДК на оба раздела поэмы, где второй раздел соответствует невозможному пути «не есть», пути, который не ведет к истинному познанию.

Еще одним примером композиционного аргумента может служить фрагмент В 17 ДК Эмпедокла, названный нами «Двоякое скажу», и рассуждению, в нем представленному, ниже будет посвящен отдельный параграф. Многие исследователи согласны с тем, что он служит изложением доктринального ядра учения Эмпедокла, его тезисным изложением. Программным заявлением этого пассажа оказывается принципиальная амбигуэнтность всей конструируемой Эмпедоклом системы, включающей в себя плюрализм начал, причем обоснование этих положений лежит в пределах введенной и используемой Парменидом схемы доказательства, и на этом основании В 17 также может быть включен в структуру интертекстуального аргумента. Структура В17 показывает, что этот пассаж (как впрочем, и другие части поэмы Эмпедокла) явно дискуссионен в отношении содержания парменидовского учения, но не его методов и приемов аргументации. Благодаря особенностям стиля Эмпедокла в В17, содержащем некоторое число повторов, парафраз, самоцитирований и отсылок к предшествующим концепциям, этот пассаж является набором своего рода гипер-ссылок, развернутым оглавлением, с которым несложно соотнести некоторые другие части поэмы, более содержательно раскрывающие необходимые элементы в его рассуждении. Повторяющийся зачин «Двоякое скажу» сразу переводит читателя в дискуссионное поле с элейцами, и если последние говорили о «Единстве сущего», противопоставляя одно и многое, доказывая невозможность множественности, то Эмпедокл настаивает на двояком: одно вырастает из многого, многое же становится таковым из одного, это взаимный и непрерывный процесс. Фрагмент В 17 структурирован Эмпедоклом таким образом, что показывает, что понимание этой двоякости может быть реализовано на любых планах существования и познания: в метафизическом — как воздействие исходных сил, Любви и Ненависти, на все (17.1–14), в онтологическом — как рекомбинация и смесь четырех элементов (17.35–70), и наконец, в космологическом

(физическом, или даже физиологическом), где с этих же позиций дается объяснение конкретного устройства животного, растительного и человеческого мира, включая его эволюцию, физиологию органов чувств и проч. Иными словами, композиция В 17 позволяет слушателю наблюдать, во-первых, проблемное и семиотическое поле, в котором строится это рассуждение через контр-аргументы к элейской картине мира и ее исходным принципам, а во-вторых, внутренне доктринальное противопоставление в возможности объяснить устройство мира как в плоскости сил и элементов, так и в плоскости конкретных физических объектов (животных, человека), в основе которых, тем не менее, лежат универсальные для всего космоса и каждого сущего в нем процессы, механизмы взаимодействия и структуры. Соответственно, выключение из поля данной дискуссии с элементами существенно обедняет смысловое содержание эмпедокловой поэмы.

И, наконец, нельзя пройти мимо композиционной техники Горгия, который как минимум в двух речах — «О не-сущем» и «Защита Паламеда»²⁵ — использует следующий прием, основанный на полярности как противопоставлению шагов в рассуждении. Всякий последующий шаг рассуждения предлагает такое условие, которое делает невозможным предыдущий шаг, который в свою очередь уже был опровергнут, т. е. текущий шаг предоставляет проверочное опровержение дополнительным условием, с допущением возможности уже опровергнутого. Такова структура «О не-сущем»: речь делится на три крупных структурных аргумента, (1) нечто не существует, (2) даже если бы существовало, было бы непознаваемо, (3) даже если бы было познаваемо, это знание нельзя было бы передать другому.

Наиболее виртуозным образом эта композиционная техника используется в речи «Защита Паламеда», причем, в ней она выступает не только в качестве организующего стержня всего рассуждения, но и внутри рассуждения таким же образом построены отдельные аргументы. В частности, общая структура «Паламеда» предполагает два последовательных

²⁵ Обе речи Горгия опубликованы в (Вольф, 2014).

допущения с опровержениями, основанные на вероятностных аргументах: (1) даже если бы я хотел совершить предательство, — говорит Паламед, — то не смог бы (не было объективной возможности, обстоятельств); (2) даже если бы я смог совершить предательство, то не захотел бы (не было субъективной возможности, мотивов).

Конкретный аргумент внутри первого блока рассуждений (обстоятельства) строится на том же самом принципе:

(6) Ибо необходимо было, во-первых, какое-нибудь начало измены, началом же должно было бы быть слово. В самом деле, прежде чем должны совершаться дела, непременно их должны предвдывать слова. А каким образом могли бы быть слова, если не было какой-нибудь беседы? А каким образом могла бы произойти беседа, если бы ни он ко мне не пришел, ни я к нему, ни он ко мне не послал бы вестника, ни от меня к нему не пришел вестник? Ведь и письменная весть не приходит (сама собой) без приносящего (ее лица)²⁶.

Мы предложили только один из вариантов возможной систематизации и структурирования видов аргументов в раннегреческой философии, который позволяет отделить содержание философского учения от привлекаемой для его обоснования аргументации, сосредоточившись на полярности как методе. Разумеется, возможны и другие. Мы разделили аргументы на структурные, влияющие на внешнюю форму изложения и содержательные аргументы. Под структурными аргументами мы понимаем такие, которые определяют форму рассуждения, его композицию, в том числе и последовательность аргументационных шагов в нем. Именно этот вид аргументов имеет отношение к методу, поскольку нацелен на решение эпистемических задач, и от него зависит общая организация доктрины и способы ее представления аудитории, наряду со стилем и жанром. Важное место занимают интертекстуальные аргументы, и этот тип аргументов имеет прямое отношение к полярности как методу, поскольку подразумевает выдвижение контр-аргументов, тем или иным способом проблематизируя предшествующее рассуждение, что предполагает установление альтернативных линий дискуссии или аргументации.

²⁶ Текст цит. по: (Вольф, 2014) (пер. А.О. Маковельского).

§ 3. ПОЛЯРНОСТЬ КАК МЕТОД: ЭЛЕЙСКАЯ ТЕХНИКА

Если поиск нового знания запускается ментальным затруднением, которое нуждается в определенных аргументах для своего разрешения, то для компоновки этих аргументов в рассуждение необходимы определенные техники. В рамках полярности как метода наиболее показательными для раннегреческой философии являются техники, которые можно назвать элейскими, поскольку в явном виде, как метод, они применялись в первую очередь элеатами и в их основе лежит доказательство *a contrario*.

Прежде чем обратиться к разбору элейских техник построения структурных аргументов, не лишним будет вернуться еще раз к интертекстуальному аргументу и выбору Гераклитом огня в качестве первоначала. Напомним интерпретацию учения Гераклита, согласно которой Эфесец отказывается от концепции единственной производящей субстанции (вещественного начала) милетцев в пользу *процесса* трансформации (Graham, 1997, p. 35–38). Согласно этой интерпретации, Гераклиту важнее идентифицировать законообразную упорядоченность в процессах, чем установить единственную производящую субстанцию и механизм перехода одной субстанции (силы-массы) в другую. Чтобы продемонстрировать несостоятельность предшествующих рассуждений и верность своего подхода, Гераклит выбирает не совсем привычный, парадоксальный путь объяснения своей позиции, называя огонь в качестве первоначала и надеясь таким образом привлечь достойных собеседников. Для воспринимающих философские позиции не критично это будет еще одна, не слишком интересная, доктрина о вещественном начале, тогда как для критически мыслящего человека будет очевидно не то, что огонь наименьшим образом подходит на роль первоначала (в приписываемом Гераклиту рассуждении в предшествующем разделе этому соответствует один из этапов рассуждения: «огонь не обладает свойствами сохранения и созидания, а только изменчивости и разрушительности, поэтому не может выступать в качестве сохраняющейся производящей субстанции»). Критически мыслящему условному собеседнику Гераклита после этого станет понятно, что огонь

прекрасно маркирует *процесс*, а значит, рассудительный человек, который поймет это, будет в состоянии реконструировать и всю оставшуюся мыслительную цепочку самого философа, тем самым приняв его аргументы. Разумеется, Д. Грэхем не настаивает именно на таком развитии событий, это только один из возможных вариантов интерпретации ионийской философии, но она интересна тем, что допускает и иллюстрирует использование Гераклитом доказательства через демонстрацию признания невозможного тезиса, противоречащего доказываемому, т.е. использование *a contrario*.

Тем не менее, если говорить о Гераклите, такой тип построения рассуждения будет всего лишь нашей догадкой или *одной из возможных интерпретаций*, подтвердить истинность которой сейчас фактически невозможно, но среди досократиков есть текстовые примеры явного использования этого доказательного приема, и в наибольшей степени он характерен для элеатов. В качестве его наиболее показательного и известного примера фигурирует принцип построения апорий Зеноном Элейским, но типов такого рассуждения можно обозначить больше. В частности, (Lloyd, 1987, p. 125–126) предлагает следующие варианты построения доказательства по принципу *a contrario*:

- (1) выбор между противоположными альтернативами для усиления исходного положения (Парменид, Мелисс);
- (2) доказательство тезиса посредством опровержения противоположного (противоречащего) (Зенон, Мелисс);
- (3) опровержение тезиса посредством демонстрации того, что противоположное (противоречащее) следствие вытекает из него (Зенон);
- (4) опровержение тезиса сначала через установление нескольких альтернатив, одна из которых должна быть истинной, если тезис истинен, и затем, опровергая каждую из этих альтернатив по очереди (Горгий).

Первый (1) среди элейских техник тип доказательства

иллюстрируется противопоставлением «есть» и «не есть»²⁷ Парменида в программном заявлении поэмы (28 В 2 DK). Краеугольная мысль парменидовского учения, что только то, что принципиально высказываемо и мыслимо, существует с необходимостью (В 6), вводится, как было отмечено выше, через исходную апорию с утраченным субъектом всего рассуждения, как поиск некоего *x*, который предлагается начать с выбора из двух возможных альтернатив — «невозможно, что [ему]²⁸ не должно быть» и «необходимо, что [ему] должно не быть». Первая часть поэмы «Путь истины» структурирована как доказательство²⁹ (В 8), которое формально базируется на исходном предпочтении «есть», или первой из альтернатив, и тезис, который предстоит доказать — о необходимости «есть», однако Парменид предпочитает делать это на контрасте с невозможным «не есть». Вторая часть поэмы «Путь мнения», иллюстрирующая, каким будет представление о мире, если предпочесть альтернативный, запрещенный и невозможный для мышления путь «не-есть», представлена уже в виде дескриптивно изложенной космологии, а потому формально к структуре доказательства отношения не имеет, но может нести иллюстративный смысл, который также базируется на технике *a contrario* (о соотношении двух частей поэмы в таком контексте мы будем говорить ниже).

Дж. Ллойд полагает, что предъявленные Парменидом альтернативы «есть» и «не-есть» в действительности не являются исчерпывающими, поскольку логически допустимы еще два возможных варианта: «не необходимо, что [ему] не должно быть» и «не необходимо, что [ему] должно не быть» (Lloyd, 1987, p. 104), однако сам Парменид их не обсуждает. Дж. Ллойд видит это как изъян в Парменидовых рассуждениях, поскольку тот обращается с предлагаемыми в В 2 противоположными

²⁷ «Есть» и «не-есть» соответствуют лицу и числу греческого глагола в поэме: 3 лицо единственного числа. Менее двусмысленное «быть» будет искажать исходные парменидовские интенции.

²⁸ Т. е. некоторому условному и намеренно пропущенному в предложении субъекту высказывания и философского поиска.

²⁹ Включающее от четырех до пяти шагов (Вольф, 2012, с. 311–312).

тезисами так, словно они являются противоречащими и исчерпывающими.

На это можно возразить — поскольку это может оказаться существенным для понимания используемой Парменидом техники, — что для Парменида эти варианты из В 2 действительно являются исчерпывающими, только не с точки зрения логики структуры суждений, а точки зрения их эпистемической силы: Пармениду важно указать на то, что принципиально мыслится, и на то, что не мыслится вовсе. Другой стороной возражения будет допущение, что Парменид действительно обсуждает не космологию как таковую, а возможности языка и мышления (все три варианта решения исходной апорийности базируются не на онтологических, а прежде всего на грамматических основаниях), и если его действительно интересует форма суждений, то, например, такая, которая исключает возможность внятного использования негативных суждений как неинформативных (Вольф, 2012, с. 303–304). В таком случае снова из четырех предложенных в качестве исчерпывающего числа суждений приемлемым, исходя из заданных Парменидом критериев, окажется только одно, первое — «есть и невозможно не быть».

Что касается Мелисса, то он, стремясь выдержать элейскую технику (1), также предваряет свои рассуждения постулированием противоположных альтернатив с последующим доказательством одной из них, но разбирает уже две пары: парменидовскую «есть» и «не-есть» («Если существует ничто, то что можно сказать о нем как о сущем» (30 В1 DK)) и зеноновскую «одно» и «многое». Не исключено, что либо недостаточная четкость самой исходной элеатовской терминологии, либо то, что предлагаемые альтернативы действительно не являются исчерпывающими вне контекста парменидовского рассуждения, либо вовсе недопонимание концепции Парменида или желание ее «подправить», либо радикальная критика Парменидова подхода приводят к двум известным казусам в мелиссовых доказательствах.

Вероятно, Мелисс в лучших элейских традициях хочет построить свое рассуждение а *contrario*, и из невозможности существования не-сущего пытается вывести вечность своего сущего. О вечности сущего он делает вывод на основании

следующего аргумента: «Если бы сущее возникло, необходимо было бы прежде возникновение существовать ничто», и далее: «если окажись сейчас, что *ничто было*, никогда бы не произошло ничего из ничто» (30 В 1 DK, *Simpl. Phys.* 162. 24–26). Это тот самый аргумент, который, как мы говорили выше, прекрасно может быть использован для критики выбора начала Анаксимандром как бескачественного и неопределенного.

Итак, первый казус Мелисса связан с онтологизацией сущего. Оба указанные выше тезиса могут быть состоятельными только в том случае, если доказательство Парменида о невозможности мышления о не-сущем безоговорочно принимается. При этом — нам здесь неважно, является это упущением Мелисса или его сознательной радикально критической по отношению к элейским принципам позицией — им смешиваются два плана: парменидовский, когда утверждается способность *мыслить* нечто, свойством которого является «быть» и невозможность того, чтобы его свойством было «не-быть», и другой — допускающий уже не мышление, а собственно существование чего-то с указанными свойствами. Иными словами, Парменид указывает на эпистемические трудности, которые возникают в связи с мышлением не-сущего или отрицанием чего бы то ни было, это выводит его рассуждения на проблематику, связанную с употреблением «быть» как связочного глагола и вопросом, привносит ли связка некое содержание в высказывание или нет. Тогда как Мелисс это ничто онтологизирует и употребляет «быть» в экзистенциальном смысле. Именно это провоцирует онтологический поворот элейского вопроса, открывая тем самым уязвимые места в элейских рассуждениях. На это в свою очередь обратил внимание Горгий, включаясь в обсуждение элейского вопроса и вооружившись элейской техникой доказательства, что дает нам право его вариант рассуждения также включать в рассмотрение элейского вопроса.

Второй казус связан с добавлением «бесконечного» к «знакам сущего», т. е. тем специфическим характеристикам, которые позволяют выстроить доказательство «есть». Парменид настойчиво повторяет, что у сущего есть предел, выражаемый через законченность и, тем самым, осуществленность, тогда как Мелисс допускает «бесконечность», и к тому же понимает

апейрон в пространственном смысле (30 В 2 ДК). Этим он не только разрушает ход доказательства Парменида, что делает его позицию в контексте решения элейского вопроса о том, что же именно существует, противоречивой (знак сущего «бесконечное», помещенный в структуру парменидовского доказательства, как минимум не согласуется со знаком «завершенный» и аналогией сферы для сущего), но он также не в состоянии включить в свое рассуждение доводы Зенона о несостоятельности использования бесконечного регресса. Кроме того, исходная предпосылка всего рассуждения явно может быть охарактеризована как аргумент против Анаксимандра, тогда как допущение такой характеристики как *бесконечное* в выводе о свойствах сущего сводит эту предпосылку на нет. Тогда, если философ в рассуждении не в состоянии понять или оценить доводы предшественников или оппонентов, рассуждение Мелисса может быть квалифицировано как утрата контекста и потеря интертекстуального аргумента. В рамках собственного рассуждения его позиция выглядит состоятельной, однако при выходе в поле интертекстуального аргумента — проваленной и запутавшейся в противоречиях. В другом случае, если мы захотим защитить Мелисса от претензий в философской несостоятельности, можно выбрать другой путь интерпретации, и сказать, что формально Мелисс *не был элеатом*, а был критиком элеатовского принципа и метода рассуждения, и тогда именно он обнаружил слабые места в элейском рассуждении, сделав это не по философскому «скудоумию», а сознательно.

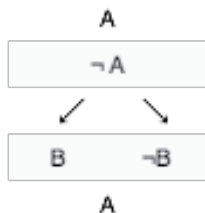
Второй вариант (2) — доказательство тезиса посредством опровержения противоположного — используют Зенон и Мелисс. Платон очень точно описывает эту технику в *Parm.* 128с–d, приписывая Зенону такие слова:

В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение «существует многое» влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого.

При этом сама техника такого опровержения уже будет представлена в варианте (3).

Мелисс использует эту технику для опровержения уже известного нам тезиса о существовании «ничто», который, как мы сказали, даже не брался доказывать Парменид, доказывая только его альтернативу — «есть»; тезис Мелисса — «Если существует ничто, то что можно сказать о нем как о сущем» (30 В 1 DK). Схема рассуждения его такова: если сущее есть, то возникло; если возникло, то из сущего или из несущего; ни из того, ни из другого возникновение невозможно — не возникнет нечто из ничто, а возникшее из сущего уже было бы; следовательно, сущее не возникло; следовательно, оно вечно сущее. Сущее не уничтожится; оно не может стать ни не-сущим (со ссылкой на доказательства физиков, и вероятно, речь может идти о том, что субстанция не тратится и не прирастает, а всегда сохраняет свою исходную количественную характеристику, трансформируясь из одного в другое), ни сущим — в этом случае оно останется сущим, не уничтожится; следовательно, оно не возникло, не уничтожится, значит было и будет. Если всегда было, есть и будет, то его не могло не быть. Тем самым исходный тезис о существовании не-сущего можно считать опровергнутым.

Третий вариант (3) — опровержение тезиса посредством демонстрации того, что из него вытекает противоположное (противоречащее) следствие — характерен для зеноновских апорий. По сути, общий принцип рассуждения остается прежним, тезис доказывается через опровержение противоположного, но само опровержение производится посредством выведения противоречивых следствий.



В частности, на такой схеме построена часть рассуждения Зенона о единстве сущего через дихотомию (29 В 2b DK):

Если оно делимо, — говорит он [Парменид], — разделим его надвое, а затем каждую из двух частей — [опять] надвое и если повторять это [дихотомическое деление] постоянно, то либо останутся некие предельные величины, наименьшие и неделимые, а числом бесконечные, так что универсум окажется состоящим из наименьших, числом бесконечных [величин], либо [сущее] бесследно исчезнет, и разложится в ничто, и окажется состоящим из ничего, однако и то и другое абсурдно. Следовательно, [сущее] не делится, но пребывает одно.

У Горгия:

(10) Принесли (деньги) днем или ночью? Но (ночью охраняют лагерь) многочисленные и сильные караулы, благодаря которым невозможно остаться не замеченным. А днем? Но свет является врагом подобных (дел). (Впрочем), пусть будет (так). (В таком случае возникает дальнейший вопрос): Я, выйдя (из палатки), принял (деньги), вошел (в мою палатку). И то и другие затруднительно. (Далее). Получив деньги, каким образом я скрыл их от своих домашних и от посторонних? Куда я мог их положить? Каким образом я мог бы их беречь? Если бы я стал пользоваться ими, то это открылось бы, а если бы я ими не стал бы пользоваться, то какая польза была бы мне от них?

(25) Ты в своем обвинении посредством вышеприведенных рассуждений приписал мне две крайние противоположности: мудрость и безумие, что невозможно иметь одному и тому же человеку. Ведь поскольку ты говоришь, что я искусен, весьма способен и изобретателен, ты приписываешь мне мудрость, а поскольку ты говоришь, что я предал Грецию, (ты приписываешь мне) безумие.

В самом деле, безумие ведь предпринять дела невозможные, бесполезные, постыдные, от которых будет вред друзьям, а врагам польза, свою же собственную жизнь сделаешь позорной и непрочной. Однако как можно верить такому мужу, который в той же самой речи к тем же самым лицам говорит о том же самом противоположнейшие вещи?

(26) Желал бы я услышать от тебя, считаешь ли ты мудрыми людей безумных или разумных. Ибо если безумных, то порешь дичь, а не говоришь истину. Если же разумных, то, конечно, не следует, чтобы обладающие умом совершали величайшие ошибки и предпочитали дурное имеющемуся налицо хорошему. Итак, если я мудр, то я

не сделал ошибки. Если же я сделал ошибку, то я не мудр. Стало быть, и в том и в другом случае ты оказался бы лжецом.

Стоит заметить также, что обсуждавшаяся выше критика Горгием «обоюдного» — это своего рода аргумент против «двоякого» у его учителя, Эмпедокла.

Четвертый вариант (4) предполагает опровержение тезиса через — сначала — установление нескольких альтернатив, одна из которых должна быть истинной, если тезис истинен, и — затем — опровержение каждой из этих альтернатив по очереди; он приписывается Горгию. Горгий использует этот прием в каждой из своих речей (не только в элейской по характеру доказательству «О не-сущем, или о природе», но также и в «Защите Паламеда», и «Похвале Елене») (Lloyd, 1987, p. 116). Дж. Ллойд описывает эту технику следующим образом: «Горгий опровергает тезис, что “сущее есть”, аргументируя, что “если оно есть, оно либо (А) нерожденное, либо (В) рожденное”, а затем опровергает эти альтернативы каждую в свою очередь» (Lloyd, 1987, p. 116).

В действительности, техника, которой придерживается Горгий, может быть осмысленной только внутри интертекстуального аргумента, поскольку он собирает вместе различные высказывания древних философов, которые говорили о сущем противоположное и «умозаключает двояко», последовательно опровергая существующие версии доказательств по принципу «ни то, ни другое» (MXG 979a13–18). Автор «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», пересказывающий речь Горгия «О не-сущем», называет такой прием «специальное доказательство» и показывает, как он используется Горгием на примере доказательства тезиса «не существуют ни сущее, ни не-сущее». Важным элементом в этом «специальном аргументе» является не просто опровержение двух противоречащих альтернатив, а, помимо этого, опровержение *обоюдного*, той и другой альтернатив вместе. При этом на основании другого свидетельства о речи Горгия, у Секста Эмпирика, можно допустить, что опровержение обоюдного могло присутствовать у Горгия на каждом шаге доказательства, в частности, помимо не существования обоюдного как сущего и не-сущего вместе, Секст показывает,

как этот прием работает для «вечного и преходящего одновременно» (*Adv. Math.* VII. 71–76).

Общая формулировка и структура специального аргумента об обоюдном существе и не-сущем по свидетельству МХГ выглядит следующим образом:

Специальный аргумент: Если что-то существует, то ему необходимо быть ни одним, ни многим, ни не рожденным, ни рожденным. Но такое нечто есть ничто. Если же нечто есть, то оно должно быть или тем, или другим (используется аргумент от антиномии, или топос противоположного), что доказывается далее на основе аргументов Мелисса и Зенона. Тем самым, не существуют ни сущее, ни не-сущее.

Последовательность шагов аргументации:

I. Подробное изложение «специального доказательства». Задача доказательства — показать, что как сущее, так и не-сущее не существуют (979a25–33).

1. *Допущение* (посылка):

а) можно сказать, что «не-сущее есть нечто не-сущее»,
б) раз не-сущее каким-то образом все-таки есть, то не-сущее несколько не менее сущее, чем само сущее (используется аргумент «не более» (οὐ μᾶλλον)).

2. *Доказательство:* если не-сущее *есть* не-сущее, и сущее *есть* сущее, тогда первое в той же мере и ничуть не менее существующее, чем второе. И то и другое существует, и нет достаточного основания им не существовать.

3. *Следствие I:* аргумент от противоположения

Сущее и не-сущее — противоположности. Значит, если не-сущее существует (что было доказано на шаге *b* через аргумент «не более» (οὐ μᾶλλον) и «софистическое» смешение копулятивной (связочной) и экзистенциальной семантик глагола «быть»), тогда сущее не существует на основании аргумента противоположения. Но только если они не тождественны.

Если же это не так, то

4. *Следствие II:* аргумент от тождества

Сущее и не-сущее — одно и то же (тоже самое). Значит, если не-сущее не существует, тогда и сущее не существует

(т. е. раз они тождественны, то и предикаты их будут идентичными).

5. Вывод: И сущее, и не-сущее не существуют³⁰.

Хорошо видно, что это доказательство, помимо прочего, базируется на технике (3): а) в допущении (посылке) признали сущее сущим; б) из Следствия-I и Следствия-II видно, что сущее одновременно является и сущим (по имени) и не-сущим (из доказанного), следовательно, в) раз пришли к противоречию, принимаем противоположный допущению тезис — сущее не существует.

Нам важно было остановиться на обсуждении технической стороны аргументации на примере элейских техник, поскольку для раннегреческой философии это крайне специфический и очень техничный прием, который наглядно демонстрирует высокий уровень аргументации у досократиков. Максимальное мастерство в использовании элейской техники продемонстрировал Горгий, после него — Платон в «Пармениде» (см. Scolnikov, 2003), но в тоже время после Аристотеля дальнейшего развития этот метод не получил. И также можно отметить в связи с элейскими техниками последовательное нарастание сложности технической стороны аргументации в ущерб содержательной стороне философских учений.

³⁰ Подробнее о доказательствах Горгия см. (Вольф, 2014).

§ 4. АНАЛОГИЯ КАК ТИП АРГУМЕНТАЦИИ

В научной парадигме познания, в научном исследовании задача «объяснить», т. е. ответить на вопрос «почему» остается одной из ключевых задач любой рациональной практики, и этот вопрос ставит в основание логики научного объяснения К. Гемпель (Гемпель, 1998, с. 89). Именно здесь мы видим определенные пересечения между современными концепциями логики научного объяснения, и теми тенденциями, которые можно уловить в доктринах раннегреческих философов. Задача рациональной философской доктрины сводится к тому, чтобы сделать тот или иной феномен, то или иное собственное представление о нем понятным, что в то же время сопряжено с требованиями убедительности и аргументированности. Иначе говоря, единственный объяснительный принцип для мира и его феноменов должен быть убедительно сформулирован, хорошо обоснован и достаточно аргументирован. Тот факт, что сами раннегреческие философы различали мнение и истину, и выдвигали главный критерий для их различения — обоснованность, т.е. убедительность, говорит сам за себя, и наша задача сводится к установлению основных типов и видов аргументов, к установлению того, к каким объяснительным принципам прибегали досократики, чтобы верифицировать собственные концепции.

Как мы уже сказали, мы сместим фокус нашего взгляда с онтологической трактовки досократических доктрин на эпистемическую, предложив а в качестве альтернативной трактовки «материальному монизму» «объяснительный монизм», принятие которого влечет за собой необходимость подробного обоснования приверженности досократических философов к поиску единственного объяснительного принципа на рациональных основаниях, что в свою очередь требует от них убедительного обоснования или аргументированности положений. Один из используемых ими приемов такого убеждения — это принцип аналогии, выявляющий сходства, связи объектов или явлений. Сразу нужно оговорить, что нередко аргументацию приравнивают к доказательству, но мы будем в первую очередь ориентироваться на ту ее специфическую черту, которая

выступает как средство убеждения или средство прояснения какой-либо конкретной концепции или идеи.

Аналогия, наряду с полярностью, также должна быть отнесена к базовым принципам человеческого мышления, только в основе рассуждений по аналогии будут лежать классификация или объяснение объекта через связь или сходство с каким-либо другим объектом. Выше, обсуждая принцип полярности, мы затрагивали вопрос происхождения доказательства «от противного» как одного из способов использования такого типа аргументации и отмечали, что теория аргументации признает только четыре способа доказательства: индукция, дедукция, прямое и косвенное, и под доказательством следует понимать такой аргумент, как демонстративное рассуждение. Когда речь заходит о доказательстве как наглядной демонстрации, то под ней следует понимать в первую очередь аналогию. Если полярность — это, в первую очередь, противопоставление, то аналогия — сопоставление. К примеру, если мы возьмем два цвета — черный и белый, — то противопоставляя их как противоположные цвета, мы будем подходить к ним с позиций полярности, а соотнося их как цвета вообще, будем усматривать в них определенную аналогию. Иными словами, аналогия является в какой-то мере обратной операцией к полярности, когда устанавливаются не элементы различия, а элементы сходства между вещами или событиями.

В контексте происхождения и развития научного метода наиболее известной формой использования аналогии или аргументов по аналогии является индуктивный метод, в основе которого лежит анализ сходства между отдельными фактами или явлениями. Собственно и Ллойд в ряде случаев относит аналогию скорее к эмпирическому методу («эксперимент в прямом смысле», «альтернативный способ получения эмпирических данных» (Lloyd, 1987, p. 380)), который, по его мнению, наиболее эффективно показал себя в таких дисциплинах, как биология. «Это был единственный метод, доступный грекам», считает Ллойд (Lloyd, 1987. P. 380). В принципе, он, разумеется, прав в оценке аналогии как метода: действительно, выработанный греками родо-видовой способ классификации, в первую очередь основанный на здравом смысле и наблюдении,

как и все операции по аналогии, использовался в естественно-научной среде, но и не менее активно — в философии. Как мы помним, уточнение данных и полученные вследствие его определения уже потом верифицируются через обратную операцию дихотомии как вариант полярности.

Однако чаще всего аналогия носит скорее ассоциативный, чем аргументативный (выводной) характер, и в таком виде часто используется в псевдонаучных доводах. В качестве примера мы можем привести известное рассуждение по аналогии псевдонаучного характера: «Цвет Марса красный. Красный ассоциируется с кровью и кровопролитием. Кровопролитие сопутствует войне. Следовательно, Марс покровительствует войне». В этом смысле аналогия является не слишком убедительным способом аргументации, но зато вполне привлекательным наукообразным методом. По мнению Ллойда, многие греческие исследователи принимали аналогии некритично, более того, они зачастую не принимали в расчет возможные негативные аналогии между сравниваемыми вещами, но несмотря ни на что, аналогии всегда оставались весьма «плодоносным источником гипотез в раннегреческой науке» (Lloyd, 1987, p. 382). Как видно, Ллойд ставит акцент на значении аргументации по аналогии прежде всего для возникновения и развития науки.

Если же обсуждать аналогию не как конкретно-научный метод, а как сугубо философский, т.е. как способ аргументации, то помимо своего эвристического потенциала, аналогия обладает и объяснительным характером. Объяснение, как мы отметили выше, является существенной составляющей аргументации. Поскольку первой задачей аргументации является обосновать то или иное убеждение или выработать определенное мнение, истинное или принятое в качестве истинного, то и объяснение в этой схеме играет немаловажную роль. Для любого явления или события можно подобрать такую аналогию, которая окажется достаточно простым и ёмким способом объяснения. Следует также отметить, что одной из распространенных форм аналогии (не только в древнегреческой практике построения убедительных рассуждений, но и в настоящее время) является метафора, более того, в этом случае сама метафора используется в качестве аргумента. Все это тем более делает интересным

и актуальным вопросом о познавательном методе, принципах объяснения, эволюции аргументов и типов доказательств в раннегреческой философии.

Из сказанного выше становится ясно, что понятие «аналогия» достаточно широкое, многоплановое — сюда относятся и просто сравнение или сопоставление, и метафора, и аргумент от аналогии (умозаключение по аналогии), — и представляется необходимым внести определенную ясность в его содержание.

Прежде всего, под «аналогией» мы будем понимать тип аргументации, и в таком контексте этот термин охватывает любые виды доводов или аргументов, в которых используется принцип сопоставления объектов, декларирования или установления сходства между объектами³¹. В целом мы принимаем определение аналогии как типа аргументации, сформулированное Г. Ллойдом — «любой способ рассуждения, при котором один объект или комплекс объектов связан или уподоблен другому» (Lloyd, 1987, p. 175). Г. Ллойд также дополняет это определение, уточняя, что из двух соотносимых объектов один объект практически или полностью нам неизвестен, другой известен лучше (Ibid.).

Чтобы конкретизировать те виды аргументации по аналогии, которые мы будем в дальнейшем различать и обосновать, почему мы останавливаем свой выбор именно на них, нам следует обратиться к некоторым историческим прецедентам понимания аналогии, и с опорой на них пояснить свои предпочтения. Выше мы приводили в определении аналогии Ллойда уточнение, касающееся степени известности соотносимых между собой объектов. Это уточнение представляется нам важным по двум причинам. Прежде всего, при таком понимании аналогия предстает не только как обоснование какой-либо

³¹ Рассуждая об аналогии, мы говорим о ней исключительно в контексте ее использования и возможного понимания в античной философии. Разумеется, существуют разнообразные современные трактовки аналогии как логической аналогии, форм вывода по аналогии в научных исследованиях, представленные, в частности, в работах А. И. Уёмова (Уёмов, 1970), но эта сторона обсуждения аналогии, хотя и известная нам, слабо соприкасается с целями нашего исследования.

позиции, убеждение в чем-либо, но и как исследование (ζήτησις), философский поиск, реализуемый в контексте перехода от того, что хоть как-то уже известно, к тому, что известно в меньшей степени или неизвестно вовсе, и затрагивающее проблематику парадокса Менона «кто не знает, что искать, искать не сможет»³². Это еще раз показывает значимость аналогии не только для целей научного исследования, но и как вполне самостоятельного философского метода, опирающегося на цели самой философии.

Во-вторых, это уточнение определения связано с пониманием аналогии у Аристотеля, когда тот рассуждает о ней как о *парадигме* (τὸ παράδειγμα) (*De interpr.* 68b37 – 69a19)³³. Зачастую исследователями признается, что наименование «умозаключения по аналогии» позже получила именно аристотелевская *параδείγμα* (Маковельский, 2004, с. 144; Ахманов, 2002, с. 264). Характеризует ее Аристотель следующим образом: «...пример показывает отношение не части к целому и не целого к части, а отношение части к части, когда и та и другая подчинены одному и тому же, но одна из них известна» (*De interpr.* 69a13–17)³⁴. Согласно характеристике аристотелевской *параδείγмы* А. О. Маковельским, она не имеет доказательной силы и сводится к примерам, сходным с той мыслью, которую стремится доказать оратор, а «в науке умозаключение по аналогии может иметь место лишь для объяснения (путем приведения примеров)..., толкать мысль на поиски решения вопроса в известном направлении» (Маковельский, 2004, с. 145). Заметим, что тоже самое значение *параδείγмы* имеет в первую очередь для философии: решение конкретной проблемы на основании определенных известных положений с целью установить мало- или неизвестное с привлечением каких-либо доводов — задача, характерная для философии. Другое дело, что следует

³² Подробнее о философском поиске и значении парадокса Менона для его осуществления см.: (Вольф, 2012).

³³ В русском издании Аристотеля в переработанном переводе Э. Л. Радлова принято слово «пример».

³⁴ Русский перевод «Об истолковании» Аристотеля цитируется по изданию: (Аристотель, 1978).

установить механизм реализации этой задачи и найти более или менее успешные ее способы.

Как было замечено выше, *параδείγμα* соотносится с аналогией скорее в более поздней трактовке, сам же Аристотель собственно аналогию (ἡ ἀναλογία; в русском переводе принят термин «пропорция») подробно рассматривает в «Никомаховой этике» и понимает ее следующим образом: «Пропорция есть приравнивание отношений и состоит не менее чем из четырех членов. Ясно, таким образом, что из четырех членов состоит прерывная пропорция. Но и непрерывная тоже. Ведь в ней одним членом пользуются как двумя и повторяют его дважды, например, α относится к β , как β относится к γ . Значит, β повторено дважды, а следовательно, если β дважды и поставить, членов пропорции будет четыре» (EN, 1131a32–1131b4)³⁵. Таким образом мы получаем следующий механизм поиска по аналогии, где главными признаками будут являться сопоставимость (EN, 1133a20) и соизмеримость, которая приравнивает вещи (EN, 1133b 18, 20):

Прерывная пропорция

$$\alpha : \beta :: \gamma : \delta$$

Непрерывная пропорция

$$\alpha : \beta :: \beta : \gamma$$

Другой способ понимания аналогии как аргументации принадлежит томистской традиции и восходит к рассуждениям Фомы Аквинского об аналогии (Вдовина, 2006), которые в свою очередь опираются на проблематику, открывающую трактат «Об интерпретации» Аристотеля (*De interpr.* 1a1–15), многократно повторяемую в «Топике» и других трактатах и в не меньшей степени характерную для арабских перипатетиков (Сагадеев, 1980, с. 86–87]: это проблематика соотношения имен и обозначаемых ими идей или вещей. Речь идет о сказывании омонимично (эквивокально), синонимично (унивокально) и аналогично. Если говорить о точке зрения Фомы, то он понимает аналогию чаще всего двояко: как соотношение вещей независимо от характера связи между ними и соотношение

³⁵ Русский перевод «Никомаховой этики» Аристотеля цитируется по изданию: (Аристотель, 1984).

вещей в силу причинно-следственной связи (Жильсон, 1999, с. 112).

Например, в случае с первым пониманием аналогии, соответствующем сказыванию омонимично, можно говорить, используя пример Аристотеля и Фомы, о здоровом лекарстве, называемом так в силу того, что оно несет с собой здоровье и здоровой моче, называемой так, поскольку она является признаком здоровья. И очевидно, что никаких прямых, тем более причинных пересечений тут нет: речь идет в первую очередь только об имени «здоровый», которое в равной степени, но по разным причинам приписывается совершенно различным предметам. Такова же связь между человеком живым и человеком нарисованным, между химическим элементом бором и хвойным лесом с тем же именем, между «быть лошадью» и «быть человеком»³⁶. В случае со вторым пониманием аналогии в качестве примера приводится пара «здоровое лекарство» - «здоровый человек», и говорится о них таким образом, что здоровое лекарство является причиной здоровья человека, или если возвращаться к Аристотелю, оба предмета обладают одним определением сущности, и именно так соотносятся между собой виды и роды. Уточнение понимания аналогии у Фомы принадлежит Каэтану, который принимает три вида аналогии: «аналогия неравенства (*analogia inaequalitatis*), аналогия атрибуции (*analogia attributionis*) и аналогия пропорциональности (*analogia proportionalitatis*). Первые два вида представляют собой несобственные аналогии, и только последний вид есть аналогия в собственном смысле» (Вдовина, 2006)³⁷. Аналогия неравенства задает соотношение предметов по степени их совершенства (к примеру, так у Августина соотносятся «град земной» и «град небесный»), а аналогия атрибуции и аналогия пропорциональности соответствуют первому и второму пониманию аналогии

³⁶ Последний пример показывает определенные пересечения эквивокальности и предикационного монизма (применительно к учению Парменида), согласно которому каждое сущее существует своим собственным исключительным и изолированным существованием.

³⁷ Цит. по:
http://smu.spbu.ru/main/texts/publications/analogia_entis.pdf.

у Фомы. Мы сосредоточимся на двух последних видах аналогии, и разъясним, на каком основании мы согласны с утверждением, что только последний вид аналогии как тип аргументации является аналогией «в собственном смысле».

Аналогию атрибуции и аналогию пропорциональности можно соотнести с теми принципами аргументирования, которые, как мы сказали выше, имеют характер ассоциативного или аргументативного использования аналогии, причем сделать это по степени их значимости для использования в качестве объяснительного принципа.

Что касается ассоциативной аналогии или аналогии атрибуции, то она является наиболее общим условием сравнения вещей, исходя из того, что две (или более) вещи обладают сходной характеристикой или свойством, но при этом не учитывается характер связи между этими вещами, то есть связь может быть достаточно условной или вообще отсутствовать. Например, сравнивая два объекта, такие как *белый медведь* и *белый холодильник*, можно обнаружить общую для них обоих характеристику — белый цвет, свойственный им обоим. Значит ли это, что между ними есть что-то *действительно* общее, что *белизна* является сущностной, атрибутивной, а не акцидентальной характеристикой двух этих объектов и делает эти объекты каким-то образом существенно связанными друг с другом? Разумеется, нет, но если мы это допускаем, мы можем допустить и наличие еще какого-либо «общего» свойства, например, что оба объекта каким-то образом имеют отношение к холоду — белый медведь живет в холодных условиях, холодильник поддерживает низкую температуру, но совершенно очевидно, что эти свойства приписываются этим объектам по разным причинам, поэтому их сопоставление по указанным признакам приведет нас к неверным выводам об их существенном сходстве. Иными словами, нечеткий или отсутствующий характер связи между двумя понятиями может повлечь за собой ошибки в выводе относительно их сходства. Собственно, как и в примере Фомы, можно разъяснить эту ситуацию с использованием эквивокальности: использование одного и того же имени для характеристики разных предметов еще не говорит об их сходстве. Более того, выстроенная на случайных и субъективных

ассоциативных рядах, такая аналогия мало что объясняет. Объяснение подразумевает ответ на вопрос «*Почему так происходит?*», который включает в себя либо описание каких-либо условий, либо определенных законов (или закономерностей), в силу которых это явление происходит (Гемпель, 1998, с. 90–91, 94). «Указание на идентичность не обеспечивает объяснение явления... Наблюдение сходств имеет объясняющую силу только в том случае, если оно включает хотя бы неявную ссылку на общие законы» (Там же, с. 94–95).

До сих пор в приводимых нами примерах аргументация фигурировала как *довод*, т.е. как суждение, факт, положение или явление, которое могло бы быть использовано для обоснования чьей либо позиции, и подразумевалось, что довод не носит формы рассуждения. Но нам могут возразить, что аргументация с использованием аналогии атрибуции может иметь и более разветвленную структуру, чем простое указание на какое-либо обстоятельство, т.е. должна быть представлена в форме рассуждения или умозаключения, в частности, таковым является умозаключение по аналогии. Воспользуемся определением, предложенным У. Брауном (Brown, 1989, p. 162), и скажем, что умозаключение по аналогии представляет собой особый вид сравнения или сходства между двумя конкретными объектами (событиями, идеями и проч.), такими, что обладание какой-то одной (или более) общей характеристикой влечет допущение, что они вероятно могут обладать какой-либо еще общей характеристикой. Сам Браун не случайно называет такой вид аналогии «предсказывающей аналогией», поскольку зачастую она является одной из форм индуктивного рассуждения. Общий вид умозаключения по аналогии можно представить следующим образом:

P и *Q* имеют общие свойства *x* и *y*.

P также обладает свойством *z*.

Следовательно, *Q* также, вероятно обладает свойством *z*.

Здесь следует еще раз вернуться к *парадегме* Аристотеля и вспомнить пример, который он приводит для иллюстрации такого способа рассуждения:

«Пример (*παράδειγμα*) приводится, когда доказывается, что [большой] крайний термин присущ среднему через подобное третьему. При этом должно быть известно, что средний термин присущ третьему, а первый — тому, что подобно третьему. Например, пусть А обозначает зло, - начинать войну с соседями, В — войну афинян с фиванцами, Д — войну фиванцев с фокейцами. Итак, если мы хотим доказать, что вести войну с фиванцами есть зло, то нужно принять, что вести войну с соседями есть зло. Но это становится убедительным из [наблюдения] подобных случаев, например из того, что для фиванцев война с фокейцами есть зло. И так как война с соседями есть зло, а война с фиванцами есть война с соседями, то очевидно, что вести войну с фиванцами есть зло...» (*De interpr.* 68b37 – 69a8).

Процедура, или ход мысли, который описывает здесь Аристотель — это установление неизвестного частного от известного частного через общее вероятное, т.е. неполную индукцию (Маковельский, 2004, с. 145), и очевидно, что вывод, будучи индуктивным, должен носить вероятностный характер и в целом, ориентирован на предсказание конкретного свойства посредством сравнения, о чем и пишет Аристотель, ставя себе задачу «доказать, что вести войну с фиванцами есть зло». Все это рассуждение, как видно, ни в коей мере не направлено на объяснение, *почему* война афинян с фиванцами есть зло. Объяснение показало бы, на каком основании некоторое положение или факт, о котором мы уже знаем, что оно истинно (или правдоподобно), принимается как истинный, тогда как у доказательств совсем иная задача - установить истинность этого факта. Именно поэтому мы можем только отчасти согласиться с приведенной ранее мыслью А. О. Маковельского (2004, с. 145): мы согласимся, что умозаключение по аналогии, как любой индуктивный вывод, действительно «может толкать мысль на поиски решения вопроса в известном направлении», что оно действительно и в первую очередь может служить хорошим риторическим средством убеждения других в конкретной позиции, но вряд ли оно может служить для объяснения (даже путем приведения примеров в данном конкретном случае).

Такую аналогию можно использовать в качестве объяснения, но с определенными оговорками: свойства, о которых идет речь в таком рассуждении, должны быть существенными. В противном случае, с равным успехом можно использовать в

качестве объяснения и приведенную нами выше аналогию: Почему некоторые медведи суть белые? Да потому что и холодильники суть белые, коль скоро и те и другие как-то связаны с холодом! Абсурдность данного «рассуждения» очевидна, но насколько приемлемо в этом отношении рассуждение Аристотеля о войне с соседями как зло? Зло, рассуждает он, присуще войне фиванцев с фокейцами, как и любой другой войне с соседями, и даже обосновывает это положение, в каком-то смысле стараясь дать ему объяснение: «ибо фиванцам война с фокейцами не принесла добра» (*De interpr.* 69a10–11). Здесь используется действенный риторический прием: как всем давно и хорошо известный факт преподносится некое частное событие, причем акцент ставится только на одну сторону этого события — именно фиванцам война с их соседями добра не принесла. Но здесь кроются и некоторые нюансы. В первую очередь, совершенно очевидно, что некоторые люди, политики или военные, точку зрения Аристотеля могут и не разделять, рассматривая войну как средство наживы, распространения политических влияний и пр., при этом учитывая и хорошо сознавая как риск возможного поражения, так и выгоды в случае победы. Кроме того, речь шла о двух враждующих соседних государствах, и упомянутая война явно принесла добро другой стороне — фокейцам, которые тоже воевали с соседями, но в результате получили на некоторое время явное политическое преимущество среди эллинов. А значит, сами фокейцы не согласились бы, что война с соседями есть зло, как не согласился бы с этим утверждением и Филипп Македонский (это в том случае, если мы будем строить возражение, исходя из долгосрочной перспективы, и заметим, что в конечном итоге ведь фокейцы все равно проиграла войну), причем Филипп участием в войне против своих соседей фокейцев надолго обеспечил Македонии ведущее положение в Элладе. В таком случае получается, что свойство войны с соседями как зло вполне случайно, субъективно и не является существенным, что, кстати и подчеркивает Аристотель, понимая такой вывод как вывод от хорошо известного частного через общее вероятное. В любом случае, такая аналогия прежде всего является способом сравнения ряда объектов и задачи объяснения перед собой просто не ставит.

Второй вид аналогии, или аналогия пропорциональности, на наш взгляд удовлетворяет объяснительным требованиям — описание условий или законов (или неявной ссылки на них), в силу которых происходит конкретное явление, поскольку можно зафиксировать характер связи между сопоставляемыми фактами, и он не будет случайным. Этот вариант аналогии можно разъяснить через представление об унивокальности, когда понятия обладают одним и тем же определением сущности, соотносятся друг с другом как род с видом, или признак, которым характеризуются предметы, является для них существенным. Итак, как мы говорили выше, аналогия пропорциональности выражается через прерывную или непрерывную пропорцию, и важным элементом, обеспечивающим надежное объяснение в такой аналогии, является не только существенный признак сопоставляемых предметов, но и характер связи, т. е. мера или соизмеримость между не менее, чем четырьмя членами пропорции, которая позволяет не только их сопоставить, но и каким-то образом приравнять между собой. В частности, рассуждая о собственно *аналогии*, т.е. пропорции, Аристотель различает две меры, два способа такого приравнивания или два вида пропорции: геометрическую и арифметическую, но нужно учесть, что он использует эти два вида пропорции для прояснения понятия права (правосудности), что уже является неплохой практической иллюстрацией того, что именно понимается под таким видом аналогии. Геометрическая аналогия, или как ее называет Аристотель, просто пропорциональность, применима для выражения или способа распределения (в иллюстрации Аристотеля — это почести, имущество и все, что может быть распределено между согражданами) (EN, 1130b31–33). «Эту пропорцию математики называют геометрической, так как в геометрической пропорции суммы членов относятся именно так, как каждый член пропорции к соответствующему члену)», но такая пропорция не может быть непрерывной (один и тот же агент не может быть «тем, кому», и «тем, что» распределяется) (EN, 1130b11–17). Арифметическая аналогия — это частный случай арифметической прогрессии, и она может быть непрерывной, как в примере прогрессии «15, 10, 5; средний член этой пропорции — 10 — есть одновременно и *среднее*

арифметическое для двух крайних» (Аристотель, 1984, с. 719). Такая аналогия служит для выражения обмена (в праве произвольная арифметическая аналогия выражает договор, произвольная — преступление). Например, геометрически равны (в соответствии со своим достоинством) граждане аристократического государства, арифметически — демократического (Аристотель, 1984, с. 722). Таким образом, в качестве законов или условий, лежащих в основании объяснения, базирующегося на такой аналогии, принимаются законы математики, и математические принципы соотношения или соизмеримости.

Чтобы более наглядно представить ситуацию, рассмотрим конкретный пример, который поможет нам проиллюстрировать оба вида аргументации и способ ее реконструкции из фрагментов текстов. Имеются два свидетельства об Анаксимандре и один фрагмент, согласно которым он считал Землю имеющей форму колонны или барабана каменной колонны. Одно свидетельство не сохранилось целиком (A 25 DK), но оно в явном виде приписывает Анаксимандру сравнение Земли с модулем колонны и содержит собственно фрагмент сочинения милетца: «Анаксимандр: Земля схожа с барабаном каменной колонны; из плоских поверхностей...»; другое свидетельство более развернуто и близко к первому повторяет его главную мысль: «Форма у нее округлая, {закругленная}, подобная барабану каменной колонны (κίονι λίθωι παραγγήσιον): из [двух] плоских поверхностей по одной ходим мы, а другая ей противоположна» (A 11 DK)³⁸. И наконец, собственно фрагмент, сохранный у Аэция: «с каменной колонной земля соотносима (λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερέη)» (B 5 DK).

На первый взгляд мы имеем дело с ассоциативной аналогией: фактически Анаксимандр атрибутирует Земле форму цилиндра, поскольку именно такой формой обладает и сама колонна, и барабан каменной колонны (такой перевод предлагается А. В. Лебедевым), и если исходить из свидетельства Ипполита (A 11 DK), для Анаксимандра было важно подчеркнуть округлость и наличие у Земли двух плоских поверхностей. Таким образом, можно подумать, что речь идет о простом

³⁸ Перевод свидетельств дается по изданию (Лебедев, 1989).

внешнем и можно сказать, визуальном сходстве (προσφερέῃς) обоих объектов. Но только если рассматривать эти свидетельства и фрагмент изолированно и не брать в расчет космографию Анаксимандра. В противном случае, если мы учтем все упомянутые у Анаксимандра соотношения между небесными объектами — равные расстояния между мирами (космосами) и отношения пропорциональности внутри нашего (каждого?) космоса³⁹ — картина использованной в этом фрагменте аналогии сложится совершенно иная. Все расстояния в описании космоса у Анаксимандра подчиняются определенной пропорции (9:18:27), и есть некоторые основания усмотреть в структуре анаксимандрова космоса те же принципы, которые использовались при создании архитектурных сооружений, в частности в дорическом ордере (который уже оформился ко времени жизни Анаксимандра): фасад дорического храма должен делиться на 27 частей, а за модуль принимается половина диаметра колонны (Вольф, 2007, с. 116). Если эту схему положить в основание аналогии у Анаксимандра, то становится видно, что выбор каменной колонны для проведения аналогии с формой Земли мог быть не случаен, — Земля в таком случае, будучи центральным элементом космоса, помимо прочего служит еще и модулем для построения космоса, в котором диаметры небесных тел определенным пропорциональным образом соотносимы (προσφερέῃς), она задает меру для построения космоса *точно так же* как колонна дорического храма служит мерой для пропорционального соотношения всех частей дорического храма (Там же)⁴⁰. И в таком случае понятен и выбор слова в свидетельстве: Земля действительно *равна, подобна* (παρὰλλήσιον) каменной колонне, и это подобие или равенство предполагает не простое сравнение, а отношения

³⁹ Подробнее см.: (Вольф, 2007, с. 111–116).

⁴⁰ Анаксимандр, если эта реконструкция верна, не был единственным среди греческих философов, принимавшим идею пропорциональных отношений, причем эта пропорция усматривается как в расстояниях космических тел, так и в их движении. В частности, эти идеи, согласно свидетельству Александра Афродисийского, разделяли пифагорейцы (Вольф, 2007, с. 114).

соизмеримости, пропорциональности этих двух объектов в рамках объяснительной аналогии.

Теперь мы можем подвести краткий итог тому, что сказано выше. Мы предлагаем в контексте исследования аргументации в античной философии говорить об аналогии как отдельном самостоятельном и широком типе аргументации, выделяя в нем два вида, два способа аргументирования: ассоциативную аналогию или аналогию атрибуции и объяснительную аналогию или аналогию пропорциональности, из которых последняя представляется нам наиболее перспективной для оценки функционирования объяснительного принципа в античной философии, и для общего понимания того, каким образом реализовывался и обосновывался в ней поиск объяснительного принципа.

ГЛАВА 2. ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

§ 1. МОДЕЛЬ ПЕРЕХОДА ОТ ДО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ К АНТИЧНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: НАИВНАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ ВЕЩЕЙ

«Наивная гносеология вещей» — термин, который мы предлагаем использовать для создания модели перехода от до-философского знания к античной эпистемологии при изложении развития античной философии с использованием схемы *реальность – язык – мышление*. Также эта модель может быть применена для уточнения и теоретического обоснования концепции поиска единственного объяснительного принципа в раннегреческой философии.

Эта модель строится нами на использовании и уточнении двух концепций: концепции «наивной метафизики вещей» (НМВ) А. Мурелатоса (Mourelatos, 2008 (1)) и концепции «возникновения субстанциальной теории» Д. Грэхема (Graham, 1997). Эта модель может быть применена в рамках гносеогенной концепции генезиса философии, отражая уровень оформления знания, выраженный в трех этапах. Первый этап, — нефилософское мировоззрение, — представляет мир как «мир просто вещей». Каждая вещь (объект) однозначно соответствует конкретному слову–имени, за которым стоит однозначный же конкретный смысл. За этим именем не подразумевается никакой универсалии или абстракции. Каждая вещь уникальна с точки зрения физического пространства, в котором она существует (в том смысле, что за одним именем не могут стоять разные смыслы или значения). Тем самым любая вещь является только этой уникальной вещью и не является чем-либо еще. Такое понимание мира как «мира просто вещей», на наш взгляд, наиболее наглядно отражено в шумерских и вавилонских списках-словарях или перечнях слов и имен, фактически составленных по инвентаризационному принципу и исключая любые классификационные параметры, свойственные западному мышлению, будь то видовой, алфавитный и пр. (Soden, 1994, p. 145–153).

Что касается последнего этапа — философского описания мира, — то, используя выражение А. Мурелатоса, его можно представить как концептуальный мир вещей, артикулированных в логическом пространстве или «*логос-оформленный мир*» (*ЛОМ*) (Mourelatos, 2008 (1), p. 299 ff). Такой мир наполнен абстрактными сущностями (свойства, субстанции, атрибуты, качества, их лишенность, категории, отношения и проч.), причем непосредственно указать на эти сущности мы не можем, но можем задать их с помощью конкретной формы выражения на специальном языке, причем этот язык будет каким-то образом отличаться от языка описания чувственно данной реальности. Такой способ представления мира хорошо знаком нам благодаря Платону и Аристотелю, а значит ко времени написания «Софиста» и «Парменида» революционный переход к *логос-оформленному* миру можно считать фактически состоявшимся. Тогда вполне правомерен вопрос, а в чем заключался и что из себя представлял этот переход? Собственно, А. Мурелатос вводит понятие *НМВ* в качестве концепции, которая и представляет собой иллюстрацию среднего, переходного этапа от до-философского «мира просто вещей» к «*логос-оформленному миру*» абстрактных сущностей, во время которого и состоялась та самая «философская революция».

Предложенная А. Мурелатосом концепция *НМВ* отражает состояние предфилософского мировоззрения человека в родовом обществе (гомеровского и гесиодовского грека) и оформления раннефилософского дискурса вплоть до *ЛОМ*. Греческая мысль в соответствии с этой схемой оперирует «мировыми массами» или «качествами-силами», которые фактически понимаются как конкретные сущности в физическом пространстве (Mourelatos, 2008 (1), p. 302). Если при вербальном оформлении «мира просто вещей» значимую роль играют только конкретные имена (индивидуумов, конкретных мест, объектов) с указанием на них — «Это — океан», «Это — Одиссей», «Это — утро», то в рамках *НМВ* характерно обращение к установлению конкретных характеристик того или иного объекта (по-)знания. Базовым, ключевым элементом фиксации такой характеристики будет выявление или распознавание в вещах сходств (аналогий) или различий (полярностей) через соотнесение их

характеристик, т.е. неявное обращение к базовым принципам аргументации.

Мурелатос выделяет три основных постулата или требования к *НМВ*: 1) вещьность; 2) равенство статусов и независимость вещей; 3) распознавание аналогий и полярностей в характеристиках вещей. Для артикуляции знания в *НМВ* могут быть использованы отвлеченные характеристики, легко вербализуемые, но такие, которые исключают возможность непосредственного чувственного схватывания, или возможность непосредственного указания на них: «Океан влажный», «Одиссей многомудрый», «утро ясное» или «Океан влажный», «Одиссей влажный», «утро влажное». Иными словами, это — свойства «помимо» самих вещей, не всегда с очевидностью следующие из знакомства с конкретной вещью. Последний набор примеров немаловажен — он хорошо демонстрирует утрату в *НМВ* уникальности имен, если рассматривать их совокупно с их характеристиками, например, слово «влажный» приписывается разным объектам и в имеющем некоторые различия значениях.

Нельзя не согласиться с А. Мурелатосом в том, что *НМВ* — это наиболее раннее состояние греческой мысли, но к сожалению, эта концепция, при всех ее преимуществах, не отражает в полной мере развития представлений греков о знании и истине: задавая способ оформления бытия вещей, эта концепция обходит стороной способ получения знания о них.

Удобным инструментом для представления генезиса эпистемологических представлений оказывается популярная дистинкция «знание–знакомство» — «знание–описание», введенная Дж. Гротом в 1865 г. (у Грота обсуждались «знание описания» и «знание о») и уточненная Б. Расселом (Russell, 1910–1911). Часто расселовское «знание–описание» в более современных работах трактуется как «знание–пропозиция» (Furth, 1968, p. 113).

Если обозначенные выше этапы представить в контексте этой дистинкции, то получится следующая картина. Действительно, нефилософский этап развития знаний о мире можно представить как знание-знакомство, подразумевающее представление о вещах через перечисление, инвентаризацию объектов с нулевым уровнем рефлексии о них. Концепции

ЛОМ, для которой подлинное знание о вещи, выраженное через «общее», через словесный принцип, представляется более весомым, более точным знанием, чем то, что непосредственно схватывается, будет соответствовать знание-описание, или даже знание-пропозиция, но уже не «мира просто вещей», но мира концепций, универсалий, абстракций, сформулированного в логическом пространстве, с максимальным уровнем рефлексии.

Итак, «мир просто вещей» и *НМВ* могут быть описаны с помощью дистинкции «знание–знакомство» — «знание–описание», но на самом деле не совсем ясно, на каких основаниях в рамках такой модели осуществляется переход к *ЛОМ*. Действительно, если имеется объект с некоторым именем и некоторым набором свойств, то о нем можно что-то сказать и его можно каким-то образом описать, но описать — значит задать свойства, и вместе с тем объяснить, на каком основании взяты именно эти свойства, именно эти имена и именно эти отношения как между объектом и свойством, так и между группой (классом) объектов и характерным набором свойств. Наилучшим образом эта ситуация видна на примере ранне-ионийских поисков единственного начала или, лучше сказать, единственного объяснительного принципа, введение которого требует не только фиксацию конкретной характеристики, свойственной некоторой исходной мировой массе (воде, огню и т.п.) и качеству–силе (влажное, горячее), но и объяснение утраты этого свойства в процессе трансформации порождающей субстанции в базовые, и оформления из них конкретного набора объектов универсума (Graham, 1997, p. 11–26). Причем это объяснение требует не только наилучших и убедительных примеров, но и адекватных средств выражения, логических и аргументационных приемов, и ясно, что «знание–описание» таким набором средств и возможностей не обладает.

В рамках нашей модели мы предлагаем несколько отойти от дистинкции «знание–знакомство» — «знание–описание» (жестко привязанной к использованию в индоевропейских языках двух разных глаголов знания для прямого, непосредственного знания, собственно знакомства и знания, опосредованного представлениями, поиском, наблюдением, умопостижением и

проч.; ср. *греч.* εἶδῶ и γινώσκω, *лат.* noscere и scire, *нем.* kennen и wissen, *русск.* ведать и знать, *англ.* wit и know и т.п. (Firth, 1968, p. 113)) и обозначить первую пару этой дистинкции как «знание–инвентаризация», а вторую пару развернуть в «знание–пропозицию» и «знание–объяснение», где оба этих под-вида будут характеризовать особенности генезиса представлений о знании как на переходном этапе, так и завершающем. На уровне «знания–пропозиции» просто фиксируется некоторая характеристика конкретной вещи (классов вещей), а на уровне «знания–объяснения» предъясняется в виде объяснения обоснование, на каких именно основаниях мы выделяем и приписываем вещи именно эту характеристику, почему вещь является именно тем, а не этим, и проч., тем самым приближая наше знание к истине.

С учетом этого различения мы можем скорректировать концепцию *НМВ* и требования к ней в форме «наивной гносеологии вещей», требования к которой в свою очередь приобретут следующий вид:

1) знание о вещи (при этом важно, на каком основании оно принимается, какой аргумент служит для его признания);

2) неравенство статусов познания вещей (непосредственное схватывание вещи; познание всех вещей через свойства базовой или производящей субстанции (*архэ*); познание свойств вещи в зависимости от ее принадлежности конкретной вещи, классам, видам, родам вещей);

3) рассмотрение полярности и аналогии как средств объяснения, или убеждения, — почему одна вещь (свойство) такая, а не иная, или, почему она в точности та же, что и эта.

Данная модель может быть использована либо как развитие лингвистической концепции генезиса античной философии, либо как уточнение гносеологической концепции генезиса греческой философии в целом.

§ 2. ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ

Аристотеля по праву считают первым среди тех, кто анализирует возникновение философии и ее первые шаги. Именно он первым характеризует раннегреческих философов, связывая точку отсчета философии с поиском физического первоначала мира. Благодаря этой его интерпретации учений первых философов как направленных на поиск материального начала в рамках концепции т. н. материального монизма складывается вся последующая традиция интерпретации досократических философских учений как физических и *архэ*-центричных, а пользуясь современным языком, — ориентированных на онтологию (космологию).

На наш взгляд, сохранившиеся фрагменты досократиков содержат достаточно материала, чтобы пересмотреть доминанту космологической или физической проблематики в досократической философии, и с равным успехом переориентировать интерпретацию на эпистемическое содержание: раннегреческие философы не просто заняты поиском того, *что* лежит в основании мира или вещей, т. е. некое их физическое начало, а в не меньшей степени ориентированы на изучение того, *почему* в качестве начала принято именно это, а не иное *вещество*, иными словами, какой единственный объяснительный принцип должен выступать наилучшей интерпретацией, или, по словам Д. Грехема, «мета-теоретическим постулатом», управляющим всем объяснением (Graham, 1997, p. 30). Такое переключение интерпретирующей точки зрения не расходится и с исходной установкой Аристотеля: на различие между *что* и *почему* он указал в контексте соотнесения искусства и опыта в отношении мудрости. Обладающий опытом знает только *о том, что*, а владеющий искусством, или знающий причину, способен также и научить других; и в качестве примера указывается на различие «знать, что огонь горяч» (обычный опыт, чувственное восприятие) или «знать, почему огонь горяч» (*Met.* A 981a10–981b10). Хотя Аристотель и не говорит об этом прямо, знание причины, подразумевается, сопряжено с объяснением, но в то же время

сам он в «Метафизике», обсуждая вопрос о причинах и началах у своих предшественников, сосредотачивается именно на том, на *что* именно падает их выбор причины, оставляя в стороне обсуждение того, *почему*, на каких основаниях то, а не иное выбрано в качестве причины у различных досократических философов.

Сегодня об объяснении чаще всего говорят в контексте метода познания современной науки. В истории философии имеется давняя традиция рассуждать о греческой философии исключительно с точки зрения того, какой вклад она внесла (или наоборот, не смогла внести) в развитие именно научного (но не философского) знания. Приверженцами такого подхода в европейской (и российской переводной, в том числе) истории философии можно назвать Т. Гомперца, в англо-американской традиции — Дж. Бернета. Но наукоцентричный подход к античной философии — это только одна из возможных точек зрения, и даже если признать приемлемым тезис, что философия существовала не как нечто самоценное, а только ради возникновения науки, это не отменяет того факта, что для досократических доктрин границу между этими двумя видами знания провести гораздо сложнее, чем сегодня. Для К. Гемпеля, например, «объяснить» — значит ответить на вопрос «почему», и этот вопрос, он уверен, звучит с позиций логики научного объяснения (Гемпель, 1998, р. 89). Для Аристотеля «почему» — это прежде всего вопрос, которым задается философия уже в ее досократическом варианте. В общем-то, нетрудно согласиться, что нам «нет нужды ограничивать объяснительный метод тем, что уже стало парадигмой объяснительного метода — современной наукой» (Stannard, 1965, р. 194).

Поиск наилучшего объяснения феноменального и умопостигаемого мира в контексте способов его познания действительно может быть представлен как универсальная философская задача для всего античного периода. Реконструкция такого поиска, важная сама по себе, приобретает тем самым еще больший потенциал, поскольку дает возможность взглянуть на античную философию раннего периода (включая Платона и Аристотеля) с точки зрения преемственности учений, как концентрирующихся вокруг решения определенной, общей для всех

них, проблемы и уточняющих ее конкретное решение. Дело в том, что объяснительный принцип впервые проявляет себя в первых же философских системах, - у ранних ионийцев, выступая некоторой точкой отсчета, начиная с которой, можно проследить последовательное (от школы к школе, от учения к учению) развитие эпистемической проблематики, а также выбор тех или иных решений, базирующихся в первую очередь на этом универсальном принципе.

Разные исследователи обращали внимание на ту важную роль, которую играет объяснение в досократических учениях для развития античной философии вообще. В частности, Д. Грэхем свою концепцию «объяснительного монизма» предлагает преимущественно для интерпретации раннеионийских поисков начала и их критику Гераклитом, но затем прилагает ее для характеристики учения Парменида, и плюралистов — Анаксагора с Эмпедоклом (Graham, 1997; Graham, 2006). Повторим, что суть концепции объяснительного монизма в том, что раннегреческие философы, постулируя то или иное первоначало (или в терминах Аристотеля — выбирая материальную причину всего), в действительности стремятся не просто сказать, «из чего все произошло», а установить единственную причину для многих следствий, или дать одно объяснение для множества феноменов (Graham, 1997, p. 30). Еще одна систематизация, развивающая объяснительный принцип, предложена Ю. Моравчиком. Ее преимущество в том, что она, с одной стороны, принимает во внимание развитие субстанциальных (а затем и эссенциалистских) доктрин, сохраняя тот ракурс, который задал Аристотель, но в то же время ставит их в контекст античных объяснительных теорий, что позволяет выйти за рамки чисто онтологического (космологического) подхода (за что сегодня критикуют Аристотеля), соединив его с объяснением.

Ю. Моравчик выделяет три этапа в античных концепциях объяснения:

- 1) генетическая модель объяснения в терминах начала (наиболее используемая в предфилософский период);
- 2) композиционная модель объяснения в терминах вещества или компонентов, т.е. из чего сделана или из чего состоит

та или иная вещь (наиболее характерная для периода ранней греческой философии);

3) атрибутивная модель объяснения в терминах сущностей и их атрибутов, т. е. посредством выявления качеств или свойств вещей или объектов (характерная для классического периода, платоновской и аристотелевской философии) (Moravcsik, 1983, p. 134–137).

Эта схема важна и сама по себе, но помимо этого она позволяет вписать Гераклита в процесс становления античной философии, не отказывая ему в рациональности, через демонстрацию исключительной роли Эфесца в развитии философии. Гераклит и никто другой, согласно этой схеме, оказывается переходной фигурой между композиционной и атрибутивной логиками рассуждения. Сохраняя интерес к взаимодействию и трансформации субстанций, Гераклит уделяет существенное место в своем учении доктрине логоса: выпадающая из общей канвы субстанциальных теорий ранних ионийцев⁴¹, она по своей интенции гораздо ближе к атрибутивным концепциям.

Еще раз вспомним предложенную Грэхемом интерпретацию Гераклита-R («радикала» или «революционера»). Оно позволяет обосновать, что Гераклит использует огонь не собственно-ионийском качестве первоначала, а он служит основанием аргумента *a contrario* для демонстрации несостоятельности раннеионийской субстанциальной теории. Также Гераклит-R обнаруживает и закрывает слабое место в раннеионийских теориях. Пытаясь найти субстанциальное начало и определить его качества или свойства, милетцы не могли надежно объяснить процесс перехода, трансформации одной мировой массы-силы в другую, т.е. каким образом, в силу каких причин или каких принципов вода переходит в воздух, а тот в огонь, и

⁴¹ Введение А. Н. Чанышевым концепции *огнелогоса* через отождествление логоса и огня в какой-то мере стремится сохранить интерпретацию материального монизма для Гераклита (вещество «огонь» как начало) и в то же время хорошо демонстрирует, что *логос* обладает необходимыми качествами начала, но не может быть введен в качестве такового *наряду* с огнем в силу как исходной монистической интерпретации, так и в силу своей иной, не вещественной, природы (Чанышев, 1981, с. 135; Вольф, 2012, с. 208–209, сн. 1).

переходит ли она целиком, или частично, тратится ли она и в какой мере на другое *первоначало*. Анаксимандр предлагает любопытный ответ, объясняя эти трансформации первоначал через юридическую аналогию — начала платят друг другу «правозаконное возмещение ущерба», но такая аналогия будет оправдана только в том случае, если мы найдем «судью», который будет отслеживать и факт нанесенного ущерба, и то, что этот ущерб будет возмещен. В учении Анаксимандра эту роль выполняет *апейрон*, выведенный из ряда вещественных первоначал, но этот шаг не удовлетворяет изначально, пусть и гипотетическим, *правилам* милетской дискуссии — обнаружить субстанциальное первое начало. Именно Гераклит среди ранних ионийцев занимает сторону процесса трансформаций и пытается установить реальность и суть этого процесса, или как минимум начинает с критики теории порождающей субстанции. Порождающая субстанция должна сохраняться, и сохраняя свои свойства, производить сущие; огонь как принцип постоянной изменчивости и разрушения, менее всего годится на роль такой субстанции. Если же принимать концепцию *процесса* трансформаций как подменяющую производящую субстанцию, то именно *логос* наилучшим образом годится на роль закона трансформаций, будучи принципом структурного порядка и отношения, в том числе и математического (Graham, 1997, p. 31–45).

Мир у Гераклита полон скрытых структур (трансформаций, процессов, управляющих трансформациями, принципов, лежащих в основании этих процессов), которые требуют объяснения, т. е. вмешательства *логоса* — определенной меры, отношения, выраженных речью, поскольку ни зрение, ни слух не в состоянии эти структуры реконструировать и внятно (универсально) оформить⁴². Хорошо видно, что в такой интерпретации позиция Гераклита вполне согласуется с установкой Аристотеля в «Метафизике»: важно не то, каким мир представляется органам чувств («огонь жжется»), а насколько мы способны

⁴² Ср. фрагмент Гераклита 1 Mch: «...тогда как я объясняю, по природе различая каждое, и делаю понятным его, как оно есть». Также об объяснении у Гераклита см.: (Вольф, 2012, с. 198–200).

высказать, выразить скрытые за чувственными данными представления о структурах и процессах. Или, иначе, именно у Гераклита *объяснение* из естественных причин подменяется *рассуждением* с использованием введенных им для этого категорий «явного» и «скрытого» (т.е. неявного)⁴³.

Вероятно, никто не станет спорить, что мир и его описание у архаического грека как «мир просто вещей» радикальным образом отличается от описания мира у Платона и Аристотеля посредством видов, качеств и отношений (за которыми подчас нет и не может быть вообще никаких вещей знакомого нам феноменального мира), — то, что описывает концепция «*логос-оформленного мира*» Мурелатоса, и то, что Моравчик называет атрибутивной логикой объяснения в терминах сущностей и атрибутов. Иными словами, представления, характерные для архаического (дофилософского) мышления и способ их выражения перерастают во взгляды, которые оказываются революционными с позиций гомеровского мировидения. Характерный для гомеровских и гесиодовских греков дофилософский способ представлений о мире и его познании — «наивная метафизика вещей» — противопоставляется новой системе, получившей в античном интеллектуальном мире широкое распространение в результате переворота во взглядах, которая характеризует в первую очередь философское мышление, стремительно занимающее в античности доминирующее положение, — «*логос-оформленный мир*». Такой мир наполнен не вещами, а абстрактными сущностями (среди которых свойства, субстанции, атрибуты, качества или их лишенность, категории, отношения и т.д.), причем непосредственно указать на эти сущности мы не можем, но можем задать их с помощью конкретной формы выражения на специальном языке, и язык этот будет каким-то образом отличаться от языка описания чувственно данной реальности.

Может сложиться впечатление, — и в упрощенных учебных схемах часто именно так и удобно делать, — что

⁴³ О том, как функционируют категории «явного» (φανέρως) и «скрытого» (ἀφανής) в качестве принципов исследования (δίζησις), поиска сути вещей, мы писали в (Вольф, 2012, с. 209–221).

догераклитовская философия ранних ионийцев строится преимущественно на наблюдениях, предпочитая объяснение из естественных причин⁴⁴. Но, как верно замечает Д.В. Панченко, «чаще всего объяснение подразумевает выход за рамки тривиального опыта» (Панченко, 1989, с. 25). Ориентируясь на этот тезис, он подчеркивает слабость традиционных эмпирицистских трактовок учения Фалеса, и обосновывает, что свои задачи первый раннеионийский философ решал с опорой на теоретическое мышление, положив начало теоретического знания благодаря тем объяснениям, которые он предлагал для различных явлений (Панченко, 1989; Panchenko, 1993)⁴⁵.

⁴⁴ Естественная причина может пониматься двояко: как противопоставленная сверхъестественной, или божественной, и тогда отошедшие от генетической модели объяснения ранние ионийцы строят свои объяснения исключительно на явном, предметном базисе; может — как эмпирическая, основанная исключительно на наблюдении за природными явлениями. Мы будем подразумевать скорее второй вариант, эмпирический; о сомнительности первого хорошо пишет Д.В. Панченко в (Панченко, 1989, с. 17).

⁴⁵ Панченко пишет: «Результат, достигнутый Фалесом, также истолковывался до сих пор сомнительным образом: “догадка”, “идея”, “философская”, равно как и “научная вера” оставляют нас недоумевать по поводу эффективности Фалесова начинания. Теперь же этот результат предстает в ином свете — как логически необходимое, при установке на убедительность, построение. Ведь в основе его, выясняется, лежит не экстравагантное — расходящееся с повседневным опытом допущение единства за столь очевидным разнообразием, а, напротив, импликация, которая, будучи обобщением универсального человеческого опыта, является фундаментом здравого смысла и причинных объяснений, а именно, что нечто не может возникнуть из ничего. И каждый, кто следовал за Фалесом, кто желал представить претендующие на убедительность доводы, вынужден был считаться с этим же соображением и с той же проблемой регресса в бесконечность.

...Фалес дал и логическую схему, позволяющую справляться с затруднениями, возникающими при размышлении о природе мира, и конкретную физическую версию, основанную на экстраполяции по аналогии реальных естественных процессов... Решение Фалеса удалось существенно усовершенствовать, но не заменить.

В этой связи говорить о каком-то революционном переходе от композициональной логики объяснения к атрибутивной, от объяснения из естественных причин (ориентированного исключительно на чувственные данные и повседневный опыт) в терминах вещества к объяснению через абстрактные (не наблюдаемые, или умозрительные, сущности) — значит существенно упрощать ситуацию с объяснением в раннегреческой философии.

Другое дело, что и Гераклит в своем учении о *логосе* далеко выходит за рамки утвердившейся у ранних ионийцев субстанциальной модели объяснения, и это его учение фактически открывает новое направление в объяснительных моделях. В частности, Э. Скьяппа, также убежденный в том, что античные философы, будь то досократики, софисты, Платон или Аристотель, стремятся отыскать наиболее удовлетворительное объяснение тем или иным теориям или концепциям⁴⁶, и в целом соглашаясь с предложенными Моравчиком этапами, уточняет его точку зрения. Он считает что как «переходная фигура между композиционной и атрибутивной логикой объяснения» может рассматриваться не только Гераклит, но и Протагор (Schiappa, 1991, p. 127, 194). Именно Протагорово учение о *логосе* оказывается революционным, переворачивая традиционное, заложенное Гераклитом и Парменидом, объективное понимание речи или языка (Schiappa, 1991, p. 119, 125, 160 ff). Иными словами, включение в субстанциально-объяснительную систематизацию не столько учения о *логосе*, сколько взглядов софистов с их специфическими принципами объяснения, сразу

Фалес открыл такую форму высказывания о природе, которая делает возможной критическую дискуссию в этой области...» (Панченко, 1989, с. 21–22).

⁴⁶ Слово «теория» мы используем здесь не в том смысле, в каком оно используется в современном естественно-научном лексиконе, а в больше мере соответствующем семантическому полю значения *θεωρία* в античности, — как созерцание, размышление, или учение, как например, обсуждаемая здесь субстанциальная теория, или теория пор Эмпедокла, теория идей Платона и т.д.

заставляет нас говорить вместо субстанциальной модели о каком-то другом ее типе: назовем его, например, *логологическом*⁴⁷.

Таким образом, субстанциальная модель объяснительного принципа по сути представляет собой связующее звено между онтологическим принципом материального начала мира и эпистемическим принципом наилучшего объяснения для выбора той или иной субстанции в качестве такового. При этом субстанциальная модель представляется наиболее популярной и успешной в античной философии, ее придерживались не только досократики, — как монисты, так и плюралисты, — но и в рамках атрибутивной модели — Платон, Демокрит, Аристотель, а также их преемники и наследники, в том числе, представители эллинистического направления, — эпикурейцы, неоплатоники, неопифагорейцы и т.д. Это — модель объяснения, характерная для философов-«победителей», одержавших верх над античными сенсуалистами (если они не миф), софистами и скептиками, но она оказалась настолько успешной, что далеко шагнула за пределы античности. Ее сторонники — представители субстанциалистского и эссенциалистского направлений, чья точка зрения сегодня является синонимом западной рациональности, понятой в платоновско-схоластическо-картезианском духе, и только в середине прошлого века стал активно обсуждаться вопрос о кризисе этой модели рациональности⁴⁸. Ниже мы в общем приближении рассмотрим, как оформлялась субстанциальная модель объяснения в раннегреческой философии.

Итак, мы обсуждали концепцию перехода от «мира просто вещей» к «*логос*-оформленному миру», и говорили о том, что если для Платона и Аристотеля характерен последний тип представлений о мире, то значит ко времени написания «Софиста» и «Парменида», «Метафизики» и «Аналитик»

⁴⁷ Здесь мы не будем касаться этой модели объяснения, — она требует отдельного и тщательного обсуждения в контексте феномена софистического движения в целом. В качестве первого ознакомления с логологическим подходом см. (Кассен, 2000).

⁴⁸ См. (Порти, 1997; Perelman, 1958) и др.

революционный переход к *логос*-оформленному миру можно считать фактически состоявшимся, и тогда правомерен вопрос, в чем заключался и что представлял собой этот переход от «мира просто вещей» к «*логос*-оформленному миру», и кто готовил и совершил эту «философскую революцию»?

Для А. Мурелатоса этот переход связан в первую очередь с пересмотром архаических, бинарных схем описания мира через противоположности и подчеркивание принципиального изменения характера вещей в том случае, когда мы пропускаем их через когнитивные или вербальные средства, в результате чего получаем «мир, артикулированный в логическом пространстве» (Mourelatos, 2008 (1), p. 328). Два революционных персонажа, Гераклит и Парменид, наиболее ответственные, по мнению А. Мурелатоса, за этот переход, взяты у него в рамках привычной, вполне «по Аристотелю», онтологической схемы начал, а именно, бинарно понятых дня и ночи. Как верно было отмечено в некоторых отзывах на эту работу А. Мурелатоса, она прежде всего программная, но не исчерпывающая свой предмет. Он обращает внимание на функционирование и трансформацию самого бинарного принципа в античности, но не ставит акцент на то, что проблема шире. Мы полагаем, что начало революционного перехода не только можно, но и следует сместить существенно глубже в историю, к милетской школе: когда А. Мурелатос отказывает милетцам в революционности, он ориентируется на принципиальную, дофилософскую, почти гесиодовскую, *вещность* в концепции отношений противоположащих начал, в частности, у Анаксимандра (Mourelatos, 2008 (1), p. 314–316); мы же, смещая исследовательский ракурс с самих исходных мировых масс (или сил, начал) как субстанций на поиск философами объяснительного принципа, и ставя под сомнение объяснение только из естественных причин, полагаем, что такая задача выбора начала требует от философа существенных спекулятивных и теоретических усилий, направленных в том числе и на убеждение оппонировавшей стороны общего философского дискурса, что сразу смещает все рассуждение в область логического пространства.

Среди исходных мировых масс, которые принимались как архаическим мышлением для описания мира, так и ранними

ионийцами для выяснения исходного принципа конструирования и возникновения вещей, имеются не только день и ночь, соответствующие огню и воде, но также воздух и земля, — если только день и ночь не понимаются как свет и тьма, т. е. первые генерализации для каждой из двух пар противостоящих начал.

В целом же весь блок наличных мировых масс⁴⁹ или сил, и соответствующих им качеств, включая первичные основные генерализации, может быть представлен следующим образом⁵⁰ (см. рис. 1).

В любом случае, вопрос взаимоотношения не двух, но четырех принципов внутри всего четырехчастного комплекса мировых масс, а позднее (у Гераклита и гиппократовской школы), — соответствующих им первичных качеств, а также вопрос выбора только одной из них в качестве управляющей всей системой, представляли главную задачу не только для ионийцев, но и вслед за ними, для всей раннегреческой философии. Очевидно, что включение какой-либо одной из стихий в число первичных сил, а также выбор одной из равноценных и

⁴⁹ Говорить о первых четырех субстанциях как о «элементах» в привычном нам сейчас «химическом» смысле — явный анахронизм. И даже когда Аристотель называет их «стохейонами», т. е. буквами мировой «азбуки», зазвучавшими в латинской интерпретации 'LMN'-тами, он все равно оказывается далек от того, что изначально виделось за ними ранним ионийцам и их предшественникам. Наверное, мировые массы или силы — наиболее удачный способ отражения исходного смысла, когда архаичное представление сталкивается с огромной массой воды, выходя в море или будучи застигнутый проливным дождем с неба, бесконечной областью воздуха, простирающейся от края до края, плотной каменной массой земли, и полыхающим пожаром огня, пожирающим все на своем пути, и еще более впечатляет сила и мощь этих четырех *стихий*, когда во время бури, шторма, объединив усилия, они обрушиваются на мир. Трудно сказать, до какой степени абстрагировались ранние ионийцы от этих мощных вселенского масштаба образов бескрайних и могущественных сил, но вряд ли сводили их к некоторым абстрактным выхолощенным единицам «физического» или «химического» взаимодействия.

⁵⁰ Таково соотношение начал и их качеств, например, у Анаксимандра (12 A 15 DK).

равносильных масс, или элементов в качестве управляющей и определяющей все изменения в мире сопряжен с объяснением и обоснованием такого выбора, поскольку он неочевиден и неоднозначен.

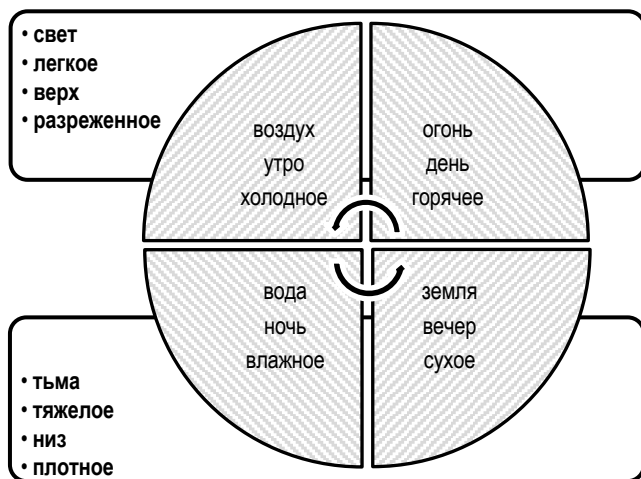


рис. 1.

Недаром вне такой задачи обоснования выбора первопринципа вся раннеионийская философия, равно как и философские доктрины италийцев-плюралистов, признающие смесь всех первоначал, выглядят как произвольный и экстравагантный перебор всех возможных вариантов.

Даже случайная выборка из досократических фрагментов показывает, насколько популярны, а порой неоднозначны и взаимоисключающи были теории первых элементов. Иллюстрацией перехода от генетической модели объяснения к композиционной могут служить трехэлементные космогонии первых *теологов*, в частности Ферекида и Ономакрита. Вот что сообщает о Ферекиде Дамаский (7 А 8 DK): «Ферекид Сиросский говорит, что Зас был всегда, и Хронос [Время] и Хтония — три первых начала... Хронос же создал из своего семени огонь, воздух и воду» (Лебедев, 1989). Видно, что материальные

элементы в этой космогонии представляют собой практически «второе поколение», и объяснение их возникновения фактически носит «сверхъестественный» характер. Но стихий пока только три. Хтония — имя вполне узнаваемое, это — Земля, но это еще не вещество *земля*, это по прежнему *божественная* масса—сила, имеющая антропоморфный облик. Соответственно, Ферекид предпринимает явную попытку объяснить, как от божества «Земля» перейти к веществу *земля*, причем сделать это ему удастся также через объяснение из сверхъестественных причин: «Зас и Хронос были всегда, и Хтония; Хтонии же имя стало Земля (Γῆ) с тех пор, как Зас дал ей в дар землю» (7 В 1 DK; *DL* I, 119). Из такого объяснения видно, что одна из субстанций получает некоторый привилегированный статус, имея особое происхождение; любопытно, что именно земля, как это часто отмечается в литературе, не пользовалась популярностью у раннегреческих философов в качестве первопринципа (как указывает Симпликий, «вследствие ее неподверженности изменениям», 12 А 15 DK), и признают ее в качестве такового только для учения Ксенофана, и то с существенными оговорками. У Ономакрита находим другой качественный состав трех стихий: «Ономакрит в Орфических стихах [полагал началом всех вещей] огонь, воду и землю» (10^d В1 DK; *Adv. Math.* I, 361).

В конечном итоге, устанавливается концепция четырех стихий, с которой соглашаются практически все античные авторы, и примерно ее суть можно выразить словами Цицерона (вполне универсальными в отношении раннегреческой философии, хотя и сказанными о доктрине элементов Гераклита): «Существуют четыре рода тел [=элементов], благодаря их чередованию продолжается природа мира: из земли возникает вода, из воды — воздух, из воздуха — эфир (под эфиром здесь понимается более разреженное, чем обычно, состояние огня, или т. н. синий небесный огонь. — *М. В.*); затем в обратном порядке снова из эфира — воздух, из воздуха — вода, из воды последней земля. Так, благодаря движению вверх-вниз, туда-сюда элементов, из которых все состоит, поддерживается связь частей мира» (33 d1 *Mch*). При этом обсуждается не только переход самих стихий из одной в другую, но также и изменение

свойственных им качеств, — что можно снова показать на примере Гераклита:

«Сгущаясь, огонь увлажняется и, сплавиваясь, становится водой; вода, затвердевая, превращается в землю: это “путь вниз”. Земля, в свою очередь, снова тает [~плавится], из нее возникает вода, а из воды — все остальное; причины почти всех [этих] явлений он возводит к испарению из моря: это “путь вверх”. Испарения происходят из земли и из моря, одни светлые и чистые, другие темные: огонь возрастает за счет светлых, влажное начало — за счет темных» (33 d Mch; 22 A 1 DK; DL IX, 1–17).

Важность именно этого свидетельства в том, что оно уже содержит объяснение, которое Гераклит использует в своей субстанциальной теории. В указании, что причина *почти* всего — это испарение из моря, мы имеем дело с объяснением из естественных причин. Слово «почти» в свидетельстве подсказывает нам, что такое объяснение оказывается недостаточным для всей совокупности явлений, а значит, это открывает путь и для реконструкции объяснений другого рода в учении Эфесца.

В принципе, все эти процессы и взаимные отношения стихий и их качеств, включая первичные генерализации (светлое — темное, верх — низ) легко отметить на схеме, см. рис. 1.

Несколько позже гораздо большую популярность получают обсуждения качеств и их генерализаций, чем самих исходных стихий. Прокл в «Комментарии к “Тимею”» пишет: «Некоторые другие, например предшественник Тимея Оккел, приписывали каждому элементу по две потенции: огню — теплое и сухое, воздуху — теплое и влажное, воде — влажное и холодное, земле — холодное и сухое» (48 A 5a DK). В этом случае соотношение элементов и их качеств будет выглядеть уже иным образом, чем на рис. 1 (см. рис. 2).

Согласно Ипполиту, Анаксагор считал, что «Часть из них (вещей. — М. В.) под действием кругового движения получила постоянное место на небе: плотное, влажное, темное, холодное и все тяжелое сошлось в середину (когда они затвердели, из них возникла Земля), а то, что этому противоположно: горячее, светлое, сухое и легкое, устремилось в даль эфира» (59 A 42 DK), при этом хорошо видны изменения, которые

произошли в самих генерализациях, — отношение верх — низ здесь уже сменилось отношением центр — периферия.

земля	огонь
<i>сухое</i>	<i>теплое</i>
<i>холодное</i>	<i>влажное</i>
вода	воздух

рис. 2

И наконец, оформившись, теория элементов начинает служить единственным объяснительным принципом различных явлений. В частности, теория пор Эмпедокла, пользовавшаяся неизменным успехом не только у ранних италийцев и софиста Горгия, но и у атомистов, включая Эпикура, объясняла человеческое восприятие. Сверхъестественное, ранее само служившее наилучшим объяснением, в какой-то момент получает объяснение через взаимодействие элементов; таково содержание комментария Порфирия на Гомера в «Гомеровских вопросах»:

Рассказ о богах совершенно неудобен и непристой: мифы, которые он [Гомер] рассказывает о богах, непристойны. Одни находят оправдание против этого обвинения в манере выражения, полагая, что все это сказано аллегорически о природе элементов. Например, противоборствами богов [аллегорически выражено противоборство элементов]. Так, сухое, по их словам, сражается с влажным, горячее — с холодным, легкое — с тяжелым. Кроме того, вода гасит огонь, а огонь иссушает воду. Точно так же и между всеми элементами, из которых состоит Вселенная, существует противоположность [~враждебность], и частично они подвергаются уничтожению в какой-то момент, а все в целом пребывает вечно. Их [элементов] «битвы» он [Гомер] и излагает... (8 A 2 DK).

Вместе с тем наибольшую сложность для досократических доктрин в субстанциальной модели представляет не поиск объяснения качественного или количественного состава стихий, а объяснение принципа их трансформаций, — собственно, тот процесс, в силу которого одна стихия переходит в или сменяет другую. О чем и пойдём разговор в следующем параграфе.

Таким образом, из рассмотрения основных подходов к оформлению субстанциальной модели объяснительного принципа в раннегреческой философии видно, что в такой модели объяснение зависит от выбора и понимания субстанций, их роли в процессе возникновения и упорядочивания космоса, а также процесса их трансформаций. Роль объяснения заключается в том, чтобы сделать явным или ясным какой-либо аспект чувственно воспринимаемого мира, неочевидный при непосредственном восприятии и убедить слушателей в приемлемости именно такого, а не иного объяснения, что уже требует обращения к выработке определенных средств аргументации и ограничивает, делая недостаточным, наглядное объяснение из естественных причин. Тем самым, можно заключить, что раннегреческие философии, если рассматривать их через субстанциальную модель объяснительного принципа, не являются исключительно космологически или онтологически ориентированными, и включают в себя и существенный пласт эпистемического содержания.

§ 3. ПРОЦЕСС ТРАНСФОРМАЦИИ ДОСОКРАТИЧЕСКИХ СУБСТАНЦИАЛЬНЫХ МОДЕЛЯХ ОБЪЯСНЕНИЯ

Прежде, чем перейти к непосредственно к предмету нашего внимания, следует сделать несколько оговорок, которые бы сразу разъяснили наши основные интенции. Слово «досократический» в заголовке может неверно сориентировать восприятие читателя в направлении привычной канвы обсуждения этого раздела философской мысли: чаще всего здесь предлагается некоторое (обычно привязанное к хронологии) изложение, или скорее авторское представление того, «как оно было» — что на самом деле считали и думали досократики, иными словами, та или иная реконструкция их учений. Вместе с тем, историки досократической философии давно обсуждают возможности воссоздания того, «как оно было», успешность или, напротив, несостоятельность этого предприятия в целом, а также используемых методов (в том числе, преимущества методов филологической, исторической и проч. наук) и подходов к досократикам⁵¹. Данный раздел развивает эту тему, но в нем крайне незначительное место уделено самим досократикам и предметной стороне их учений. Наш основной содержательный вектор направлен на оценку наиболее влиятельных, или популярных монистических интерпретаций учений досократиков, при этом мы не отдаем предпочтения ни одной из них в плане ее выбора как основной или наиболее успешной, как не настаиваем на исчерпывающей полноте представленных к рассмотрению возможных интерпретаций. Мы остановимся на тех, которые представляются нам значимыми не столько для понимания самой досократической мысли, сколько для наиболее комфортного ее согласования с последующими учениями классического

⁵¹ Нами этот вопрос поднимался в (Вольф, Бутаков, Берестов, 2013), см. также дискуссию между С. Н. Муравьевым и А. В. Ахутиным на страницах журнала «Логос», 2011, № 4 (83), а также в (Вольф, 2014, с. 233–235), где мы разбирали дискуссию о возможностях рациональной и исторической реконструкций учения софистов.

периода, что неизбежно ведет к некоторым затруднениям, связанным с непротиворечивым представлением идей досократиков.

В качестве инструмента оценки досократических учений мы будем использовать *субстанциальную модель объяснения*, которая задает общий план досократических физических теорий, дополнив ее *принципом трансформации*. В контексте этой модели с включенным в нее процессом трансформации субстанций подробно рассматриваются материальный монизм и метафизический монизм, и в общих чертах — количественный (как более общий случай метафизического) и предикационный монизмы. Интерпретации досократиков, базирующиеся на признании первых двух из обозначенных видов монизма, включают в себя два допущения — допущение субстанциальности и допущение самопредикации, с которыми, как мы собираемся показать, и связано большинство затруднений в досократических интерпретациях. Если рассматривать досократические учения с позиций анализа процесса трансформаций в представленных в них субстанциальных моделях, то монистические интерпретации, с учетом тех допущений, которые принимают их авторы, оказываются крайне уязвимыми: при таком подходе уже сложно отыскать принципиально монистическую доктрину, и плюралистические интерпретации в таком случае оказываются не только более логичными, но и вероятно, позволяют представить досократические учения, если они базируются на плюралистических основаниях, как обладающие большей объяснительной силой.

* * *

В рамках субстанциальной модели объяснения выбор философов-досократиками такой субстанции (или субстанций) из числа первичных сил или стихий, которая определяет все процессы возникновения и становления сущих вещей, а также управляет всеми изменениями, в целом подчинялся некоторой программе, уходящей корнями в архаику бинарных схем описания мира; этой же программы придерживались авторы теокосмологических схем. В то же время в досократической философии сложилась принципиально новая традиция критической дискуссии, за отправную точку которой можно принять ту

форму высказываний о природе, основы которой были заложены Фалесом. Исключительную роль в ней стало играть теоретическое обоснование положений учения, сопряженное с объяснением. Самая общая схема субстанциальной модели как правило проста и представлена в древнегреческих текстах и свидетельствах в виде последовательного и циклического перехода из одного в другой заданного числа элементов (как правило четырех), восходящих к основным мировым массам или силам. При детальном знакомстве с той или иной доктриной они, с учетом упомянутой традиции критической дискуссии, характерной для греческой философии, оказываются значительно сложнее субстанциальной схемы взаимодействия элементов, и рекомбинация элементов, свойственная модели, в самих доктринах уже не выглядит как простой переход, и не определяется элементарным перебором. Иными словами, субстанциальная модель не описывает детально все тонкости каждой из досократических доктрин, но служит удобным базисом для того, чтобы задать некоторые общие основания их обсуждения.

В зависимости от количества признаваемых исходных субстанций все учения традиционно делятся на монистические и плюралистические, а тип монизма или плюрализма для каждой доктрины определяется уже тем, к какой реконструкции приходит или из каких оснований исходит сам интерпретатор (будь то античный, или современный автор). Существует определенное число интерпретационных походов, в которых обсуждаются различные предпосылки и способы обоснования выбора досократиками каких-либо из мировых масс или элементов в качестве исходной субстанции.

Любая субстанциальная теория подразумевает выбор конкретной стихии в качестве базового, или исключение таковых и их замену на нечто принципиально бескачественное, например, в концепции Анаксимандра, причем этот выбор не бывает случайным, и его в первую очередь определяли те аргументы, которые предлагались философами для обоснования или объяснения своей доктрины.

Дж. Барнс, взявшись за реконструкцию таких аргументов, которые могли лежать и за внешним содержанием доктрины, равно и в основании выбора того или иного первоначала

раннегреческими философами, сделал акцент на неприемлемости интерпретации, предполагающей *произвольный* выбор первоначала. Разбирая структуру аргумента для того или иного тезиса, Дж. Барнс включает объяснение в качестве обязательного компонента в структуре досократического рассуждения. В частности, реконструируя аргументацию для тезиса Анаксимандра о том, что земля остается неподвижной вследствие равного расстояния от всех точек периферии (12 A 11 DK), Дж. Барнс сформулировал два важных требования, которые использованы им для прояснения данного конкретного аргумента (Barnes, 1982, p. 18), но на наш взгляд, могут быть применены для любого объяснения в рамках досократической философии.

Эти требования таковы: (1) то, что происходит, нуждается в объяснении; (2) объяснение должно служить достаточным условием для того, что оно объясняет. Первое требование подчеркивает тот момент, что из мира уходит наглядность, утрачивается эффект очевидности происходящего и непосредственного знакомства с вещью (что характеризуется концепцией «наивной метафизики вещей»). Второе демонстрирует, что не требуется объяснения для каждого явления или события, а вполне достаточно установить сходные случаи, и, прибегнув к аргументации по аналогии, для любого набора сходных случаев применить одно, универсальное объяснение. Тем самым в конечном итоге любое событие получает объяснение.

В этом требовании уже просматривается принцип универсализации объяснения, влекущий объяснительный монизм. Он предполагает, что досократики искали не столько единственный субстрат, или некоторое исходное вещество, из которого все произошло, сколько стремились задать такую систему, в которой все происходящее подчинялось бы единственному универсальному объяснению любых природных явлений. Примером может служить доктрина Анаксимена, где сгущение/истончение воздуха служит именно таким единственным объяснением (ср. 13 A 6–7, 15 DK и др.): воздух как исходная мировая масса, сгущаясь и истончаясь, преобразуется за счет вызываемого этими процессами движения в предметы физического мира, причем интенсивностью такого движения определяется не только степень плотности тел, но и их температура,

и наиболее подвижные тела (или подвергшиеся наибольшему воздействию, сообщившему им движение) разогреваются. Такковы небесные светила и вероятно, прочие проявления огненной природы. Помимо того, этим же принципом определяется и форма тел: она должна быть способной наилучшим образом воспринимать давление воздушной массы, именно поэтому небесные светила должны быть плоскими, как листья — такая форма не только обеспечивает наилучшую площадь поверхности, которая соприкасается с воздухом, но и помимо этого, служит наилучшим объяснением поворота и степени видимости небесных тел (напр., затмениям или фазам Луны), когда тело поворачивается к нам не широкой стороной, а ребром.

Вместе с тем требование (2) хорошо демонстрирует трудность того пути, на который, как следует из различных их интерпретаций, встали досократические философы. Наибольшую сложность для досократических доктрин в субстанциальной модели представляет не столько выбор какой-либо стихии в качестве доминирующей или поиск объяснения качественного или количественного состава стихий, — в этом, как было замечено выше, они ориентируются на более или менее устоявшуюся архаическую программу, — сколько объяснение принципа трансформаций, или того процесса, в силу которого стихия, принятая в данной доктрине в качестве единственной исходной или базовой, способна каким-то образом переходить или трансформироваться во все другие, а кроме того, производить все сущие вещи.

Возвращаясь к примеру с Анаксименом, сгущение и истончение воздуха прекрасно объясняет многие явления, но что именно заставляет сам воздух сгущаться и разряжаться? В таком случае требование универсализации объяснения предполагает объяснение механизма трансформаций не только самой субстанции и ее перехода из одной стихии в другую, но и распространение этого же объяснения с самой субстанции на любые явления или события и их изменения. Как кажется, именно этот момент обеспечил популярность плюралистических доктрин в противовес монистическим: отказ от единственности субстанции снимает как трудный вопрос о ее собственных изменениях и трансформациях с сохранением исходных качеств

и функций, так и ограничения на объяснения изменений в явлениях, которые в плюралистических доктринах уже не должны подчиняться условиям единообразия исходных качественных субстанциальных свойств.

Для интерпретаторов, допускающих субстанциальную модель, проблемность такой постановки вопроса прежде всего должна быть сопряжена с *допущением субстанциальности* исходной стихии, что по определению предполагает ее неизменность и невозможность подчиняться внешним по отношению к ней движущим факторам и вообще существованию таковых наряду с субстанцией. Вместе с тем, не стоит забывать, что исходные определения для такого понимания субстанции выработаны в гораздо более поздних платонических доктринах и уточнены в Новое время, и однозначно переносить их на досократический дискурс следует с большой осторожностью.

В частности, если исходить из классических определений субстанции, задача поиска *трансформирующего принципа субстанции, запускающего ее изменения* может вызвать недоумение. Именно поэтому, когда мы говорим о досократической субстанциальной модели, корректнее было бы использовать *ограниченное определение субстанции*. А именно: говорить скорее о субстрате, чем о субстанции, и о сохранении субстанцией не качеств, а скорее своей функции — служить началом и источником других стихий и вещей, управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей. Что же касается качественной стороны изменения субстанции, речь идет о возможном сохранении тех ее свойств и качеств, которые дали основания философу принять ее за исходную стихию. Как правило, интерпретации раннеионийских монистических систем предполагают присущую стихии гибкость и вариативность (способность принимать разные «агрегатные» состояния) в сочетании с жизненной силой (собственной активностью или способностью сохранять и поддерживать жизнь). Трансформирующий принцип первоначала в субстанциальной модели в зависимости от доктрины может пониматься как внешний или как внутренний в отношении имеющихся субстанций, но важно, что сам процесс изменений является упорядоченным, а значит управляемым. Кроме того, — на что нередко указывает

доксографическая традиция — большинство монистических учений избегало субстанций, инертных по своей природе, или по своим видимым качествам, т. е. таких, например, как земля или (в меньшей степени) вода. В плюралистических доктринах эта проблема снимается, поскольку инертные качества одной субстанции компенсируются качествами других в единой, объединяющей их системе.

Обратимся теперь к анализу интерпретаций. Хронологически первая и наиболее известная из интерпретаций досократических субстанциальных теорий описывается сегодня термином «материальный монизм», и восходит к Аристотелю (прежде всего к «Метафизике»), к его систематизации и описанию учений досократиков о началах и причинах. Этот вид монизма признает выбор и установление в качестве первоначала какой-либо одной из архаических мировых масс, или стихий (термин *стойхейон* используется в первую очередь Платоном и Аристотелем, но не самими досократиками), в результате приобретая значение вещественного первопринципа универсума, т. е. выступая своего рода предтечей материальной причины у самого Аристотеля со всеми вытекающими из этого принципами объяснений. В советской истории философии мы знакомы с существенно переработанным вариантом этого вида монизма под именем «стихийного материализма»⁵².

⁵² Под словом «стихийный» в данном случае имеется в виду, что материальным принципом или началом вещей выступает некоторая стихия (Аристотель различал начало формирующее и начало вещественное, и о последнем говорил как *об ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον*). Но в советской традиции имелся еще и дополнительный подтекст: материализм досократиков был *стихийный*, т. е. произвольный, «доморощенный», не подкрепленный какими-либо существенными теоретическими обоснованиями их материалистической позиции. Этот момент является спорным, поскольку мало кто обращает внимание на то, что слово «материализм» в данном контексте, если не забывать, что мы все еще остаемся в рамках аристотелевской интерпретации, следует подразумевать «материю» исключительно из аристотелевского лексикона, как «вещество», в смысле «материальной причины», а не в контексте картезианского противопоставления *res extensa* и *res cogitans*, или в смысле «материи, данной нам в ощущении» (здесь мы

Согласно интерпретации материального монизма, все четыре мировых массы актуально сосуществуют в мире, но одна из них первична по способу существования: выступая первопричиной, она вовлекает все остальные массы или стихии в космогонические процессы. Первопричина может быть описана различными способами и для пояснения ее места мы воспользуемся привычными терминами, и термин «онтологический» будет подразумевать указание на место первопричины в иерархии стихий, «логический» — указывать на нее как на исходный пункт построения аргумента, «генетический» — на порядок происхождения или возникновения. Тогда в этой схеме первопричина будет выступать скорее не онтологически, а логически первичной, — именно с нее начинается рассуждение и развертывание доктрины, но наряду с этим она может быть описана и как генетический принцип, — как порождающая (в том числе за счет собственных трансформаций) субстанция.

При этом, согласно Аристотелевскому толкованию, выступая материальным субстратом изменений, исходный первопринцип, хоть и претерпевает некоторые трансформации, должен сохранять свои исходные свойства. Такова например обычная интерпретация начала у Фалеса: все что существует, актуально и есть вода, и поскольку воде присущи разные состояния (жидкое, твердое, «газообразное», т. е. пар) и жизненная сила, вода в самой себе заключает трансформирующий принцип, поэтому все, что существует, по сути является водой, но в соответствующем «агрегатном» состоянии⁵³. И таким же образом

имеем в виду не столько «Ленинское определение материи», сколько более широкую, сенсуалистскую, трактовку материального мира как доступного исключительно посредством ощущений или, шире, как реальности, представленной во всей совокупности физических объектов, исходное знание о которой также основано на чувственных данных).

⁵³ Как и другие интерпретации ранних ионийцев, она нередко подвергается критике. В частности, Д. В. Панченко, считая ее объяснением из естественных причин (например, наблюдение за превращениями воды), подчеркивает, что такие наблюдения «не обязательно ведут к науке и философии, они могут вести и к наивному реализму» (Панченко, 1989, р. 17, 20).

можно интерпретировать учение Анаксимена: все, что существует, актуально и есть воздух, только в разных «агрегатных» состояниях — сгустившийся или разреженный, — а за трансформации отвечает присущий воздуху его внутренний кинетический принцип. Аристотель специально заостряет внимание на этих моментах, поскольку они служат Стагириту и его последователям основанием для критики досократических концепций в рамках его собственной интерпретации приписываемого досократикам материального монизма. Как бы не уплотнялось или не разрежалось исходное вещество, оно не сможет стать иным и должно остаться самим собой, равно как и возникающие из него вещи будут тем же самым веществом, различаясь только плотностью и величиной (ср. 53 bis (a³) (Лебедев, 1989)), поскольку нечто не способно измениться (перейти в другой элемент) без какого-либо внешнего агента. Вероятно, исходя в этой своей критике из сформулированной им концепции действующей причины, Аристотель настаивает: «Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную переменную» (*Met.* 984a22–23). Таким образом принципиальным условием материального монизма является актуальное сохранение исходного вещества вне зависимости от происходящих с ним процессов, и он подразумевает, что трансформирующий принцип присущ самому первовеществу. Затруднения, вытекающие из такой интерпретации очевидны: если первовещество должно сохраняться, как оно способно перейти в другой элемент? Если оно способно перейти в иное, значит ему должен быть присущ принцип самоизменения; если же ему присущ этот принцип, как может вообще существовать какое-либо *определенное* вещество и как оно могло бы в таком случае сохраняться?

Дж. Барнс, обсуждая и защищая применимость материального монизма к доктрине сгущения и разрежения базовой субстанции Анаксимена путем ее трансформаций⁵⁴, обратил

⁵⁴ Доктрина сгущения и разрежения исходного первовещества не согласуется с материальным монизмом по параметру сохранения качеств (воздух последовательно переходит в другие элементы, и становясь другим, перестает быть собой), но удовлетворяет ему по

внимание на различие двух способов понимания результата этой трансформации (Barnes, 1982, p. 29–34). Оба способа происходят из возможности различения двух смыслов предлога «из» у Аристотеля, когда тот говорит о материи («то, из чего», τὸ ἐξ οὗ): творческого и образующего (Barnes, 1982, p. 30; Graham, 1997, p. 13–14)⁵⁵. Мы могли бы задать эту конструкцию с помощью выражений, передающих образующий и творческий смысл следующим образом: образующий — «сделано из», т. е. нечто *и есть G*, и творческий — нечто претерпело изменения в процессе, «состоит из», но уже *не есть G*⁵⁶. Например, в одном случае, когда мы говорим «сделан из дерева», мы подчеркиваем, что то, что сделано из дерева, *и есть* дерево, оно не изменило своих качеств («мачта делается *из* дерева»), а в другом мы подчеркиваем, что нечто, хоть и сделано из дерева, в процессе изготовления принципиально изменило свои качества («бумага делается *из* дерева»).

Собственный аристотелевский вариант материального монизма скорее приравнивается к образующему смыслу «из», поскольку требует сохранения первоначала, но в таком виде он слабо согласуется с раннеионийскими доктринами элементов: первоначало в них не сохраняется в исходном состоянии, но трансформируется или «гибнет в» другую субстанцию. В частности, доктрина Анаксимандра допускает гибель и новое рождение элементов, что отражено в его единственном фрагменте: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды

параметру сохранения функций, т. е. трансформирующего принципа, способности переходить из одного элемента в другой.

⁵⁵ В английском языке (у Барнса и Грэхема) эти два смысла различаются посредством использования предлогов *of* и *from*: например, *made of wood* и *made from wood*. Яркие английские примеры такому различению оттенков смысла в понятии «каменное сердце» с использованием тех же предлогов: «Heart of stone» и «Heart from stone».

⁵⁶ Как, например, хлеб: *состоит из* воды, муки и яиц, но уже не является сам водой, яйцами и мукой, более того, *выделить обратно* эти составляющие из теста или хлеба мы уже не сможем.

[= ущерба] в назначенный срок времени» (12 В 1 DK). Кто-нибудь может возразить, что доктрина Анаксимандра не слишком показательный пример для обсуждения концепции первовещества, коль скоро его *апейрон* не является ни одним из элементов, но каким-то образом их порождает (или, иначе, они выделяются из *неопределенного*). Действительно, если оставаться в рамках материального монизма, когда мы должны указать на конкретное исходное вещество, Анаксимандр являет плохой пример. Более того, в контексте рассмотрения исходных элементов он мало того, что не является материальным монистом, но и должен быть причислен к плюралистическому лагерю, коль скоро признает сосуществование (пусть даже потенциальное) всех четырех элементов в исходной точке космологических процессов (напоминаю, что нам здесь по-прежнему важен не порядок порождений или иерархический порядок начал, а логика построения аргумента в доктрине, то, с чего мы начинали бы рассуждение). Если же рассматривать концепцию *апейрона* не как вещественного, а как функционального принципа, то возражение снимается. Если признать, что субстанциальная модель подразумевает не вещественность, а функциональность начала, то *апейрон* прекрасно соответствует запросам функциональности, объемля все и управляя космическими процессами трансформации элементов (*περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κερναῖν* (Arist. *Phys.* III.4 203b4)), а поэтому может рассматриваться как трансформирующий принцип, как причина изменений, разумеется, уже вне контекста материального монизма. Кто-нибудь может возразить, что данный момент не исключает материального монизма, поскольку у нас есть основания рассматривать первоначало одновременно и как вещественное, и как функциональное, но такой подход, как нам кажется, не снимает указанных затруднений, а совмещает в себе эти оба набора, что еще больше запутывает интерпретацию, и по этой причине здесь такого варианта мы касаться не будем.

Сходное толкование может получить и гераклитовское учение о возгорании и затухании огня⁵⁷. Например, Филон

⁵⁷ Здесь мы не будем обсуждать вопрос о собственно гераклитовском или стоическом происхождении этой концепции, но

Александрийский (как и Ипполит) приводит упоминание об «избытке и нужде» огня (26 Mch и 55 Mch), где избыток подразумевает существование только огня и гибель всех остальных элементов, и наоборот, нужда — это исчезновение (как минимум, частичное) доминанты огня и существование наряду с ним других элементов. Так, Филон пишет:

Разделение животного на члены означает либо что все вещи одно, либо из одного и в одно; одни называли это [=два состояния — нерасчлененного единства и множественности] «избытком и нуждой», другие — экипирозой и диакосмезой: экипироза соответствует самодержавному господству огня, победившего остальные [три] элемента, а диакосмеза — демократическому равноправию четырех элементов, по которому они воздают друг другу равную компенсацию [за равный ущерб] (55 Mch).

Огонь у Гераклита, хоть и принимается сторонниками материального монизма за первовещество, с трудом может быть интерпретирован в контексте «избытка и нужды» как принципиально сохраняющееся вещество, или материальное начало, что подкрепляется двумя концепциями — наименьших величин и изменения огня.

Что касается наименьших величин, они обсуждаются в рамках дискуссии о различении формы и материи огня (22. 53 bis (Лебедев, 1989). В тех учениях, где огонь выступает в качестве материи, его формой признается пирамида на основании простых аналогий: соотношения самой колкой геометрической фигуры и самого колкого тела, и соотношения тончайшего тела и мельчайшей фигуры (*De Cael.* Г 5. 304a9). Судя по всему, Гераклит не относился к тем, кто признавал наличие у огня какой-либо формы, но, если следовать свидетельствам, полагал, что существуют некие первичные относительно огня крупницы (*ψήγματα*), наименьшие величины, в которых некоторые из доксографов видят осколки четырех элементов. В данном случае за

склоняясь в пользу ее стоических корней, далее в своих рассуждениях все аргументы, которые могут быть основаны на концепции «мирового пожара» отклоняем, как не релевантные доктрине исторического Гераклита.

материю мы должны принять эти наименьшие величины, вопрос только в том, какова их природа — являются они частицами огня или нет. Гераклитовское учение, как и большинство раннеионийских доктрин, строится на основании модели «сгущения/разрежения» первовещества, но Гераклит использует эту модель в рамках аналогии сплавления *разреженного* золотого песка в *более плотные* золотые слитки. Если предположить, что наименьшие величины являются частичками (песчинкам) огня, которые сплавляются в более плотные сгустки, т. е. материал остается тем же самым, и меняется только его плотность и величина, то это оставляет открытым вопрос о происхождении других элементов (22. 53 bis (a³) Лебедев, 1989). Возможным ответом на него может служить принятие огня в качестве формы, причем, понятой буквально, т. е. такой, в которой выплавляются все остальные элементы, что в свою очередь может служить объяснением, почему наименьшие величины могут пониматься в такой интерпретации как осколки всех четырех элементов. Вероятно, такое решение также не состоятельно в силу используемой Гераклитом аналогии расплавления золотого песка посредством огня: очевидно, что огонь в данном случае есть не само первовещество, а действующий агент, заставляющий исходный материал принимать другое состояние. Именно на этом основании огонь корректнее всего рассматривать в качестве такого вещественного начала, которое берет на себя роль трансформирующего агента.

В таком случае, что представляет собой возникновение и гибель субстанций или каков их механизм? Выше мы рассматривали два различных подхода к пониманию предлога «из» («то, из чего») в рамках материального монизма. Представляется, что понимание первоначала с позиций творческого смысла может дать более гибкий вариант такого монизма. Первопричина, выступая трансформирующим агентом, не только встроена в ряд изменений, но и сама претерпевает трансформации, — она утрачивает свои прежние свойства при изменении и, приобретая другие, постепенно изменяется в свое противоположное (причем возможен также не полный ее расход, а какими-то пропорционально разделенными частями). В этом суть другой возможной интерпретации начала: например, у Анаксимена

воздух, сгущаясь или разрежаясь, постепенно утрачивает свои исходные свойства, трансформируясь в иные мировые массы. В частности, Д. Грэхем предлагает рассуждать в терминах основной и порождающей субстанций. Термин «основная субстанция» может пониматься здесь как *логическое* начало (в оговоренных выше терминах), что подразумевает, что наряду с ней сосуществовали также все остальные, но именно она (в силу каких-то ее свойств или обстоятельств) служит исходной точкой как для построения всего рассуждения. Помимо этого она занимает место пускового механизма для процессов возникновения и эволюции космоса в содержательной части доктрины, но с точки зрения иерархии начал какого-либо доминантного положения не имеет (здесь с успехом может быть применена классическая циклическая схема субстанциальной модели). Термин «порождающая (или производящая) субстанция» (S_g) также может представлять первоначало в *генетическом* контексте, но и подразумевает, что в некоторое начальное время не существовало никакой другой субстанции, кроме S_g , а все остальные возникают благодаря ей как ее трансформации в некоторые последующие отрезки времени (*онтологический* или *иерархический* контекст). Грэхем предлагает следующую схему трансформаций (сгущений и разрежений) воздуха как порождающей субстанции у Анаксимена, смешивая в единую систему элементы (огонь, вода) и мировые массы (камни, земля) (Graham, 1997, p. 24):

огонь ← воздух (S_g) → ветер → облака → вода → земля → камни⁵⁸

С этой схемой вообще, равно как и с концепцией порождающей субстанции, может быть согласовано учение о средней или промежуточной субстанции, а также, с определенными модификациями, гераклитовская концепция изменения, или тропов огня.

⁵⁸ Грэхем предпочел линейное отображение схемы, и это делает ее универсальной для всех трех контекстов, но можно было подчеркнуть иерархический контекст этой схемы, несколько переориентировав ее и подняв уровень S_g над другими элементами.

По поводу «τὸ μεταξύ», или среднего, промежуточного между двумя элементами, и понимаемого как исходная субстанция, говорит Аристотель (*Phys.* А 4 187a12, *Met.* А 7 988a29), имея в виду «что-нибудь другое плотнее огня и тоньше воздуха», «начало, которое плотнее огня, но разреженнее воздуха». Некоторые комментаторы (Александр Афродисийский) усматривает за этими словами учение Анаксимандра, «который полагал началом природу, среднюю между воздухом и огнем или между воздухом и водой (о ней говорится и так и так)» (12 А 16 DK), и эту же мысль транслирует Симпликий, но указывает также, что учение о промежуточном принадлежало Диогену из Аполлонии (11 А 13 DK; 12 А 16 DK). И. Д. Рожанский в примечании к *Phys.* А 4 187a12, тем не менее, указывает: «О точке зрения, согласно которой в основе всего сущего лежит нечто, занимающее промежуточное положение между огнем и воздухом (или между воздухом и водой), Аристотель говорит в ряде своих сочинений, однако приписать ее какому-либо конкретному мыслителю (или группе мыслителей) не удастся» (Рожанский, 1981, с. 562). Вероятно, можно допустить, что такая точка зрения не обязательно должна была принадлежать кому-либо из ранних физиков, но она могла бы служить одной из интерпретаций среди возможных вариантов объяснения процесса трансформации элементов, через установление промежуточных или переходных форм, например, таким образом:

... — Б — БВ — В — ... — ГА — А — АВ — ...

Схема Грэхема также может быть представлена таким образом, поскольку каждый компонент в ней является в какой-то мере промежуточным между предшествующим и последующим именно с учетом включения в нее мировых масс. Но по сути она ничем не отличается от самой общей циклической схемы субстанциальной модели, только слегка ее утяжеляя. При этом важно увидеть, что в такой модели выбор базового первоначала принципиально затруднен и произволен: в ней, используя выражение Парменида, «все равно откуда начать», поскольку один элемент (А) является в ней базовым только в некоторое условное время t_1 , а трансформировавшись в (Б), (А) теряет все свои доминантные характеристики и для времени t_2

уже (Б) является базовым и управляет всем процессом, при этом невозможно установить, в какую сторону идет процесс в текущий момент — от (А) к (В) или от (В) к (А), — если он выбран как некая условная точка именно космологических процессов (то есть в онтологическом и генетическом контекстах), что и заставляет говорить о произвольности выбора первоначала. Именно так функционировали бы элементы в анаксимандровой концепции, если не брать в расчет функциональную роль *апейрона*. Вполне корректной же эта схема видится с позиций построения рассуждения, т. е. в логическом контексте.

Некоторые фрагменты Гераклита дают основание предположить у него концепцию промежуточного начала, но попытки привести их содержание к указанной схеме оборачиваются неудачей. К примеру, именно в таком свете можно попытаться представить концепцию изменения огня Гераклита, которую следует рассматривать с точки зрения двух соотношений: «огонь — другие элементы» (53 Mch) и «огонь — все вещи» (54 Mch).

53a Mch: «Обращения огня (πυρός τροπαί): сначала — море; а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престер [«дутьель»]»; 53b Mch: «Море расточается [~ тратится] и восполняется до той же самой меры, какая была прежде, нежели оно стало землей» (Лебедев, 1989). Согласно фрагменту, Гераклит здесь рассуждает не в терминах отвлеченных субстанций, а переходит на уровень мировых масс, что для многих является основанием исключить космогонический смысл этого фрагмента и предположить, что его задача состоит в описании естественных процессов (Marcovich, 1967, p. 289), но в данном случае апелляция к *вещности* в концепции отношений противлежащих начал тем не менее не влечет объяснения из естественных причин. Попробуем разобраться, почему это так.

На первом шаге трансформации Огонь будто бы переходит в свою противоположность — Море, которое в свою очередь наполовину трансформируется в наиболее инертную субстанцию — Землю, а наполовину — в πρῆστήρ. На первый взгляд этот пассаж очень аккуратно укладывается в схему Грэхема для Анаксимандра: ее фрагмент «←→ облака → вода → земля →» соответствует гераклитовскому «престер — море —

земля», и поскольку море описывается как наполовину *пре-стер*, наполовину — земля, то и запись «А — АБ — Б» также выглядит корректной.

Вместе с тем, *престер* может быть истолкован по-разному — как молния, как сочетание грома и молнии, как ураган или буря, но коль скоро речь о нем в этом фрагменте идет в контексте мировых масс и противопоставлении своего рода пассивных и активных начал, то, как кажется, *престер* скорее можно понимать как некий полюс активности стихий в противоположность пассивности земли. Тогда *престер* будет отображением еще одной мировой массы — неба, заключая в себе ее максимальную подвижность, и в каком-то смысле представляет собой результат *смеси всех* активных элементов — воздуха (ветер), огня (молния), воды (дождь). Такая схема уже не укладывается в область естественных причин, будучи дополненной существенным спекулятивным содержанием, и рассуждениями, далеко выходящими за пределы области наблюдаемого.

Более обстоятельной для описания данного процесса нам представляется схема трансформаций огня, предложенная М. Марковичем (Рис. 3) (Marcovich, 1967, p. 287):

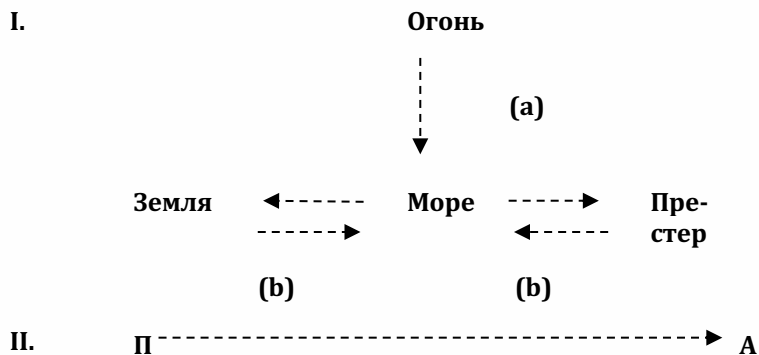


рис. 3.

В таком случае огонь, как видно на рис. 3, исключен из числа мировых масс, стрелками обозначены векторы приложения его трансформирующей силы, а сами трансформации по

сути отражены в процессах, протекающих на уровне (b), которые могут быть описаны и как процессы взаимоперехода (рис. 3, процесс I), и как однонаправленный процесс (от полюса единственности (один элемент), пассивности и неподвижности к полюсу множественности (смесь элементов), активности и изменчивости) (рис. 3, процесс II). Наконец Море может быть по-прежнему истолковано как $\mu\epsilon\tau\alpha\xi\acute{\upsilon}$, среднее, но оно оказывается промежуточным уже между тремя парами элементов: огнем и землей, огнем и воздухом, землей и воздухом⁵⁹.

Еще одна аналогия Гераклита, затрудняющая понимание огня как вещественного первоначала, связана с концепцией изменения огня в рамках соотношения «огонь — все вещи». Гераклит в данном случае использует такой тип аргументации по аналогии, который представляет собой пропорцию, буквально — аналогию, ἡ ἀναλογία. Выглядит она следующим образом (54 Mch): «Под залог огня все вещи, — говорит Гераклит, — и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота — имущество и [под залог] имущества — золото». В этом фрагменте речь идет уже не об элементах или мировых массах и их трансформации, а вообще о зависимости *всего* (τὰ πάντα) и огня. Пропорция, предложенная Гераклитом, прерывная и имеет вид «огонь : всё :: золото : имущество». Из нее видно, что сам огонь не превращается в вещи (эту ситуацию задавала бы непрерывная пропорция «огонь : золото :: золото : имущество», и которая как раз соответствовала бы интерпретации материального монизма), и он не становится вещами в буквальном смысле, трансформируясь в них в процессе уплотнения или разрежения, т. е. фактически не является материальным началом в смысле вещества как строительного материала, из которого по кирпичикам «собирается» космос. Напротив, огонь — это то, что *тратится, расходуется в обмен на вещи*. Вещественное начало, как оно должно пониматься в рамках материального монизма (стандартная аналогия для аристотелевской материи — с лесом, который может пойти на постройку, растопку и проч.), сохраняется в системе, но приобретает другую форму.

⁵⁹ Что, в свою очередь, позволяет провести определенные параллели с «Тимеем» Платона (31b–32b).

Огонь также не исчезает и не изменяется, равно как не исчезают и не изменяются деньги или золото в товарно-денежном обмене, но, как и деньги, которые переходят в другие руки или другую страну, он уходит из системы, а его место занимает то, на что он был потрачен.

В любом случае может показаться, что наконец-то найдена исходная сохраняющаяся вещественная причина, которая еще и укладывается в рамки материалистического закона сохранения вещества на основании предложенной пропорции: количество огня, как и количество монет постоянно, и, как и в случае с золотом, пусть кто-то потратил, а кто-то приобрел, деньги перешли из одних рук в другие, но их общее число осталось неизменным. Но нужно помнить, что товарно-денежные отношения во времена Гераклита, как и в классической Греции, все еще во многом оставались в пределах натурального, непосредственного обмена одного товара на другой, без участия денег, что, тем не менее, требовало введения определенного «посредника», способа задать пропорцию, справедливое равенство между трудом, скажем, башмачника и строителя. Много рассуждает о таком справедливом установлении равенства посредством пропорции Аристотель (*EN E 8(V) 1132b20–1133b25*), и его рассуждения способны пролить свет на тот смысл, который мог вкладывать и Гераклит в собственные слова. Аристотель пишет:

...монета служит нам как бы залогом возможности обмена в будущем, если возникнет нужда... Но и монета претерпевает то же, [что и другие блага], ведь не всегда она имеет равную силу. И все же монета более тяготеет к постоянству. Потому и нужно, чтобы всему была назначена цена, ибо в таком случае всегда будет возможен обмен... Итак, монета, словно мера, делая вещи соизмеримыми, приравнивает... В действительности вещи столь различные не могут стать соизмеримы, но, если иметь в виду потребность, основания [для соизмерения] достаточны... Итак, должна существовать какая-то единица [измерения], причем [основанная] на условленности, и поэтому она зовется номисма; в самом деле, она делает все соизмеримым, ибо все измеряют монетами.⁶⁰

⁶⁰ Текст «Никомаховой этики» цит. по изданию: (Аристотель, 1983), пер. Н. В. Брагинской.

Таким образом сами деньги могут не участвовать в обмене, но условно задают некоторую меру (отношение) сопоставления принципиально различных вещей, например, количество вложенного в то или иное производство труда. Судя по всему, точно так же в предложенной Гераклитом аналогии огонь может не участвовать в процессе возникновения и трансформации элементов непосредственно, но служит условием приравненного, соотнесенного, справедливого соотношения *всего* в мире: будь то элементы, мировые массы, и просто вещи чувственно данного мира⁶¹. Приведенный фрагмент текста Аристотеля важен ему в контексте установления справедливости и несправедливости (*δίκη* и *ἀδικία*; в переводе Н. В. Брагинской — правосудности и неправосудности), где справедливость

⁶¹ У кого-нибудь из читателей может возникнуть вопрос о концепции «мирового пожара» в том отношении, что при признании этой концепции огонь, как кажется, *непосредственно* участвует в мировых процессах. Здесь, мне кажется не лишним будет напомнить о следующих моментах: (1) концепция мирового пожара на наш взгляд не столько гераклитовская, сколько стоическая, и потому еще требует дополнительного обоснования для непосредственно включения в данное обсуждение (что мы уже оговорили выше); (2) обсуждая вопрос о пропорциональном соотношении огня и всех вещей, мы все еще находимся в контексте обсуждения тропов огня и понимания содержания терминов «среднее» или промежуточное начало, а также задачи установления, можно ли и в каком смысле считать огонь таковым. В целом, как явствует из (рис. 3, процесс I), где соотносятся не столько элементы, сколько мировые массы, огонь как одна из мировых масс также может быть вовлечен в космологические процессы в определенном соотношении, и концепцию «мирового пожара» продуктивнее обсуждать в рамках возможности реализации той схемы. В данном случае речь идет об установлении конкретного содержания и следствий из предложенной Гераклитом пропорции (54 Mch), где речь идет не о мировых массах, и следовательно космологических процессах, а представлена определенная аргументационная структура, или логика рассуждения о соотношении начала и мира. Огонь здесь понимается не как мировая масса, а как трансформирующий принцип (что мы стремимся обосновать), и потому возврат на уровень космологических процессов в данном пассаже не кажется нам корректным.

— это способность распределять между собою и другими так, чтобы обе стороны получили пропорционально равные доли (EN 1134a 5). Этот момент также может быть иллюстрирован на схеме Марковича (рис. 3, процесс I) для 53 Mch: огонь вынесен за пределы трансформаций мировых масс, и непосредственно в процессах (b) участия не принимает, но обеспечивает на уровне (a) их корректное, пропорциональное соотношение «наполовину». Аналогичный мотив возмещения прослеживается и в сохранившемся фрагменте Анаксимандра, согласно которому рождение и гибель вещей «совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное (δίκην) возмещение неправды [= ущерба] (ἀδικίας) в назначенный срок времени» (12 В 1 DK). Можно предположить, что в рамках этих двух раннеионийских концепций, при всем их видимом различии, первоначально оказывается отнюдь не вещественным принципом, не базовой или генетической субстанцией, а принципом трансформаций, регулятивным механизмом, ответственным за пропорциональное и справедливое изменение всего в мире, задающим его меру и отношение⁶².

Возвращаясь к концепции материального монизма, Гераклита, равно как и Анаксимандра, сложно причислить к монистам на основании всего вышесказанного: если говорить не в терминах логической структуры существования космоса (где обосновывается исходный пункт построения всего рассуждения и единственное общее для всех процессов объяснение), а о

⁶² Можно, вероятно, допустить, что огонь будет выступать одновременно и субстанциальной основой мира, и активной, регулятивной, но нам кажется, что если выше мы обосновали, что огонь не сохраняется в системе (как это характерно для субстанциалистского прочтения вещества в рамках материального монизма), а выводится из нее, поскольку расходуется и тратится, что явилось для нас одним из аргументов в пользу признания его трансформирующим принципом, а не веществом, т. к. одно из требований к субстанции в рамках материального монизма есть ее способность сохраняться и оставаться самой собой в рамках исходной системы, то и допустить одновременную роль огня как и субстанциального, и регулятивного механизма мы не можем, поскольку уже исключили возможность первого в рамках данного рассуждения.

его физической стороне (что и стремится описывать материальный монизм), то Гераклит, как мы видели, оперирует концепциями мельчайших величин (множественных частиц, способных *сплаваться* в более крупные тела) и смеси элементов как мировых масс, что в контексте дискуссии о единственном субстанциальном вещественном начале однозначно переводит его в лагерь плюралистов, признающих множественность вещественных начал.

Подводя итог пониманию материального монизма и затруднений, с которыми он сопряжен, скажем, что если он и допускает трансформацию первичной субстанции, то подразумевает под ней изменение «агрегатных» состояний, не затрагивающее свойства или качества самой субстанции, и не влекущее ее *субстанциальную* трансформацию, тем более гибель (хотя этот момент характерен для доктрин ранних ионийцев), тем самым фактически предоставляя раннеионийским объяснениям только одну возможность — оставаться в пределах объяснения из естественных причин и наивного реализма, тогда как даже немногие приведенные в пример фрагменты показывают, что раннеионийские доктрины этим не ограничивались.

Помимо материального монизма некоторые интерпретаторы предпочитают говорить о количественном монизме⁶³, и в этом случае речь идет о началах только в их количественном, *нумерическом* отношении. В крайнем своем варианте количественный монизм утверждает, что только одна единственная вещь в универсуме существует, и в таком виде эта интерпретация обычно распространяется на обсуждение доктрины Парменида и элейцев: одной единственной существующей вещью признается Бытие как совокупность всех физических явлений или процессов (например, при попытках привязать пифагорейское «Одно» к «Одному Бытию» Парменида (подробнее см. (Cornford, 1939, p. 28–44)⁶⁴). Иными словами, для количественного монизма, например, допустимо и важно, что

⁶³ См. например (Curd, 2004, p. 65–75; Furth, 1968; Nehamas, 2002).

⁶⁴ Вопрос о правомерности такой интерпретации мы поднимали в (Вольф, 2012, с. 267, 281, 319–320).

первопричиной будет выступать только одна единственная субстанция, в таком случае, она же будет выступать и субстратом, и причиной трансформаций (если при такой категорической форме монизма интерпретация вообще допускает обсуждение существования — или, точнее, подлинного существования — чего-либо, кроме самой этой субстанции).

Если распространять такую интерпретацию за пределы учения Парменида, на все досократические доктрины, оперирующие первопринципами, то понимание первопричины как трансформирующего принципа будет валидно с позиций именно этого варианта монизма: трансформирующий принцип в них один по числу. Иными словами, следует различать дискуссии об элементах и их качественных характеристиках, и дискуссии о трансформирующем принципе, в качестве которого в монистических доктринах всегда будет вступать нечто одно либо из числа элементов, либо отличное от них. В плюралистических доктринах таких трансформирующих принципов может быть несколько, в качестве примера можно упомянуть Любовь и Вражду у Эмпедокла.

В отношении учений ранних ионийцев удобнее переформулировать количественный монизм в метафизический. О метафизическом монизме⁶⁵ досократиков дают основания говорить некоторые рассуждения Аристотеля, а также свидетельства некоторых поздних доксографов, испытавших сильное влияние неоплатонизма. Например, в *Phys.* А 4 187a12 читаем:

А то, что говорят физики, идет в двух направлениях. Одни, полагая в основу сущего единый телесный субстрат (курсив мой. — М. В.) — или один из трех [элементов], или что-нибудь другое плотнее огня и тоньше воздуха, — все остальное порождают из него уплотнением и разрежением, производя таким образом многое. (Но это противоположности, которые, вообще говоря, могут рассматриваться как избыток и недостаток, как то «большое» и «малое», о котором говорит Платон, с той только разницей, что он делает «большое» и «малое» материей, а «единое» — формой, они же единый субстрат делают материей, а противоположности — различиями и формами.) Другие же

⁶⁵ Некоторые подходы к обсуждению метафизического монизма можно найти у (Graham, 1997, p. 30; Stokes, 1971, p. 63).

предполагают, что из единого выделяются содержащиеся в нем противоположности, как говорит Анаксимандр и те, которые существующее считают единым и многим, как Эмпедокл и Анаксагор...⁶⁶.

В приведенном выше пассаже можно видеть противопоставление двух подходов: материальный монизм, например, Анаксимена (поскольку предлагается судить в характерных для него терминах степени плотности и разреженности исходного вещества) и метафизический монизм Анаксимандра, и в обоих случаях источником всего является *единый* телесный субстрат, в первом случае — это нечто *Одно* из нескольких возможных, тогда как согласно второму источником всего сущего является нечто *Одно* или *Единое*. На первый взгляд разница не существенна, — в обоих случаях речь идет о единственной исходной субстанции, — но важны акценты: в первом случае Одно все еще соотносится с *качественной* составляющей, во втором обсуждается преимущественно количественная сторона, поскольку сами качества не называются, но соотносится единое и многое, причем подчеркивается принципиальная *единственность* начала, которая соотносится с *множественностью* порождаемого им сущего. При этом основания для критики такого вида реконструированного им монизма остаются у Аристотеля прежние: он понимает трансформационный принцип, который в количественной и метафизической интерпретации следовало бы приписать самому субстрату, как действующую причину и таким образом требует его вынесения за рамки субстанции.

В таком же контексте можно читать и комментарий Симпликия на этот пассаж Аристотеля (12 А 16 ДК):

Также и среди физиков одни полагают [началом] единое, другие — многое. У полагающих единое, по его словам, [можно выделить] два способа порождения из него сущих. Все полагают это единое чем-то телесным, но одни из них [полагают это единое] одним из трех элементов..., а некоторые — чем-то отличным от трех элементов: более плотным, чем огонь, но более тонким, чем воздух, или, как он говорит в другом месте, более плотным, чем воздух, но более тонким, чем

⁶⁶ Текст «Физики» приводится по изданию (Аристотель, 1981), пер. В. П. Карпова.

вода. Александр полагает, что [физик], принявший за начало некую отличную от элементов телесную природу, — Анаксимандр (курсив мой. — М. В.)... Но если он (Аристотель. — М. В.) именно его считал [физиком], принимающим [за начало] тело без определений, то почему же он привел возникновение путем качественного изменения в качестве их общего мнения? Их всех объединяет то, что они полагают одно начало, но они разделяются на две группы в соответствии со способом возникновения. Одни порождают прочие [тела] из материального единого посредством разреженности и плотности, как Анаксимен... (Phys. 149, 3).

Согласно второму способу, причину [возникновения] усматривают уже не в превращении материи и объясняют возникновение не инаковением субстрата, но выделением. Так, Анаксимандр говорит, что противоположности... выделяются (Phys. 150, 20)⁶⁷.

Разумеется, можно трактовать это высказывание Симпликия проще — «одни полагают [началом] единственное, другие — многое», и расценивать его как простое указание только на необходимость различения монистических и плюралистических доктрин. Если же ставить его в контекст обсуждаемого метафизического монизма, то схема понимания начал в монистических доктринах в приведенном пассаже распределяет их по разным метафизическим уровням, в которых можно усмотреть и определенную иерархию, что заведомо заставляет нас услышать в досократическом мотиве платонические интонации. Итак, согласно тексту Симпликия, досократические доктрины обладают следующей структурой: прежде всего он дает указание на то, что начало принципиально *едино* (т. е. задает метафизический контекст доктрин), затем — что оно телесно (материальный, или вещественный контекст), и только затем, на третьем шаге, предлагаются варианты порождения сущих как варианты трансформации исходной субстанции или вещества. Это действительно та специфическая черта, которая служит основанием, позволяющим объединить все учения физиков в некую единую группу, обсуждающую *качественные изменения*, но она занимает только третий ярус, зато первые два, пусть искусственно, но позволяют вписать досократиков в хорошо

⁶⁷ Текст Симпликия приводится по (Лебедев, 1989).

знакомую и устоявшуюся философскую традицию. Сами варианты изменения представлены Симпликием следующим образом. В первом случае это вещество — одно из трех (нечто изменчивое по своей природе, т. е. вода, воздух, или огонь, но не инертная земля) и в таком случае оно в себе уже содержит все необходимые качества, чтобы, изменяя свою структуру (уплотняясь и разрежаясь), перейти в любой из оставшихся трех элементов. Во втором случае начало также есть нечто одно, но отличное от всех других, и по сути оно не является ни одним из них, но всякий раз содержит комбинацию свойств смежных элементов, при этом принцип уплотнения и разрежения в таком объяснении также сохраняется⁶⁸. И наконец, в третьем случае начало есть нечто неопределенное, сохраняющее свое метафизическое единство, но способное, тем не менее, каким-то образом выделить многие по числу и противоположные по качествам элементы.

Говоря другим языком, в рамках метафизического монизма мы имеем дело с т. н. диалектикой единого — многого, которая в некоторых аспектах выглядит как явный анахронизм в отношении как минимум милетской школы, и особенно в том случае, когда упомянутое в начале этой статьи допущение субстанциальности используется без оговорок об ограниченном определении субстанции в досократических доктринах. Как пишет М. Стоукс: «если милетцы не верили в единственную субстанцию, лежащую в основе всех изменений... тогда нет оснований связывать с ними ту точку зрения, что все вещи есть одно, или что одна вещь была многими вещами или любую сходную доктрину» (Stokes, 1971, p. 63). Иными словами, метафизический монизм по умолчанию признает субстанциальность начала без сводимости его к функциональности (т. е. не только способности управлять, но и принципиального сохранения своих свойств), причем специфической характеристикой здесь будет служить принципиальное единство начала в отношении многих вещей. Такое представление хорошо вписывается в пост-платоновские стили рассуждения, но вряд ли его

⁶⁸ Также иллюстрацией может служить рассмотренный выше 53 Мч.

легко будет согласовать с исходными установками логики рассуждения досократиков. Попробуем пояснить свою мысль.

Обсуждая на предыдущих страницах допущение субстанциальности и связанные с ним затруднения, мы стремились показать, что это допущение валидно только при использовании ограниченного определения субстанции, т. е. если только мы признаем за началом субстратность, но не субстанциальность, и допускаем сохранение им не своих качеств, но скорее своей функции — управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей, что по сути сводило его к трансформирующему процессу. Но это положение, а особенно указание на функциональность начала, также оказывается уязвимо, поскольку само базируется на еще одном допущении. Иначе говоря, материальный и метафизический монизм сопряжены, помимо допущения субстанциальности, с еще одним затруднением, которое не столь очевидно, как первое, но также содержит в себе платонические реминисценции. Назовем его *допущением самопредикации*.

Если в качестве субстанции принимается один из четырех элементов, то он должен пребывать и самим собой, так, чтобы его специфические свойства легко устанавливались, но в то же время быть и таким, чтобы содержать в себе способности трансформироваться — своего рода потенции для формирования или выделения из себя всех остальных элементов, а значит и обладания соответствующими свойствами или качествами. Последний случай также сопряжен с задачей принципиального различения начала и тех элементов (или вещей), которые из него каким-то образом произошли или выделились.

Наиболее объемно проблемность этой задачи различения видна на упомянутом выше примере с доктриной Анаксимандра, когда начало признается не обладающим никакими качествами (мы в данном случае используем трактовку *апейрона* как неопределенного, *апорийного*). Проблема возникает здесь в силу невозможности однозначного установления источника трансформирующего принципа. Если начало лишено каких бы то ни было вещественных качеств, то может ли оно в самом себе заключать и трансформирующий принцип, который связывается со свойством исходной субстанции уплотняться или

разрезаться, и каким образом оно способно выделять из себя различные по их качествам элементы, если само никакими качествами не обладает? Если же трансформирующий принцип заключается в самих элементах, коль скоро *они выделились* из начала — то каков тот механизм, который заставил их это сделать? Наиболее простой ответ на эти вопросы не согласуется с интерпретацией материального монизма: если мы требуем вещественности начала, то мы должны исключить доктрину Анаксимандра из монистических учений хотя бы на том основании, что роль вещества возьмут на себя выделившиеся элементы и им же мы вынуждены приписать роль активного и действующего начала, и тогда неясен статус исходного, бескачественного, начала. Если же мы продолжим настаивать на том, что начало есть нечто одно, при этом обладающее функцией управления и регулирования, но лишенное качеств, мы оказываемся в лоне метафизического монизма, и у нас нет ответа на вопрос, как нечто бескачественное и одно смогло стать источником многого. И в любом случае, мы сталкиваемся с необходимостью различать функциональные и качественные свойства начала, что подразумевает различия и его множественность, и тем самым противоречит условиям метафизического монизма.

Решение этого затруднения непосредственно выводит интерпретацию на допущение самопредикации: начало должно обладать теми свойствами, которые оно сообщает тому, для чего является причиной, например, сущим вещам. В противном случае, придется ответить на вопрос, *каким еще* образом вещам (или элементам), полностью зависимым от своего источника, сообщаются их качества. На наш взгляд это допущение не свойственно духу досократической философии, оно привносится туда интерпретаторами, по сути являясь переформулированным вариантом платоновской проблемы самопредикации. Традиционное представление о самопредикации предполагает, что идея (или вообще вещь) и ее характеристики указывают сами на себя, т. е. «*F*-ность — это то, что должно быть *f*-ным», например, «Красота красива», «Благо само по себе есть благое», и кроме того все вещи в силу причастности определенным идеям получают соответствующие свойства — благость, красоту и т. д. В платоновском варианте проблема самопредикации

отчасти сопряжена с идеей движения, которая, неизменная и неподвижная, как и все другие идеи, сама при этом должна обладать движением, чтобы сообщать движение другим вещам. Это в свою очередь выводит рассуждение еще на одну проблему, а именно — обладания противоположными предикатами (например, возможность одновременно для одной идеи совмещать в себе движение и покой, или для вещи быть причастной двум противоположным идеям). У Платона эта проблема влечет задачу установления сочетаемости (смешения) и несочетаемости различных эйдосов. Такая постановка вопроса в духе допущения самопредикации — *начало должно обладать свойствами, которые оно сообщает тому, для чего является причиной* — характерна для платоновского проблемного поля и не специфична для досократической парадигмы, особенно для субстанциальной модели, которая целиком строится на том, что можно назвать «принципом клепсидры», четко сформулированном у Эмпедокла в В 100 DK: любое движение совершается за счет выталкивания одного элемента другим, противоположным ему, и основано на перемещении туда-и-обратно противоположных принципов.

Попробуем пояснить свою мысль о затруднениях, возникающих в интерпретациях в связи с допущением самопредикации на примере еще одного варианта метафизического монизма. Это т. н. модифицированный монизм, он предложен для интерпретации доктрины Гераклита, и уделяет значимое место функции управления первоначала, и в этом аспекте с успехом может быть распространен и на другие доктрины. Его преимущество, на первый взгляд, состоит в том, что он задает не только некоторое начало и его возможные качества, но также в исходные характеристики начала включает его способность к трансформации (сходную с примером трансформации S_g , приведенном выше) и отношения начала с производимыми им сущими. Согласно формулировке модифицированного монизма, космос (1) появляется из *единственного* ἀρχή, (2) представляет собой *единый* мировой порядок, и (3) управляется *единственным* космическим принципом (Graham, 1997, p. 12).

Несмотря на некоторые модификации в этом варианте монизма, проблемы, как видно, остались прежними, и они в

первую очередь сопряжены с допущением самопредикации. Если выше, при переборе возможных вариантов решений, связанных с затруднениями, вызванными допущением субстанциальности, смещение акцентов с качественных характеристик начала на функциональные казалось приемлемым решением, то выводы, следующие из допущения самопредикации, показывают, что это не так.

Как только мы обозначили наличие какого-то порядка и правил, в соответствии с которыми происходят все процессы среди элементов (или всего существующего), а именно, что всё *управляется* на основе некоторого установленного *порядка* каким-то единственным принципом, то исходя из допущения самопредикации, мы с необходимостью вынуждены будем приписать ему функции управления и регулятивного механизма, а сам этот принцип неизбежно назовем *ἀρχή*, подразумевая не столько значение «первоначала», сколько значения «управления, власти, господства», т. е. того, что действительно способно не только управлять, но и устанавливая сами правила, в соответствии с которыми осуществляется регуляция. Иными словами, подставляя в такую систему рассуждения и метафизическое, и вещественное начало, мы всякий раз будем смещаться от описания космоса к описанию того, над ним господствует. И кроме того, есть вероятность, что предположение о функциональных качествах начала возникло именно в силу допущения самопредикации в платоновских и последующих учениях. Это в свою очередь может служить еще одним возможным подтверждением известной гипотезы о том, что *αρχή* как термин имеет платоновское или аристотелевское происхождение и не может быть приписан самим досократикам, при этом открываются некоторые новые возможности для интерпретации множественного числа *αρχαί* у Анаксимандра.

Еще одним следствием допущения самопредикации могут служить те интерпретации Гераклита, в которых отбрасывается представление об огне как первоначале на том основании, что начало, если оно служит постоянным источником всего, что есть, должно быть стабильным и сохраняющим свои свойства, тогда как огонь — принципиально нестабильная и изменчивая субстанция. Этой интерпретации в частности

придерживается (Graham, 1997). В целом непризнание того, что Гераклит принимал за первоначало огонь, представляется нам верным, но критика такого представления должна исходить из других посылок. В данном случае требование сохранения субстанцией своих свойств базируется на допущении именно ее субстанциальности, а признание огня в качестве валидного первоначала обеспечивается допущением именно платоновской концепции самопредикации на том основании, что наиболее изменчивая и разрушительная субстанция наилучшим образом объясняет изменчивость и гибель вещей в мире.

Таким образом, все рассмотренные виды монизма порождают затруднения, которые будут возникать всякий раз, как только делается попытка свести число космологических элементов или принципов к какому-то одному. И все эти затруднения могут быть сняты в том случае, если мы допускаем единственность трансформирующего (а вместе с ним и объяснительного) принципа наряду с множественностью равнодействующих элементов, к которым они приложимы.

Вместе с тем, есть еще один вид монизма, в котором, как кажется, этих затруднений удалось избежать — это предикационный монизм, наследующий количественному монизму. В рамках обсуждения количественного монизма остался открытым вопрос о том, имеется ли в виду только количественная единственность субстанции, задействованной в том или ином процессе, или также подразумевается ее существенный (или единственный важный для того или иного рассуждения) предикат, например, в случае с Парменидом, существование. Предикационный монизм призван ответить именно на этот вопрос и настаивает на том, что любые сущие равноценны по способу существования, но подразумевают некоторый существенный для каждого из них предикат, который и определяет их сущность: каждое сущее существует так, как существует только оно, причем собственное существование каждого сущего субстанциально для него самого, но таких сущих может быть сколько угодно. Важность этой интерпретации в том, что она позволяет безболезненно от концепции монизма перейти к плюралистическим системам, поскольку именно в них

признается равенство статусов существования первоначал, или исходных элементов⁶⁹.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что особенностью досократической парадигмы в соответствии с космологической субстанциальной моделью является оперирование противоположными предикатами, обусловленное приверженностью к исходной бинарной программе и активным использованием аргументации по полярности. При этом, как кажется, противоположные качества в досократических доктринах приписывались не исходному субстрату или субстанции, сколько служили маркером процесса трансформации, тем механизмом, посредством которого он осуществлялся, а именно, сгущение — разрежение (истончение), возгорание — затухание и проч. В соответствии с «принципом клепсидры» именно такая смесь свойств и их исходная несочетаемость ведет к взаимодействиям и становлениям в космологических процессах и еще раз подчеркивает большую состоятельность плюралистических интерпретаций досократических учений в противовес монистическим. Плюралисты-досократики, согласно наиболее распространенному мнению, придерживались концепции смеси элементов (μίγμα) в определенной (или в равной) пропорции, так, что качества или свойства не возникают в порядке трансформации одной субстанции в другую, а изначально в полной мере содержатся в смеси. Именно такой трактовки требует, например, теория пор Эмпедокла, поскольку, если субстанции не будут сохраняться в образованной ими смеси, то не будет возможным взаимодействие внутренних субстанциальных элементов (или воспринимающего субъекта) с внешними (или воспринимаемого объекта). Согласно принципу симметрии, поры, образованные конкретной субстанцией (например, огнем или водой), воспринимают подобное себе (глаз именно благодаря порам огня и воды в своей структуре в состоянии распознавать светлое и темное, а также видеть при свете и в темноте). В свою очередь, трактовка исходной субстанции у Анаксагора до вмешательства Нуса, и тезис «всё во всем», когда входящие в смесь компоненты

⁶⁹ О предикационном монизме подробно см. (Curd, 2004); типов плюрализмов она кратко касается в (Curd, 1986).

оказываются неразличимы, а сама смесь предельно однородна, также допускают ее понимание в творческом смысле: исходная материя *состоит из* «бесконечно бесконечного» числа качеств, ни одно из которых в первичном состоянии материальной субстанции различить невозможно. Аналогичные интерпретации, как мы видели, вполне допускают и раннеионийские доктрины. Важно, что в любой плюралистической доктрине принципиально разводятся смесь или какое-либо иное сочетание вещественных начал и внешний по отношению к ним трансформирующий принцип (или несколько таких). Представляется, что если настаивать на сохранении понимания субстанции как вещественной, то пересмотр раннеионийских доктрин с позиций плюралистических интерпретаций (или в рамках переходной концепции предикационного монизма) может оказаться более состоятельным и лишенным рассмотренных в данной статье затруднений. Если же оставаться на позиции признания функциональности начала или принципиально ориентироваться на монистический подход, то интерпретация начала как трансформирующего принципа в таком случае кажется наиболее состоятельной.

§ 4. ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ОБЪЯСНЕНИЯ: АРГУМЕНТАЦИЯ ЭМПЕДОКЛА

Подавляющее большинство досократических интерпретаций согласны в том, что философские учения до Парменида носили сугубо монистический характер. Парменид замыкает этот ряд, оказываясь сторонником представлений, что существует только одна единственная вещь, Одно Бытие. Сторонники такой количественной интерпретации представления физического существования во главе с Ф.М. Корнфордом (Cornford, 1939) должны испытывать затруднения при попытке согласовать множественность существующих вещей или их свойств с этим Одним Бытием, предлагая нередко довольно противоречивые трактовки этой категории, например, понимая ее как всю совокупность физических вещей. Возникающая противоречивость списывается на исходно противоречивый характер учения Парменида. Такого рода интерпретации пытаются удовлетворить материальному монизму Аристотеля и наследующей ему доксографии, начиная с Теофраста. Впрочем, уже сам Аристотель отказывал Пармениду в последовательности и приписывал ему количественный монизм существования только одной вещи в «Пути истины» и материальный дуализм исходных начал физического мира, света и тьмы, в «Пути мнения».

Вместе с тем, учения, возникшие после Парменида, носят явный плюралистический характер. Несмотря на то, что аргументы Парменида оказываются ключевыми для всей последующей досократической мысли, которая представляется серией ответов на них, у самого Парменида отсутствует аргумент против множественности. Соответствующий аргумент, как указывает Б. Инвуд, появляется только у Зенона. Именно по этой причине, считает Инвуд, последователи Парменида не нуждались во встречном аргументе в пользу множественности, если только не вступали при этом в спор с Зеноном, а вели свой диалог исключительно с Парменидом (Inwood, 2001, p. 25–26). Несколько иначе на эту ситуацию смотрит П. Керд. Она также согласна, что никто из последователей Парменида не выдвигает аргументов для оправдания своего плюрализма, но лишь

потому, что сам Парменид — не традиционный монист, признающий единственное качественное (вещественное) начало и полагающий, что существует только одна единственная вещь, но он — философ, чье учение может быть истолковано таким образом, что оно допускает количественную множественность сущих. Каждая вещь, которая существует, может быть только одной вещью, вернее, она содержит только один существенный предикат, который указывает на то, чем именно эта вещь является. Чтобы быть подлинной сущностью, вещь должна обладать предикационным единством только с одним значением того, чем она является. При этом необязательно, что может существовать только одна такая вещь. В таком случае, само понятие монизма в отношении к учению Парменида должно быть пересмотрено, и П. Керд предлагает термин «предикационный монизм», который подчеркивает, что любое из многих сущее обладает только одним существенным предикатом существования (Curd, 2004, p. 65 и далее).

В любом случае неоднозначность существующих интерпретаций учения Парменида в отношении его принадлежности к физикам, строящим космологию, или метафизикам, развивающим учение о сущем, затрудняет восприятие последующих учений. А именно, без однозначного ответа остается вопрос о том, в чем наследовали плюралисты Пармениду, или как опровергали его учение, и если опровергали, то почему не предложили соответствующих аргументов.

Подобная постановка вопросов не релевантна, поскольку соответствующие аргументы все же имели место, другое дело, что они, вероятно, не отвечают нашим ожиданиям. Мы привыкли ставить аргументацию в контекст бивалентной истинности и рассматривать аргументы как опровергающие и устраняющие ложные тезисы. Справедливости ради можно заметить, что такой вариант аргументации действительно начал широко использоваться после установления Аристотелем принципов эпистемического поиска и силлогистического доказательства в отношении эмпирических фактов, но досократические тексты требуют другого подхода.

Нередко Парменида считают предшественником математического доказательства, прототип которого был применен в

его поэме. Доказательство в математическом смысле требует установления истинности для чего-либо посредством аксиом и правил вывода, а также предполагает возможность формализованной записи с использованием определенного символического языка. Но если перейти на уровень, более соответствующий досократическим возможностям, то разница между нематематическим и математическим доказательством сведется к тому, что в первом случае доказываемое утверждение имеет место с подавляющей вероятностью, а предположение, что это не так, невероятно. Математические доказательства претендуют на то, что доказываемое утверждение имеет место с необходимостью, а предположение, что это не так, невозможно. Математическое доказательство необходимо, и именно поэтому его нельзя оспорить. Кроме того, доказательство мы можем понимать и в том смысле, который предлагал Аристотель, — как установление связи между сущностью и некоторым исходным сопутствующим ей свойством таким образом, что указанное свойство перестает быть сопутствующим и становится присущим чтойности (Родин, 2003, р. 103). Как результат, доказательство уточняет чтойность сущности и повышает онтологический статус приписываемого ей свойства (что, например, некое свойство *B* действительно есть, т. е. существует как момент чтойности данной сущности) (Родин, 2003, р. 114) Доказательство, представленное в В 8 DK Парменида, вполне соответствует обозначенному выше пониманию. Парменид приписывает определенные свойства некоторой сущности, понимаемой как «нечто сущее». Свойства, или «знаки сущего» — это существенные характеристики, указывающие исключительно на эту сущность (определяющие ее чтойность), но то, что они входят в сущность, и то, что она сама такое, устанавливается только в ходе доказательства, которое нередко понимается как логический квест, поиск субъекта, которому присуще характерное свойство «быть». Парменид не только устанавливает, что некое свойство *q* может быть приписано некоторой сущности, но и уточняет через это свойство саму сущность. Тем не менее, последователи Парменида, несмотря на условно-математическую форму его доказательства, в частности Эмпедокл, восприняли его рассуждение

как вероятное и сочли его если не опровержимым, то как минимум дискуссионным.

Мы будем исходить из того, что между аргументом и доказательством нет существенной разницы⁷⁰, и будем понимать и то, и другое как последовательность доказательных шагов, которая призвана убедить кого-либо в определенном тезисе без оценки вероятности или необходимости результата. Те доказательные шаги, с которыми мы имеем дело у Парменида и Эмпедокла, мы будем расценивать только на предмет эффективности убеждения, делая акцент на поиск убедительных доводов, которые также могут служить обоснованием или объяснением. Сама процедура убеждения (установления степени убедительности тезиса), разумеется, может быть представлена как доказательство, но ее конечная цель для нас выглядит принципиально иной. Деятельность досократиков привычно соотносят с естественнонаучными задачами и выявляют математические подходы или методы, чтобы продемонстрировать зачатки науки. Для нас же важно не сближение философии с математикой, или указание на использование математических методов в философии (например, процедура установления истинности посредством привлечения уже обладающих истинностью тезисов), а те аспекты, которые преследуют сугубо философскую цель, а именно, как в рамках некоторой критической дискуссии, решающей определенную философскую проблему, выстроить такую последовательность шагов с привлечением некоторых средств убеждения или обоснования (факты, здравый смысл, аргументы и проч.), которые бы сделали исходный тезис максимально убедительным, довод — приемлемым, а объяснение — универсальным.

⁷⁰ Существует некоторая неявная дискуссия на тему, является ли аргумент доказательством или нет. Наиболее частая (и привычная) точка зрения заключается в том, что аргумент и доказательство (особенно математическое) следует различать, и эта традиция восходит к «Никомаховой этике», где Аристотель указывает на вероятность или необходимость результатов этих двух типов рассуждений (EN 1094b12 ff). В действительности, граница между ними пролегает не настолько жестко, и она во многом условна (Dufour, 2013).

Исходя из вышесказанного, при обсуждении учения Парменида на первый план для нас выходит то, какими аргументирующими средствами для обоснования своей позиции он пользовался. Последователи Парменида — коль скоро они его последователи — обязаны были так или иначе отозваться на те принципы доказательства, которые использует Парменид. Именно с этих позиций мы и рассмотрим некоторые фрагменты Эмпедокла, что позволит нам показать в какой мере сильны расхождения или наоборот точки схождения между Парменидом и плюралистами. При таком подходе мы будем соотносить не онтологию, — что, как и в каком количестве существует, а то, какие основания у философа считать приемлемым или допустить то, что он принимает.

* * *

После публикации Страсбургского папируса (MP) (Primavesi, 1999) текстуальная база фрагмента В 17 DK Эмпедокла увеличилась, пересечения текста папируса с прежде известными фрагментами позволили расположить их в определенном порядке, и у нас появилось внятное представление о месте этого фрагмента и ряда других в поэме. На основании свидетельства Симпликия мы знаем, что В 17 — это пассаж из первой книги «Физики», а его же пометка на полях папируса, где он цитирует Эмпедокла, дает основания полагать, что известные нам до сих пор строки В 17 — это строки 232–266 этой же книги. Страсбургский папирус позволяет дополнить этот пассаж почти до 70 строк. Согласно Суде (А 2 DK) в поэме «О природе вещей» Эмпедокла было 2000 строк, согласно Диогену Лаэртскому 5000 строк приходилось на оба сочинения, «О природе» и «Очищения». Мы можем только догадываться о том, как была организована Эмпедоклом вводная часть поэмы⁷¹,

⁷¹ Если принять ту точку зрения, что у Эмпедокла было не две поэмы («О природе» и «Очищения»), а одна («Физика» в двух или, как иногда считают, трех книгах), то тогда приветствия ученикам и слушателям как обозначение целевой аудитории, а также некоторые водные рассуждения, традиционно открывающие «Очищения», могли быть расположены в самом начале «Физики». Дискуссию о количестве поэм Эмпедокла см. (Inwood, 2001, p. 13–19).

однако, нет никаких сомнений в том, что В 17 DK можно рассматривать как тезисное изложение доктринального ядра Эмпедоклова учения, предваряющее содержательную часть поэмы (Trépanier 2004, p. 11). Иными словами, на второй сотне стихов поэмы Эмпедокл предлагает краткий анонс содержания своего учения, который, на наш взгляд, включает почти все 70 строк (учитывая и те, что известны от Симпликия, и те, которые содержатся в Страсбургском папирусе).

Анонс учения Эмпедокла В 17 DK организован таким образом, чтобы быть максимально легким для его устного восприятия. Повторяющийся зачин предваряет первые два главных аргумента, конец аргумента обозначается наставлением. Та же структура характерна для строк МР, 25/17.36–69 в нумерации Инвуда. Строки 61 и 68 также содержат наставления, которые, насколько позволяет судить сильно фрагментированный текст, отделяют одни аргументы от других. Эту структуру мы положим в основание своей реконструкции аргументов Эмпедокла в В 17.1–35, не касаясь здесь той части, которая представлена в МР.

Программным заявлением этого пассажа оказывается принципиальная двоякость всей конструируемой Эмпедоклом системы, включающей в себя плюрализм начал, причем обоснование этих положений лежит в пределах обозначенной Парменидом схемы доказательства. Как мы заметили выше, в наиболее привычной интерпретации досократиков, базирующейся на материальном монизме Аристотеля, философия до Парменида придерживается монистических принципов, а после — принимает плюрализм, не приводя для этого специальных аргументов. В действительности можно предложить некоторые основания считать ряд доктрин ранних ионийцев плюралистическими в своей основе или указать на свидетельства, дающие нам право на плюралистическую интерпретацию, скажем, Гераклита, в частности его упоминание «мельчайших величин», которое мы обсуждали выше. Это говорит о том, что аргументы в пользу плюрализма могли прозвучать и в допарменидовской философии. Но это не исключает и того, что плюралисты–последователи Парменида могли выдвинуть собственные аргументы, усилить или хотя бы повторить предшествующие. Тем

не менее, П. Керд убеждена, что последователи Парменида принимают плюрализм некритично, не предлагая обоснований собственным основаниям просто потому, что в полной мере это обоснование было выдвинуто самим Парменидом (см. реконструированный ею тезис о множественности сущих, каждое из которых обладает собственным существованием как существенным предикатом) (Curd, 2004, p. 65–75).

На первый взгляд, с этим положением хочется согласиться, но только в той части, что Парменид формулирует такие логические условия, без которых невозможны плюралистические картины мира. Если же смотреть на требование обоснования плюрализма с позиций объяснения, как и при каких условиях должен работать плюрализм, то именно такое обоснование, на наш взгляд, предлагает В 17 ДК Эмпедокла. Иными словами, можно трактовать В 17 ДК как пассаж, в котором дается обоснование плюралистического учения, причем этот пассаж (как впрочем, и другие части поэмы) явно дискуссионен в отношении содержания доктрины Парменида. Вместе с тем, благодаря особенностям стиля Эмпедокла в В 17, содержащем некоторое число повторов, парафраз, самоцитирований и отсылок к предшествующим концепциям, этот пассаж является набором своего рода гипер-ссылок, развернутым оглавлением, с которым несложно соотнести как некоторые другие части поэмы, более содержательно раскрывающие необходимые элементы в его рассуждении, так и предшествующие философские доктрины, что дает основания рассматривать его в том числе и как интертекстуальный аргумент, поскольку, хотя содержательно Эмпедокл и расходится со своими предшественниками, он выступает наследником их методов и приемов в аргументации.

Чтобы понять, на каких основаниях строится полемика Эмпедокла, нам придется сделать несколько предварительных замечаний о Пармениде. Поэму Парменида можно представить как некоторое исследование, в результате которого предполагается установить, что же именно существует. В качестве методологии такого исследования используется принцип доказательств: демонстрируется, что некоторые свойства, которые не следуют из обычного определения сущего — обыденных представлений о существующих вещах, — являются, тем не менее,

существенными для искомого объекта, и в результате доказательства эти свойства оказываются неотъемлемыми, и на их основании уточняется содержание определения сущего. Этими свойствами являются т. н. «знаки сущего»⁷².

Исходный тезис Парменида, своего рода теорема, которую следует доказать, обозначен во фрагменте В 2 DK, который звучит как программное заявление Парменида. Если ориентироваться на удачную формализацию М. Ведины (Wedin, 2014, р. 10–11), позволяющую поместить этот пассаж в контекст закона исключенного третьего, и опираться на точку зрения А. Мурелатоса о том, что в В 2 глагол «быть» используется не только бессубъектно, но все высказывание может быть прочитано таким образом, что могло подразумевать также и пропущенный предикат для этого «быть» (Mourelatos, 2008 (2), р. 269–276), то суть этого программного заявления может быть представлена следующим образом:

1. $(x) (x \text{ есть } p \vee x \text{ не есть } p)$;
2. $(x) (x \text{ есть объект поиска} \rightarrow x \text{ есть } p \vee x \text{ не есть } p)$;
3. $(x) (x \text{ есть объект поиска} \rightarrow x \text{ есть } p)$,

где x и p пропущенные субъект и предикат для «есть» в В 2.3 и В 2.5, при этом p — подлинно сущее, или какой-либо из знаков сущего (нерожденное, негибнущее, целое, моногенное, бездорожное и т.д.).

Несмотря на использование модальностей в исходном тезисе Парменида, которые указывают на необходимость доказываемого тезиса и невозможность его противоположного⁷³,

⁷² В современных исследованиях, посвященных Пармениду, т.н. знаки сущего, как правило, редуцируются к нескольким различным доказательствам (ср. Mourelatos, 2008 (2), р. 94–135).

⁷³ С учетом этих модальностей запись будет выглядеть следующим образом:

1а. $(x) ([x \text{ существует} \wedge x \text{ не может не быть}] \vee [x \text{ не существует} \wedge x \text{ не может быть}])$.

1а*. $(x) ([x \text{ существует} \wedge x \text{ необходимо существует}] \vee [x \text{ не существует} \wedge x \text{ необходимо не существует}])$,

Эмпедокл, формулируя собственное программное заявление в В 17 ДК, вступает в явную полемику с Парменидом. В версии Эмпедокла исходный тезис приобретает несколько иной вид, дизъюнкция у него переходит в конъюнкцию, допуская обоюдное, — и такое, и иное вместе:

(x) (x есть $p \wedge x$ есть $\neg p$).

Именно этот тезис, на наш взгляд, Эмпедокл последовательно обосновывает во фрагменте В 17 ДК. Сам фрагмент может быть представлен как трехчастный структурный аргумент «двоякого» существования (x) (x есть $p \wedge x$ есть $\neg p$), иными словами его «двоякое скажу» подразумевает, что некое сущее может быть представлено как и такое, и не такое вместе⁷⁴. Эмпедокл принципиально меняет область приложения Парменидова доказательства. Если для Парменида важно было продемонстрировать, каким образом его выводы приложимы к мышлению какого-либо одного единственного сущего и его характеристик, но при этом будут корректны для любого сущего (в «Пути истины»), и неприемлемость этих принципов к эмпирической стороне мира (в «Пути мнения»), то Эмпедокл занимается реабилитацией «Пути мнения», используя для этого аргументационные ходы самого Парменида.

Структура В 17 ДК⁷⁵ включает в себя первый и второй двоякий аргументы, содержащие обоснование

1a! ($\exists x$) ($[x$ существует $\wedge \neg x$ необходимо существует] $\vee [x$ не существует $\wedge \neg x$ необходимо не существует]).

(Wedin, 2014, p. 15).

⁷⁴ Напомним, что такой подход совпадает с т.н. «специальным доказательством» Горгия в *MXG* 979a18–24, как называет его Аноним: «не-существуют ни сущее, ни не-сущее» ($\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu$), т. е. «ни одно из перечисленного» или букв. $\omicron\delta\delta\acute{\epsilon}\nu$ как «ни одно, ни другое». А это означает, что Горгий, как минимум, не был первым в такого рода аргументации, и скорее всего ориентировался в этом на своего учителя Эмпедокла (Об аргументации Горгия см. (Вольф, 2014, с. 129–184).

⁷⁵ Рассматривать фрагмент и давать нумерацию его строк мы будем по второму изданию Б. Инвуда (Inwood, 2001), которым учитывается публикация неизвестных ранее строк поэмы, продолжающих

множественности сущих и про-элеатовское доказательство их вечности. Первая двоякая речь, или первый двоякий аргумент, посвящен различению одного и многого, может быть назван метафизическим аргументом⁷⁶, и призван доказать, что имеются некие сущие, которым присущи противоположные качества.

Исходный тезис аргумента формулируется следующим образом: «в какое-то время одно выросло быть единственным (единичным) из многого и в другое время снова распалось быть многим из одного» (τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὲξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι)⁷⁷. Этот тезис сразу настраивает нас на восприятие всего пассажа как интертекстуального аргумента, поскольку может быть соотнесен с элейским вопросом «что может выступать в качестве субъекта (и/или предиката) для “быть”?», равно и с парменидовским исходным тезисом В 2.3, 2.5 ДК в контексте поиска пропущенных субъекта и предиката высказывания: «как \underline{S} есть \underline{P} да и как невозможно \underline{S} не быть \underline{P} , как \underline{S} не есть \underline{P} да и как \underline{S} не быть \underline{P} должно» (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ... δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Эмпедокл, образно говоря, заполняет пропуски, и сообщает следующее о том, чему следует быть: «выросло единичным быть из многого»

этот фрагмент, в том числе с реконструированным греческим текстом, в издании (Primavesi, 1999).

⁷⁶ По сути, Эмпедокл включается в обсуждение проблематики метафизического монизма. Напомним, что метафизический монизм (как и метафизический плюрализм) описывает не качественную сторону начала, а количественную (Одно, или Единое), подчеркивая соотношение единого и много, а именно — принципиальную единственность начала и множественность порождаемого сущего (если речь о монизме) или множественность самих начал (независимо от качеств, которые они выражают) в плюралистической трактовке.

⁷⁷ Б. Инвуд дает перевод множественным числом «[они] выросли» — «For at one time [they] grew to be one alone from many, and at another, again, [they] grew apart to be many from one» (Inwood, 2001, p. 223), хотя в тексте глагол представлен в форме пассивного аориста, 3 л. ед. ч. Вероятно, Инвуд пытался тем самым предвосхитить содержание первого аргумента. Ниже мы покажем, почему такой ход может некорректно восприниматься в структуре Эмпедоклова аргумента.

и «распалось многим быть из одного». В свете того, на чем, согласно предикационной интерпретации (существование есть существенный предикат любого сущего), настаивает Парменид, это — крайне провокативный тезис, поскольку он не только базируется на признании некоторых противоположных форм (*ἐναντία μορφαί*), от чего Парменид тщательно отвращал тех, кто встает на путь поиска истины, но кроме того, этот тезис еще и допускает, что каждая из обозначенных категорий сущего (коль скоро они обозначены через глагол «быть») содержит противоположное себе в качестве своего существенного предиката. Этот момент является общим для первого и второго двоякого аргумента.

Другой важный элемент интертекстуальности, касающийся уже только первого аргумента — это переключка с первым доказательством первого знака сущего у Парменида в В 8.6–21 ДК. Это доказательство нерожденности сущего, на которую указывает знак *ἀγένητον*. Суть доказательства заключается в невозможности для сущего умереть, и в качестве вывода по первому доказательству Парменид заключает, что «рождение угазло и гибель пропала без вести». То, как строит свой первый аргумент Эмпедокл, показывает, что он держит в уме это доказательство Парменида, явно с ним полемизируя.

Первый аргумент Эмпедокла строится на основании признания рождения и гибели неких сущих, и в ходе аргумента Эмпедокл, как и Парменид, не закончив первого шага доказательства, не раскрывает, что именно за сущие имеются им ввиду, категоризируя их как многое и единое, которые предстают здесь как формы генерализаций этих сущих.

I. 1-й двоякий аргумент (В 17. 1–14, МР 233–246): «одно выросло единичным быть из многого» и «распалось многим быть из одного».

1. *Допущение*, или *основание*: «двойко рождение, двойка гибель»;

2. *Обоснование*:

1) рождение двойко, поскольку под рождением подразумевается соединение, которое все порождает и уничтожает ($p \wedge \neg p$),

2) гибель двойка, поскольку все, отдаляясь, возвращается вместе и разлетается прочь ($p \wedge \neg p$) (В 17.4–5);

3. *Подкрепление* (соединяет этот шаг аргумента с основным тезисом о существовании одного и многого, здесь в качестве подкрепления выступает объяснение):

механизм рождения и гибели обеспечивается двумя трансформирующими принципами ⁷⁸ — Любовью

⁷⁸ Напомним еще раз, что досократические доктрины могут быть представлены как ориентированные на поиск трансформирующего принципа субстанции, инициирующего ее изменения. При таком прочтении первоначало рассматривается прежде всего с точки зрения его функции — служить началом и источником других стихий и вещей, управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей, чем-то, что способно сохранять свои качества. Что же касается качественной стороны изменения субстанции, речь идет о возможном сохранении тех ее свойств и качеств, которые дали основания философу принять ее за исходную стихию. Как правило интерпретации раннеионийских монистических систем предполагают присущую стихии гибкость и вариативность (способность принимать разные «агрегатные» состояния) в сочетании с жизненной силой (собственной активностью или способностью сохранять и поддерживать жизнь). Трансформирующий принцип первоначала в субстанциальной модели в зависимости от доктрины может пониматься как внешний или как внутренний в отношении имеющихся субстанций, но важно, что сам процесс изменений является упорядоченным, а значит управляемым. Большинство монистических учений избегало субстанций, инертных по своей природе, или по своим видимым качествам. В плюралистических доктринах проблема объяснения принципа трансформаций, вернее, того процесса, в силу которого стихия, принятая в данной доктрине в качестве единственной исходной или базовой, способна каким-то образом переходить или трансформироваться во все другие и производить все сущие вещи, снимается, поскольку инертные качества одной субстанции компенсируются качествами других в единой, объединяющей их системе. Требование универсализации объяснения предполагает объяснение механизма трансформаций не только самой субстанции и ее перехода из одной стихии в другую, но и распространение этого же объяснения с самой субстанции на любые явления или события и их изменения. Как кажется, именно этот момент обеспечил популярность плюралистических доктрин

и Ненавистью, такими, что они, в свою очередь обеспечивают непрерывное чередование указанных выше процессов;

4. *Следствия:*

1) поскольку после разделения одного всякий раз образуется множество, постольку *они* рождаются и гибнут («век у *них* непостоянный»),

2) поскольку благодаря трансформирующим принципам непрерывное чередование этих процессов не прекращается, постольку *они* существуют вечно, неподвижные в круге (ταύτη δ' αἰὲν ἕασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον).

5. *Наставление:* «внимай же моим словам, ибо учение увеличивает силу рассудка» (μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει).

6. *Вывод:* некие сущие одновременно представляют собой одно и многое, а также, рождаясь и умирая, в то же самое время они вечно есть, (x) (x есть $p \wedge x$ есть $\neg p$).

Итак, трактовки первого аргумента могут быть разными. Во-первых, мы можем говорить об изменении поля приложения парменидовских аргументов, и можно также допустить, что Эмпедокл скорее расширяет это поле. Подчеркивая, что помимо единства имеется множество, Эмпедокл заменяет характерное для монистических парменидовских интерпретаций «одно» в его количественном аспекте («существует нечто одно по числу») на «единое» как соединение многих в одно. Такое прочтение Парменида Эмпедоклом, в свою очередь, может служить косвенным указанием на исходную множественность сущих у самого Парменида, и помимо этого показывает, во втором следствии, в каком смысле могут быть непротиворечиво использованы в такой системе парменидовские знаки сущего «нерожденное» и «неподвижное (как неизменное)».

Еще один момент, может быть не настолько очевидный, но тоже позволяющий остаться рассуждению Эмпедокла

в противовес монистическим: отказ от единственности субстанции снимает как трудный вопрос о ее собственных изменениях и трансформациях с сохранением исходных качеств и функций, так и ограничения на объяснения изменений в явлениях, которые в плюралистических доктринах уже не должны подчиняться условиям единообразия исходных качественных субстанциальных свойств.

в пределах интертекстуального аргумента — указание всего рассуждения на еще один знак сущего, обсуждаемый Парменидом (вернее, совокупность знаков), — «теперь всё вместе (ἐτεῖ νῦν ἕστιν ὁμοῦ πᾶν) одно (ἓν), связанное (συνεχές)». Мы не будем вдаваться в подробности споров на счет того, сколько здесь знаков сущего имеет в виду Парменид, отметим только одну трактовку. Нас здесь в первую очередь интересует знак ἓν, «одно».

Чаще всего ἓν читался интерпретаторами как «одно по числу» в соответствии с количественным монизмом, но мы обратим внимание на ту интерпретацию, которая указывает не столько на единственность, сколько на единство сущего: «сущее всё вместе одно», «только то, что одно (т. е. едино), существует», «единое, поскольку связанное» (Curd, 2004, p. 73). Иными словами, с Парменидовским знаком сущего «ἓν συνεχές» мы должны соотносить не столько одно в его связи с многим и наоборот. То, о чем хочет сказать Эмпедокл во втором следствии — о вечном существовании той системы, в которой все элементы связаны таким образом, что их чередование обеспечивает постоянство существования, что в таком случае, не противоречит и общей установке Парменида.

Вторая двоякая речь, или второй двоякий аргумент можно обозначить как онтологический аргумент на том основании, что он, наконец, проясняет, что же именно существует. По своему характеру он служит подкреплением для (I), фактически разъясняя, что является одним и многим, и какую роль играют трансформирующие силы.

II. 2-й двоякий аргумент (В 17, 15–25, МР 247–257): «одно выросло единичным быть из многого» и «распалось многим быть из одного».

1. *Что существует.* Объяснение касательно многих начал: быть многим из одного — значит существовать в качестве огня, воды, земли и воздуха (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἄλλετον ὕψος);

2. *Благодаря чему.* Объяснения касательно трансформирующих принципов и их отношения к сущему:

1) Ненависть — внешний трансформирующий принцип, существующая «помимо них», δίχα τῶν, уравновешенная;

2) Любовь — внутренний трансформирующий принцип, существующая «в них», ἐν τοῖσιν, равная в длину и ширину;

3. *Разъяснения касательно любви.* Любовь познается посредством нуса (ума) (τὴν σὺ νόῳ δέρκευ) и органам чувств недоступна.

4. *Наставление:* «Ты же слушай необманчивый рой слов».

Как было сказано, второй двойкий аргумент разъясняет и дополняет те пункты, на которых держится аргумент (I). В первую очередь называются сущие, под ними Эмпедокл понимает традиционные массы-силы, фигурирующие в ранних философских и дофилософских космологиях. Что касается трансформирующих принципов, то оба они описаны таким образом, что с каждым из них соотносится парменидовский знак сущего «однородность (моногенность)» на том же основании, на каком он приложим к парменидовскому сущему, — в силу равенства самому себе (ср. Парменид В 8. 44 и В 8.49 — «равносильное от центра» и «равное самому себе со всех сторон»). А именно, Ненависть — в силу уравновешенности (ἀτάλαντον ἀπάντη), Любовь — в силу равенства в длину и ширину (ἴση μῆκος τε πλάτος τε). Знак *μονογενές* у Парменида допускает двойкое понимание. Первая его трактовка — «единородное» — подразумевает уникальность сущего, т. е. «единственность в своем роде». Это наиболее частый перевод. Другая трактовка — «однородное» — используется реже. Общий для этой трактовки аргумент состоит в том, что знак *μονογενές* должен быть понят скорее как восходящий к *γένος* («вид» или «род»), чем к *γίγνεσθαι* (приходить в существование)» (Curd, 2004, p. 70–73). Именно «однородность», а не «единственность в своем роде» обеспечивает значение подобия, одинаковости во всех частях, это один из моментов, на котором строится доказательство у Парменида. Характерно, что здесь Эмпедокл приписывает этот знак не сущему, а трансформирующим принципам как тому, что должно сохранять свой двигательный принцип и не трансформироваться само.

Эмпедокл в этом аргументе объясняет только свойства Любви, не давая разъяснений насчет Ненависти. Можно допустить возможность восстановления аргументации через

противопоставление, аргумент, упоминаемый и используемый у Горгия и Аристотеля как «аргумент от противоположения», или τὸ ἀντικείμενον. Поскольку Любовь и Ненависть выступают как противоположные формы, не исключено, что Ненависти приписываются противоположные характеристики: она не почитается людьми, познается если не умом, то чувствами и проч.

Другая возможность, и она кажется более приемлемой, и опирается при этом на первую, — Ненависть действительно обладает противоположными свойствами, но тому, как она функционирует, посвящена большая часть содержания поэмы, где объясняется и описывается характер и результат взаимодействия стихий, раздельное существование которых обеспечивает именно Ненависть. Не исключено, что согласно принципу поиска единственного объяснения оформляется и «теория пор» Эмпедокла, основанная на сугубо эмпирическом, вернее, сенсуалистском характере познания вещей через взаимодействие элементов и как его результат.

Структурно, первый и второй двоякий аргументы соответствуют первому и второму доказательству у Парменида — доказательству нерожденности (В 8.6–21) и связанности (В 8.22–25) соответственно.

Отдельный интерес вызывает наставление, которым заканчивается вторая двоякая речь. По своей форме это — парафраз парменидовской строчки В 8.52, которой обозначен переход к изложению «мнений смертных», или «Пути мнения»: «учи мнения смертных, внимая обманчивому украшению (космосу) моих стихов» (μάνθανε κόσμον ἔμῳν ἐλέων ἀλατῆλόν ἀκούων). Эмпедокл : «ты же слушай необманчивый рой слов» (σὺ δ' ἄκουε λόγον στόλον οὐκ ἀλατῆλόν). Принципиальная разница этих двух наставлений в том, что последующие за ними слова один объявляет ложными, другой — нет. Наряду с этим у Эмпедокла отмечается и существенная инверсия содержательного аргумента: Парменид дескриптивно задает космологию как мир противоположных форм, принятых смертными, тогда как Эмпедокл именно для обоснования космологической базы использует принципы парменидовского доказательства. На этом построен третий аргумент.

Третий шаг эмпедокловой аргументации стоит обозначить как про-элеатовский аргумент, поскольку здесь Эмпедокл обосновывает существование элементов и доказывает их вечность, или неразрушимость, фактически основываясь на тех ходах, которые использует Парменид на третьем и четвертом шаге своего доказательства в В 8 (8.26–31 — доказательство неизменности и 8.32–49 — доказательство законченности), или привлекая их в качестве обоснования шагов доказательства. Ниже, в структуре доказательства, знаком (*) мы обозначим аргументацию, которой нет у Эмпедокла, но которая легко воссоздается из хода его рассуждения и отсылает к парменидовскому тексту.

III. «Необманчивый рой слов». Про-элеатовский аргумент.

1. *Эндоксическое обоснование (апелляция к традиции):*

1) *Тезис:* сущие (элементы) равны между собой и ровесники по рождению, т. е. ни один из них по отдельности не есть *архэ*, не является началом;

2) *Обоснование:*

а) они различны по должности и по характеру (это известно, т. к. свойства каждого из них обсуждались предшествующей философией, напр. ранними ионийцами);

б) господствуют по очереди по истечении определенного срока (это известно, т. к. обсуждалось, например, у Анаксимандра).

3) *Вывод:* элементы становятся со временем то тем, то иным, пробегая через друг друга (исключаются трансформации какого-либо одного первоначала).

2. *Элейское доказательство:*

1) *Тезис:* к ним ничего не прибавляется, от них — не отнимается⁷⁹;

⁷⁹ Согласно раннеионийским доктринам, в частности, у Анаксимена, трансформации воздуха как первоначала за счет процессов сгущения и разрежения приводят к образованию других мировых масс, или элементов. Проблема заключается в том, что в этом случае невозможно ответить на вопрос, сохраняется ли при его трансформации в воду или огонь какое-либо количество воздуха, или он, как

2) *Доказательство от невозможности разрушения элементов (сущих):*

а) если бы непрерывно разрушались, то их уже не было бы (разрушились бы) (по принципу достаточного основания);

б¹) если бы разрушились полностью, что бы тогда давало прирост всего,

б²) если бы все-таки что-то давало прирост всего, то откуда бы оно взялось,

б*) взялся ему неоткуда, постольку у Парменида доказано, что сущее безначально и непрерывно (ср. В 8.27);

в) куда (во что) бы они полностью разрушились, когда от них ничто не пусто,

в*) а то, что от них ничего не пусто (ἐλεῖ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον), доказано у Парменида: 8.24 — все наполнено сущим (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἕόντος), 8.36–37 — нет и не будет ничего, кроме сущего (οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἕόντος).

3) *Вывод:* элементы суть непрерывно и вечно тождественные сущие (ἦνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα)

(* как сказано у Парменида, В 8.29 — оставаясь тем же самым в том же (ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται)).

В качестве общего вывода Эмпедокл соединяет оба шага доказательства — существуют (2) непрерывно и вечно тождественные сущие, (1) которые становятся со временем то тем, то иным, пробегая через друг друга, — чем снова демонстрирует исходную формулу ($p \wedge \neg p$).

Несмотря на то, что в третьем аргументе Эмпедокла мы имеем дело с доказательствами в парменидовском стиле, тем не менее это не доказательства множественности как таковой, он всего лишь приспособливает парменидовские аргументы к плюралистской позиции. Кроме того, хотя 3-й аргумент и закладывает базу для обоснования космологических процессов,

первоначало, исчерпывает себя полностью. Независимо от исхода (исчерпывает / не исчерпывает полностью), также непонятен механизм закрепления за воздухом функций первоначала, когда он утрачивает свою целостность, и становится частично одним, частично другим.

а наставление, которым заканчивается 2-й аргумент, через парафраз Парменида, явно намекает на то, что далее последует в том или ином виде космологическое учение, самой космологии здесь мы не находим. Если предположить, что Эмпедокл стремился к единообразию в своем рассуждении, то в конце 3-го аргумента также должно присутствовать наставление, которого здесь тоже нет.

Можно предположить, что аргумент на этом не закончился. Действительно, собственно космология — что же именно возникает, благодаря чему и посредством каких механизмов, и каким образом из сущих элементов, когда они соединяются, пробегая друг через друга — изложена в оставшейся части, в МР 25/17. 36–69 в нумерации Инвуда. Мы не будем специально разбирать структуру рассуждения в этой части, она заслуживает отдельного рассмотрения, но уже вне связи с аргументами в пользу множественности сущих. Эмпедокл тезисно перечисляет здесь свои основные интересы в космологии: мир животных, рыб, птиц, растений и людей, метеорология. Любопытно, что в конце всего этого пассажа наставление все-таки обнаруживается (оно, как мы отметили выше, не единственное в указанном пассаже), которое можно считать итоговым по всем шагам аргумента: «Из этого (этих историй) вынеси для своего рассудка не лживое доказательство (ἐκ τῶν ἀψεθδῆ κόμσαι φρενὶ δειύματα μ[ύθων]»)». Тем самым, снова явно полемизируя с Парменидом, Эмпедокл посчитал свое доказательство «Пути мнения» истинным, по крайней мере — состоявшимся.

Итак, мы разобрали В 17 ДК Эмпедокла как интертекстуальный аргумент, в котором можно проследить не только связи с элеатовской проблематикой, но и прямое продолжение рассуждения Парменида и дискуссию с ним. Очевидно, что такой подход к поэме Эмпедокла может оказаться весьма плодотворным для обоснования предикационного монизма Парменида, и соответствующие акценты мы по ходу изложения делали. Тем не менее, нас интересовал другой вопрос: вне зависимости от интерпретаций учения Парменида, общий вопрос об отсутствии обоснования множественности у плюралистов оставался открытым. Мы подошли к вопросу с позиций принципиального

неразличения доказательства и аргумента, допустив, что не только аподейктическое, но и эпидейктическое доказательство может дать в этой связи некоторый результат. На наш взгляд, именно первый и второй двоякие аргументы (построенные на принципах убедительной речи, а не геометрического доказательства) могут быть интерпретированы у Эмпедокла в качестве обоснования множественности сущего, которого, как мы замечали выше, интерпретаторы не находят у плюралистов. Это не доказательство в том виде, как его используют элеаты, но это именно аргументация в пользу множественности.

Прежде всего, Эмпедокл существенно меняет весь ход рассуждения Парменида вида (x) (x есть $p \vee x$ не есть p), приводя его к форме (x) (x есть $p \wedge x$ есть $\neg p$), а также меняет область приложения доказательства, реабилитируя «Путь мнения» посредством демонстрации приложения к нему основных позиций рассуждения Парменида.

Как кажется, Эмпедокл не видит для себя другого условия возможности многого, кроме рассуждения «от противоположных форм», т. е. в противопоставлении чему-то одному или единому, а также в терминах гибели и рождения. Кроме того, он, судя по всему, придерживается тезиса, что сам субстрат не может причинить собственные изменения, а потому для обеспечения гибели или рождения субстрата необходимы некоторые внешние силы. Тем самым введение внешних сил также будет служить обоснованием множественности. Таким образом, Эмпедокл вынужден допустить рождение и гибель в противовес Пармениду, но старается смягчить это положение, вводя наряду с ним вечное чередование того и другого (или процессов, сопровождающих это чередование), как и чередование самих многих по отношению друг к другу. Именно эти процессы будут у него служить аналогом вечного и неподвижного существования. Эмпедокл делает еще одну оговорку по этому поводу. Рождение и гибель — это слова, которые — и здесь следует согласиться с Парменидом — действительно некорректно используются людьми. Можно говорить только о рождении и гибели элементов из многого в единое и наоборот, но не о рождении и гибели вещей мира, для чего корректными терминами будет смешение и разделение элементов (31 В 8 DK). Таким

образом, допустив и обосновав множественность в первых двух двояких речах, в третьем аргументе Эмпедокл представляет по сути еще один убедительный довод, поддержку аргумента — он показывает, что к многому непротиворечиво приложимы некоторые знаки сущего, а вместе с тем и сам ход парменидовского доказательства может служить дополнительным обоснованием его собственных рассуждений о свойствах многого.

§ 5. «ПОДОБНОЕ К ПОДОБНОМУ» И «КЛЕПСИДРА» ЭМПЕДОКЛА КАК ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ИХ РЕЦЕПЦИЯ У ПЛАТОНА

Упоминание о том, что Платона можно считать последним досократиком⁸⁰, нередко вызывает недоумение, поскольку чаще нам приходится говорить о нем как о создателе значительного самостоятельного направления. Вместе с тем термин «досократический», примененный к платоновской системе, в первую очередь подразумевает ее оценку с позиций установления природы вещей, и Платон в данном случае замыкает череду тех, кто так или иначе включался в элеатовскую полемику о критериях существования и мышления, и такой оценкой определения «последний досократик» почти никто не станет спорить. Но если говорить о Платоне как о «последнем досократике» в наиболее привычном контексте выбора вещественного (субстанциального) первоначала, то нерешительность в признании такой оценки оправдана.

Мы хотели бы обыграть эту дефиницию именно в контексте возможных реминисценций субстанциальной модели у Платона, но речь при этом пойдет не о выборе первоначала, а об адаптации механизмов, происходящих при взаимодействии элементов, в иную систему, значительно отличающуюся от той,

⁸⁰ Если не вдаваться в подробности, точки зрения в отношении Платона как последователя Парменида придерживались (Curd, 2004, p. 228–241; Nehamas, 1979, p. 98). Вопрос о том, можно ли и в какой мере считать Платона *физиком*, обсуждает (Baltussen, 2000, p. 98–99, 99–102).

в которой изначально функционировала субстанциальная модель, а также привлечение в эту систему объяснительных и аргументационных элементов прежней модели.

Один из наиболее трудных вопросов платоноведения — это вопрос о формировании и содержании знания и о базовых принципах познания у Платона (проблемность которых отражена в парадоксе Менона). Привлечение исходных досократических моделей, как кажется, может пролить некоторый свет на этот вопрос. Для этого нам предстоит обратиться к двум диалогам, «Тимею» и «Федону», а в качестве рабочей субстанциальной модели и ее внутренних механизмов мы снова обратимся к объяснительному принципу Эмпедокла и будем использовать его т. н. «теорию пор».

Под «теорией пор (или каналов) Эмпедокла» мы будем понимать не только учение самого Акрагантца, но такие античные сенсуалистско-ориентированные теории познания в целом, в основании которых лежит субстанциальная модель соотношения элементов, оформившаяся у ранних ионийцев, и закреплённая в плюралистических системах италийских философов. Эмпедокл не был ее изобретателем, но именно он наиболее строго приспособил (во всяком случае, у нас есть достаточное количество свидетельств и фрагментов, позволяющих судить об этом) субстанциальную модель описания рекомбинаций исходных первоэлементов в природных процессах и явлениях вообще к теории познания таким образом, что она наконец стала играть роль единственного, универсального объяснения не только для трансформации вещества в космосе, включая смену суток, сезонов (или даже эонов—космических циклов), но и в понимании того, каким образом устроено человеческое познание посредством органов чувств, а шире — процессов сознания (мышления) и функций речи.

Эмпедокл в качестве исходных для объяснения принципов на основе двух базовых альтернативных вариантов построения рассуждения, активно используемых в досократической практике — аналогии и полярности — формулирует принцип подобия («подобное к подобному», ὁμοίον πρὸς ὁμοίον) и принцип противоположности («клепсидра», κλεψύδρα), которые мы будем считать своеобразными маркерами теории пор

Эмпедокла. Многие современники Эмпедокла, как и представители более поздних философских эпох, разделяли (хотя бы отчасти) точку зрения на то, как работает «теория пор», о чем, в частности, свидетельствует Стобей: «Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклид полагают, что отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор [с воспринимаемыми объектами], причем к каждому органу чувств подходит [собств. «подогнан, прилажен»] соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов» (28 А 47 DK). Это означает, что «теория пор» выступала в античности надежным объяснением чувственных восприятий и фактически не имела конкурирующих теорий.

Одному из двух принципов «теории пор», «клепсидре», Эмпедокл, в отличие от других досократиков, придавал большое значение, и поскольку мы постараемся обосновать, что он также играет ключевую роль в платоновском объяснении, позволим себе привести фрагмент Эмпедокла 31 В 100 DK (Лебедев, 1989), иллюстрирующий работу «клепсидры»:

- Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех
Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти,
В устьях которых сплошь просверлена частыми бороздками
Крайняя оконечность кожи, так что кровь
- 5 Затворена [внутри], а эфир свободно входит в прорубленные проходы.
Как только мягкая кровь отхлынет оттуда,
[В них] врывается яростным приливом клокочущий эфир.
Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается. Так девочка
- Играет в клепсидру [=черпак] из блестящей бронзы.
- 10 Когда, заткнув красивой рукой отверстие трубки,
Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды,
То в сосуд не проникает ни капли воды — ее не пускает
Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, —
Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха]; зато после
этого,
- 15 Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит должная мера
воды.
И точно так же, когда на дне бронзового сосуда у нее вода,
А проходное отверстие закрыто человеческой кожей,

Рвущийся снаружи внутрь эфир не пускает воду
У ворот, овладев самым краем металлического [букв. «гулкового»] решета,
20 Доколе [девочка] не разожмет руку. Тогда — не как прежде, а наоборот,
—
[В клепсидру] врывается воздух, а [из нее] вытекает должная мера
воды.
Так и мягкая кровь, снующая взад—вперед по улочкам [тела]:
Стоит ей повернуть вспять и броситься в потаенную глубь [тела],
Как тотчас же врывается поток эфира, вышедшего из берегов.
25 Стоит ей прихлынуть снова, как равное количество [воздуха]
выдыхается назад»

О том, что это принцип применяется к разным сферам, в частности к объяснению процесса дыхания, свидетельствует Аристотель: «когда кровь, которой от природы свойственно приливать и отливать [собств. «двигаться туда—сюда»], движется вспять [=отливает], внутрь приливает воздух и происходит вдох, а когда [кровь] приливает, воздух выталкивается вон и происходит выдох. Он сравнивает [этот процесс] с тем, что происходит в клепсидах» (31 A 86 DK).

Можно напомнить, что исходя из этих же оснований, строит свою критику восприятий ученик Эмпедокла Горгий, утверждая, что каждый род восприятий имеет свою, несмешиваемую с другим родом природу (например, видимое можно только увидеть, но нельзя услышать), и на этом же основании он выводит самостоятельную и независимую речевую, логосную способность, помещая способность мышления и речи в отдельный класс постигаемого (MXG 980b 5–9, 15–20). Эмпедокл также сводит способность соображения и понимания (A 86 DK) к тем же механизмам, которые работают при взаимодействии элементов в рамках «теории пор».

Платон придерживался не слишком высокого мнения о сенсуалистских концепциях познания, в основе которых лежит чувственное восприятие, о чем позволяет судить знаменитый пассаж из «Тээтета» (*Theaet.* 155e–157a). В нем Платон квалифицирует сенсуалистов двояко. Первые — сторонники своего рода наивного реализма, «невежественные» и «твердолобые упрямы», не допускающие ни становления, ни незримого, а

признающие только фактуальное существование эмпирически наличествующих объектов, за которые можно «цепко ухватиться руками». Трудно сказать, кого из древних философов можно однозначно отнести к этому разряду, но в их отношении Платон ограничивается только оценочными суждениями. Вторых в своей классификации он признает «более искушенными», и судя по приведенному описанию, к ним мы должны отнести сторонников «теории пор Эмпедокла». Их Платон критикует уже содержательно и вдумчиво, относя их в первую очередь к сторонникам единства осязаемого и ощущения, или концепции, согласно которой ощущение всегда появляется вместе с осязаемым, иначе говоря, глаз порождает белизну, ухо — высокие и низкие звуки и т. д., а объект восприятия, наполнившись этой белизной, не будучи белым сам по себе, становится таковым в процессе познания (*Theaet.* 156e). То, что у Платона были основания для критики этой концепции (если говорить с позиций известной, хорошо реконструированной системы Платона), очевидно — любые сущие (будь то умопостигаемые или чувственно воспринимаемые) в такой системе всегда становятся в процессе их восприятия и никогда не есть, в равной мере это относится к общим определениям или эйдосам.

Такая позиция Платона была бы понятна и не вызывала вопросов, если бы не одно свидетельство. Теофраст, наиболее авторитетный источник по античной теории ощущений, открывает свой трактат «Об ощущениях» (*De sensibus* (Περὶ αἰσθήσεων)) следующими словами: «(1) В своем большинстве и в целом теории ощущения сводятся к двум: одни объясняют [ощущение] принципом подобия, другие — принципом противоположности [органа и объекта ощущения]. Парменид, Эмпедокл и Платон — принципом подобия, последователи Анаксагора и Гераклита — принципом противоположности ...» (Теофраст. Об ощущениях, 7–24) (Лебедев, 1989).

Излагая мнения досократиков об ощущениях, к ним же Теофраст причисляет и точку зрения Платона (скорее в том виде, как она изложена в «Тимее»), который тем самым оказывается, несмотря на свою критику сенсуалистов в «Теэтете», последовательным приверженцем досократической теории ощущений. На этом настаивает Теофраст, когда пишет: «Его [Платона.

— *М. В.*] учение о цветах почти не отличается от учения Эмпедокла: в самом деле, утверждение “корпускулы соразмерны зрительному лучу” равнозначно утверждению “они подогнаны к порам”» (Теофраст. Об ощущениях, 91). Таким образом, если говорить о Платоне безотносительно к интерпретационным подходам, конкретным платоновским текстам и их датировкам, Платон с одной стороны выступает критиком досократической теории ощущений, с другой — ее последовательным приверженцем, и в силу последнего факта, «последним досократиком».

Прежде чем перейти к решению этого противоречия, и понять в какой мере Платон следует сенсуалистским установкам Эмпедокла и его сторонников, следует отметить, что рассмотрение теории ощущений может быть сделано, исходя из двух различных оснований. В качестве первого примем то, которое обозначил Платон в указанном выше пассаже, и с которым согласен и на которое ориентируется Теофраст — объяснение ощущений принципом подобия или принципом противоположности. При этом базовой моделью в такой схеме будет модель взаимодействия ощущения и ощущаемого. Как результат их взаимодействия выступает возникновение вещи и ее качеств. И Платон, и Теофраст классифицируют теорию ощущений в отношении этой модели как представляющую процесс возникновения вещей и знания о них, а исходной платформой для такого подхода будет служить уже упомянутое условие использования аналогии и полярности. Например, в первом случае глаз, наполненный огнем (или служащий каналом связи с телом, полным огня) видит благодаря огню вовне себя (при свете дня) и не видит ночью (в отсутствие дневного огня), так считают Эмпедокл и Платон, а во втором случае глаз также сам содержит огонь, но видит благодаря водянистому блестящему и прозрачному телу внутри себя, так полагает, к примеру, Алкмеон (24 A 5 DK).

Вместе с тем, с помощью этих же условий аналогии и полярности может быть описан и тот механизм, который происходит внутри всей системы, и прежде всего, в ощущающем органе. То есть, в качестве другого основания для рассмотрения теории ощущений можно принять такое, при котором

рассматривается и уточняется внутренний механизм, обеспечивающий взаимодействие ощущения и ощущаемого. Иными словами, в этом контексте для Теофраста и Платона оказывается важным, что объект ощущения и само ощущение либо подобны, либо неподобны, и тогда каждый из философов придерживается только одного из указанных условий. Если же рассматривать различные учения с позиций рассмотрения тех процессов, которые происходят внутри органов восприятия, то здесь мы находим совместное использование обоих механизмов. В частности, у Эмпедокла зрение функционирует по принципу «подобное к подобному», а например, обоняние, связанное с дыханием, или слух — по принципу неподобного, или «клепсидры». Таким же образом определяются соображение и непонимание: первое происходит через подобие, другое — через неподобие. В такой модели зрение уже объясняется присутствием в устройстве глаза противоположных элементов (огня и воды), каждый из которых формирует поры для восприятия «своего» цвета (например, белого или черного), но при этом механизм ночного и дневного зрения определяется наличием противоположных элементов в одном органе и функционированием механизма восполнения недостающего. Комбинация противоположных элементов в структуре глаза (размещение различных элементов в центре и на периферии) обеспечивает ночное и дневное зрение (у разных видов животных) и функционирует по принципу противопоставления. Вот как объясняет этот процесс Эмпедокл (31 A 86 DK):

(8) Все глаза состоят из противоположных [элементов], но не все одинаково [устроены]: у одних огонь — в середине, у других — во внешней области. Вот почему у одних животных зрение острее днем, у других — ночью: те, что имеют меньше огня, — днем, так как внутренний свет у них компенсируется внешним, а те, что наоборот, — ночью, так как и у них восполняется недостающее. Заметим, что и то и другое [обострение зрения] происходит в противоположной среде, ибо [в подобной среде] притупляется зрение и у тех, у кого избыток огня: увеличившись еще больше днем, огонь затыкает и запирает поры воды. А у кого избыток воды, с теми то же самое происходит ночью, так как огонь запирается водой. И так до тех пор, пока в одном случае не выделится под действием внешнего света [забившая поры] вода, а в другом под действием [влажного] воздуха не

выделится [забывший поры] огонь. Исцелением и от того, и от другого служит [его] противоположность. Лучший глаз, с наилучшей пропорцией смеси, тот, который состоит из обеих [противоположностей] в равных количествах.

Тем самым, вкус и осязание определяется соразмерностью элементов, отвечающих за тот или иной вкус или свойство ощущаемого объекта, с размерами пор в соответствующем органе. В то же самое время, удовольствие определяется как восприятие подобного элемента подобным же, а страдание — восприятие противоположного (31 A 95 DK). Такова, в самом общем виде, теория пор или каналов, Эмпедокла.

В своей попытке разрешить сформулированное выше затруднение мы будем исходить не из первого условия классификации учений об ощущениях, а из второго, описывающего внутренний механизм взаимодействия элементов в ощущаемом органе, обеспечивающий познание, поскольку именно это условие подразумевает в качестве объяснения происходящего оба принципа — «подобное к подобному» и «клепсидра». Эти элементы рассуждения в досократической философии, насколько позволяют судить как сохранившиеся фрагменты, так и свидетельства, как и развернутая критика, предложенная Теофрастом в *De sensibus*, были хорошо известны и настолько широко использовались досократиками в рамках субстанциальной модели объяснения, привлекающей различные варианты взаимодействия четырех элементов, что уже не требовали дополнительного обоснования.

Вероятно, по этой же причине у Платона оба принципа используются как удобный инструмент для построения различных положений его собственной доктрины, в том числе тех, которые далеко выходят за пределы античной физической теории. При этом Платон вынужден «лавировать» между разными позициями: с одной стороны, он использует успешный, работающий и популярный материал⁸¹, а с другой стороны, он не может

⁸¹ Современник Платона Исократ часто пишет о популярности досократических интеллектуальных упражнений, бесполезных для полиса, но хорошо тренирующих ум, и все еще крайне популярных у афинской молодежи. Можно вспомнить частое упоминание

использовать его «буквально», а потому вынужден адаптировать и изменять его для своих нужд.

С теорией ощущений Платон знаком хорошо, и наиболее показательны в этом отношении диалоги «Теэтет», «Федон» и «Тимей», причем последний в наибольшей степени: если в первых двух диалогах теория ощущений представлена на уровне общего обсуждения и критики, то у читателя «Тимея» уже велико искушение свести присутствующую в нем теорию ощущений к наиболее привычным физическому и субстанциальному контексту таким образом, как он фигурирует у досократиков. Что касается самих двух исходных принципов, то «по имени» Платон упоминает только «подобное к подобному» (например, в *Tim.* 45c «ὅμοιον πρὸς ὅμοιον»), а принцип его действия применительно к физической теории ощущений, как мы сказали, подробно описывается в «Тимее» (*Tim.* 45 c–e), общие принципы обозначены в *Theaet.* 156a–c и *Phaed.* 96a–97a, где Сократ говорит о своей прежней приверженности физической теории объяснения через «подобное к подобному», и поясняет, почему физическая модель объяснения его не устраивает. Второй принцип, «клепсидру», Платон не называет⁸², но тем не

физических теорий у Сократа (например, Анаксагора) как того, что не несет никакой пользы и ему совершенно не интересно, но все требуют от него как-то отозваться на этот счет. Поэтому гораздо продуктивнее в своих построениях использовать то, что в силу своей популярности и традиционности, будет служить и надежным убеждением в верности нового подхода, чем начинать убеждение с чистой страницы. Чем, вероятно, и воспользовался Платон.

⁸² Платон единственный раз упоминает в своих текстах «клепсидру», но в совершенно ином, чем интересующий нас контекст. Он пишет об использовании «водяных часов» в выражении «их торопит текущая вода» в *Theaet.* 172e, описывая происходящее в судах, то есть в совершенно отличном от интересующего нас контексте. Слово «клепсидра» (*ворующая воду*) означало, помимо описываемого Эмпедоклом механизма перенесения жидкостей, в том числе и водяные часы, используемые в древнегреческих домах, которые по капле теряли воду, указывая на засечки (их принцип действия, аналогичный тому, который использует в игре девочка Эмпедокла, подразумевал вытеснение воды из двоянных сосудов под давлением атмосферного воздуха). И хотя история приписывает Платону изобретение «ночных

мене, нам кажется, что он хорошо реконструируется из текста «Федона», и именно на этом принципе «неподобного» строится не только критика «ощущения с ощущаемым» (*Phaed.* 96a–e), но и дается объяснение взаимодействия души и тела.

Теперь можно вернуться к содержанию платоновского «Тимея» и его оценке, данной Теофрастом в *De sensibus*. Ни для кого не секрет, что текст «Тимея» содержит колоссальное количество досократических аллюзий. Это вполне понятно с сюжетной точки зрения: главный герой диалога (монолога), пифагореец Тимей, должен говорить и мыслить в границах досократической субстанциальной теории, но Платон, как автор, «подправляет» эту однозначно досократическую канву взаимодействия четырех элементов посредством «теории пор».

Если сами элементные взаимодействия обозначены им в общем виде в *Tim.* 32a–33b, то далее они фигурируют исключительно в контексте теории ощущений, которая впервые задана уже в 43a–c, и потом Платон многократно к ней возвращается, причем делает это применительно к совершенно разным по содержанию блокам, так что теория ощущений вполне может брать на себя роль единственного объяснения: она работает в контексте физического основания универсума (*Tim.* 51–68), описания и обоснования геометрической структуры самих первоэлементов (*Tim.* 53c–56c), включена в закон преобразования элементов и процесс создания примесных и беспримесных тел (что будет определять и возможность их ощущения) (*Tim.* 56c–57c), именование смесей (*Tim.* 59e–60b) и причины формирования конкретных ощущений (*Tim.* 64a) (Baltussen, 2000, p. 99–102). При этом Платон использует в описаниях происходящих процессов оба принципа, в том числе и «клепсидру» (например, когда задает противоположные определенные свойства: *Tim.* 46c–e, 58d–e, 61 a–b).

Упоминая об описании ощущений у Платона, Теофраст подчеркивает, что Платон в большей мере уделяет внимание зрению, может быть еще слуху, и почти не касается других ощущений. Теофраст несколько озадачен такой

часов», по сути будильника, на основе обычной домашней «клепсидры» (*Athenaeus* 4.174c), это все-таки маловероятно.

непоследовательностью, но рассмотрение именно процесса формирования зрительных ощущений для Платона крайне важно: зрение — его главная аналогия, которую он использует для объяснения того, каким образом ум в свете идеи Блага воспринимает другие эйдосы. Проблемность этой аналогии становится очевидной, если интерпретировать зрение в контексте теории взаимодействия осязаемого с осязаемым и формирования познаваемого объекта в момент восприятия. Следуя аналогии зрения в таком прочтении, мы придем к выводу, что ничто не может являться вечным и неизменным, но все только становится, причем в самый момент его непосредственного восприятия. Можно найти оправдание этой теории в «теории определений» Сократа, в ранних и средних диалогах, когда действительно знание той или иной идеи принципиально зависит от определения, которое не является истинным, но хорошо обоснованным и зачищенным от противоречий, которые неизбежно сообщали ему те, кто участвовал в его формировании посредством процедуры эленхуса. Но сам Платон не слишком удовлетворен результатами «теории определений», и поэтому ее можно не брать в расчет.

Итак, в «Тимее» Платон подробно разбирает устройство глаза, описывая механизм зрения через принцип «подобное к подобному», и отчасти задевая «клепсидру»:

Из орудий они прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза... при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родственный ему огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение

бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас (*Tim.* 45b–e).

Механизм зрения таким образом реализуется двояко: 1) через принцип «подобное к подобному», когда говорится, что через тонкие поры пройдет только тонкое, а значит глаз способен воспринимать исключительно элементы внешней ему огненной природы, и подразумевается что тождественные внешняя и внутренняя огненные природы, устремляясь друг к другу, способны взаимодействовать, создавая образы, 2) через принцип «клепсидры», когда из огня формируется однородное тело, которое в силу своей однородности способно передавать свои движения на все, в том числе и душу. Иными словами, внешнее тело способно воздействовать на внутреннюю душу, помимо этого, в результате восприятия могут формироваться также внутренние образы, своего рода отсветы воспринятого ранее при слиянии двух огней, но образуются они при столкновении внутреннего огня с неподобным ему.

Любопытно обратить внимание на достаточно однозначную оценку «Тимея» Теофрастом. *De sensibus*, 83–92 можно было бы рассматривать как один из ранних комментариев на «Тимей», но тогда это был бы очень специфический комментарий. Теофраста интересует не столько Платон, сколько сугубо досократическая составляющая этого сочинения. По какой-то причине (не исключено, что в силу жанровой особенности) Теофраст старательно не замечает собственно платоновский каркас повествования в тексте, по сути насильно превращая Платона в «последнего досократика». Мы можем задаваться вопросом о причинах этого крайне сжатого изложения Теофрастом теории ощущений Платона (12 страниц исходного текста сжаты до двух), обсуждать перипатетические методы работы с текстами и проч. (Baltussen, 2000, p. 129–135), но наиболее очевидный

вывод заключается в том, что исходная цель написания «Тимея» никаким образом не соотносится с исходной целью написания *De sensibus*. Вместе с тем именно такое крайне сжатое изложение теории ощущений в «Тимее», отбрасывающее всю собственно платоновскую специфику, дает Теофрасту возможность помещения Платона в однозначный досократический контекст, и позволяет критически отнестись к Платону на тех же основаниях, что и к досократикам.

Вместе с тем сам Платон, вероятно, не согласился бы с такой оценкой, поскольку выказывает недоумение по поводу решения вопроса о познании исключительно субстанциальным методом, и своего рода намек на принципиальное отличие собственно платоновских задач описания зрения от досократических уже содержится в приведенном выше пассаже. Ключом к пониманию той задачи, которую решает Платон и тех подходов к преодолению проблемы, которые связаны с аналогией зрения, является включение им души в общую систему восприятия.

В *Tim.* 47a–d Платон поясняет, что значимость органов чувств определяется не их способностью к внешнему восприятию, а само восприятие внешних предметов, вовлеченных в процессы взаимодействия в разумно устроенной Вселенной, дает нам понятие о высшем и разумном, и является инструментом «тонкой подстройки» души:

...чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления... мы должны... упорядочить непостоянное круговращение внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое — они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью. ... как средство против разлада в круговращении души....

Так, если в «теории пор» Эмпедокла все процессы, связанные с ощущением и познанием, проходили преимущественно в пределах каналов, пронизывающих кожу и органы, и носили сугубо механицистский характер, то у Платона обязательным посредником для формирования ощущения выступает душа, при этом она функционирует и тогда, когда канал, ведущий вовне, по каким-то причинам заперт, и когда нет

непосредственного вхождения информации от органов чувств, например отсутствие зрительных ощущений в темноте. Именно это, на наш взгляд, является специфической и отличительной чертой платоновского варианта оформления познания в рамках теории ощущений. При этом такой модифицированный вариант теории ощущений сохраняет свои характерные досократические принципы взаимодействия включенных в единую систему агентов, равно как и два базовых принципа их взаимодействия, но ключевую роль в ней играют уже не исходные вещественные субстанции, а процессы — непосредственное взаимодействие таких нехарактерных для досократических моделей компонентов, как душа и тело, причем результат их взаимодействия производит не только ощущение, но и припоминание.

Наиболее интересным диалогом для иллюстрации такой позиции является «Федон», поскольку он содержит, с одной стороны, указания на несостоятельность досократического субстанциального подхода в отношении процессов ощущения и познания, а с другой — демонстрирует, каким образом ключевые позиции такого подхода могут быть успешно адаптированы для иных задач с общим сохранением основных принципов. При этом, разворачивая свою аргументацию, Платон явно отдает предпочтение не принципу подобия, как это следовало бы из классификации Теофраста, а принципу «клепсидры».

Структурно в «Федоне» и исходный тезис о необходимости совместного существования противоположных друг другу смертного тела и души, и все четыре доказательства бессмертия души держатся на принципе взаимодействия противоположностей. Исходный для всего рассуждения тезис строится вокруг идеи о том, что душе познание истины удавалось бы лучше, если бы она делала это вне зависимости от тела, но такая ситуация возможна либо после смерти тела (но при этом точно неизвестно, останется ли жить душа), либо при полном, или хотя бы максимальном, отстранении от тела (которое при этом требует заботы о себе и является главным инструментом взаимодействия с внешним миром, что порождает еще один вопрос — необходимо ли оно для познания истины).

Этот тезис, на первый взгляд представляющийся слушателям корректным, основан на парадигмальном принципе

«подобное к подобному» — душа стремится к подобному себе подлинному бытию, и презирая тело, бежит от него, как от противоположного. При этом, в «Тимее» прямо говорится о необходимости телесной стороны, данной богами в помощь божественной части человеческой сущности, пребывающей в голове (*Tim.* 44d–45a), тогда как в исходном тезисе «Федона» читается прямо противоположная мысль. Другое дело, что здесь положение о необходимости телесной природы также имеется, и пусть неявно, но оно вводится постепенно, в процессе доказательства, обосновывается с помощью принципа «клепсидры», а исходный тезис опровергается посредством опровержения принципа подобия. Обратимся теперь непосредственно к функционированию и использованию досократических объяснительных принципов в структуре всего доказательства в «Федоне».

В первом аргументе о взаимопереходе противоположностей сразу фиксируется (пока еще без развернутой критики «подобного к подобному») принцип «клепсидры»: «все возникает таким образом — противоположное из противоположного» (*Phaed.* 70e, 71a), который тут же встраивается в структуру взаимодействия в рамках обычной двухэлементной субстанциальной модели ($A \leftrightarrow B$), сравнимой, например, с взаимодействием воздуха и жидкости в процессе дыхания в теории пор Эмпедокла (*Phaed.* 71b: «возможны два перехода — от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой»). Далее в рассуждении о том, что при любом взаимном переходе и для создания равновесной системы обязательно требуется противоположный переход, появляется первый критический пассаж о принципе «подобное к подобному» (*Phaed.* 72b): если бы возникновение шло не по принципу противоположностей, а только сложением тождественного, то «все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело бы одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы». Этот ход крайне важен Платону для обоснования бессмертия души: следуя представленной логике, если бы хоть что-то умерло, то в конце концов все стало бы мертвым, даже если бы и возникало из иного. Иными словами, он не допускает использования принципа «тождественное к тождественному» даже наряду

с «клепсидрой»), и в четвертом аргументе снова вернется к его критике.

Второй аргумент возвращает нас к проблематике, поднятой в «Меноне» — проблеме предзнания, предшествующего познанию и делающего его невозможным, и припоминанию. Здесь Платон снова, но уже на других примерах, отрабатывает еще не столько взаимодействие элементов системы, сколько механизм, обеспечивающий происходящее внутри нее, и предлагает дополнительные аргументы в пользу использования принципа «клепсидры». Исходный его тезис здесь таков: если мы допускаем припоминание, то как оно осуществляется — по сходству или по несходству? В отношении сходства, подобия — первого и очевидного принципа познания, основанного на аналогии, — сразу же демонстрируется критическая позиция. Даже если равны (или тождественны) какие-либо две вещи, они отличны от самого равенства (или тождества) и полностью с равенством самим по себе никогда не достигают тождества, оставаясь отличными от него, причем понимание этого возникает исключительно в процессе чувственного познания (*Phaed.* 74c–75a): «чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели». Иначе говоря, подлинного подобия между вещами в таком случае существовать не может. Чувства фиксируют, что ничто не достигает равенства самого по себе, но они способны сделать это, только если соотносят ощущаемое с самим равенством, которое уже должно быть им каким-то образом сообщено. Так делается вывод, что некоторыми знаниями мы обладали прежде, чем началось чувственное познание. Тогда, если что-то мы вспоминаем по сходству, а что-то по несходству, полагаясь на чувства, и среди них оказываются знания о таких вещах как равенство, величина, добро, священное и проч., то очевидно, что это знание уже содержится в душе как забытое, но восстанавливаем мы его с помощью чувств, а не средствами самой души (*Phaed.* 75e).

Из этого вывода можно получить два следствия: первое важно для развития сюжета о бессмертии души — душа знала что-то в момент рождения или прежде, а значит и существовала

до рождения, второе важно в контексте рецепции досократических принципов обоснования.

Ключом к пониманию того, в какой мере эта рецепция реализована, может служить фраза «чувства приводят нас к мысли». Важно обратить внимание на такой момент. Выше мы говорили, что в начале *De sensibus* Теофраст классифицирует все теории ощущений как объясняющие ощущение либо принципом подобия, либо принципом противоположности. Платон попадал в первый класс (на основании содержания «Тимея»), а к примеру, Алкмеон — во второй. Если мы обратимся к тому, что говорит Теофраст об Алкмеоне, мы увидим любопытные пересечения с тем, как понимает Платон взаимодействие мысли и чувств: «К числу тех, кто не объясняет ощущение подобием [органа и объекта], принадлежит Алкмеон. Сначала он определяет отличие [человека] от животных: человек, говорит он, отличается от других [животных] тем, что “только он понимает, а другие ощущают, но не понимают”»; тем самым он различает мышление и ощущение (ὡς ἕτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι), а не отождествляет их, как Эмпедокл» (24 A 5 DK). Итак, Платон, как и Алкмеон, различает мышление и ощущение, но при этом в «Федоне» подчеркивается не столько противоположная природа агентов, участвующих в формировании ощущений, сколько то, что сами ощущение и мышление формируются под действием противоположной силы, или взаимодействием друг с другом.

До сих пор мы говорили о том, как функционирует принцип «клепсидры», или как нечто одно противоположное взаимодействует с другим, и во втором аргументе все рассуждение уже привязано к тому, что именно может выступать в данном случае такими противоположностями. Мы помним исходный тезис, в котором фигурировали душа и тело, но в данном случае описано взаимодействие между другими агентами — чувствами и мыслью. Например, с учетом *Phaed.* 76a, эти взаимодействия можно представить в виде нескольких последовательных итераций в двухэлементной системе {A (чувства) \Leftrightarrow B (мысль)}:

- (А) [увидели округлые предметы] \Rightarrow (В) [по сходству помыслили шар],
- (В) [помыслили шар] \Rightarrow А [увидели, что округлые предметы как-то равны];
- (А) [увидели, округлые предметы как-то равны] \Rightarrow (В) [припомнили и соотнесли их с идеей равенства],
- (В) [соотнесли их с идеей равенства] \Rightarrow А [увидели, что предметы не достигнут равенства самого по себе]

Видно, что эта система работает в соответствии с принципом «клепсидры» (или можно выразиться иначе — песочных часов, насоса), и реализована сходным образом с тем механизмом, которой уже был задействован у Эмпедокла в описании процесса дыхания.

Третий аргумент позволяет нам несколько усложнить описанную систему. Здесь мы снова возвращается к взаимодействию души и тела, но уже в более подробной форме. Итак, прежде всего, душа и тело соотносятся в рамках принципа «подобное к подобному»:

...когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства (αἰσθησις) — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная? Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий... в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением (φρόνησις) (*Phaed.* 79c–d).

И хотя душа без тела познавала бы наилучшим образом, тем не менее душа и тело вынуждены взаимодействовать (в четвертом аргументе представлен довольно развернутый пассаж следствий для души такого взаимодействия, связанный с рассмотрением метемпсихоза), и это взаимодействие, поскольку они противоположны, с необходимостью реализуется по принципу «клепсидры» (принцип «подобное к подобному»)

реализуется только при взаимодействии души с бытием, а тела — с вещами).

При этом, как было сказано выше, можно описать всю систему в рамках модели простой двухчастной субстанциальной теории, тогда как приведенный выше пассаж допускает наряду с взаимодействием чувств и мыслей взаимодействие души и тела, и хотя эти пары отождествляются («исследовать с помощью тела и с помощью чувства — одно и то же»), мы получаем две субстанциальные модели взаимодействия:

$$A \text{ (чувства)} \iff B \text{ (мысль)}$$
$$A \text{ (тело)} \iff B \text{ (душа)}$$

Если обратиться к содержанию досократической субстанциальной модели, можно объединить эти две пары взаимодействий в одну, и оформить некий единый процесс, в котором наряду с действующими агентами функционируют трансформирующие принципы (как, например, в космологическую модель Эмпедокла помимо элементов включены два трансформирующих принципа, Любовь и Вражда).

Сложность в использовании трансформирующего принципа состоит в том, как мы отвечаем на вопрос о сущности этого принципа: либо сама субстанция обладает самодвижущим принципом (с чем принципиально не согласен, например, Аристотель), либо он всегда внешний (как движущая причина Аристотеля). Если говорить о двойной субстанциальной системе «душа — тело», то тогда в отношении оценки их взаимодействия с позиций трансформирующего принципа эти субстанции должны в самих себе содержать некий изменяющий принцип. Так функционирует, например, воздух у Анаксимена, по природе способный самоуплотняться и саморазрезаться, и в таком случае у нас нет нужды во втором (третьем или четвертом) агенте взаимодействия: субстанция всегда одна, только присутствует в системе в разных агрегатных и количественных состояниях. Наличие в субстанциальной системе второго агента будет оправдано только в том случае, если к агентам взаимодействия будут прилагаться какие-либо внешние изменяющие причины. Такими причинами по отношению к душе и телу могут служить разум и чувства соответственно.

Таким образом, если мы примем за исходные взаимодействующие элементы душу и тело, каждому из которых соответствует их определенное состояние (или свойство), то есть, душе — разумение (или мышление), а телу — чувства, то тогда взаимодействие между ними может быть представлено в следующем виде. Пассивное («забытое») знание в душе активизируется воздействием полученной посредством чувств информации, которая, в свою очередь, заставляют элементы в нашей клепсидре запустить процесс взаимодействия в другую сторону: знание, полученное посредством припоминания, активированных чувств, в свою очередь воздействует на тело, поведение которого должно измениться в соответствии с этими знаниями. Именно к контексте этой модели становится понятна такая зависимость души и тела в третьем аргументе, когда первая выступает властителем, «госпожою», которой второе готово подчиняться и быть рабом, а также пассаж о добрых и дурных людях и их душах: если не установилось равновесное взаимодействие внутри системы, чувства не находят отклик в разуме, а душа не сообщает уже имеющееся в ней знание телу. Тогда душа очаровывается телесной жизнью и теряет себя, не будучи способной после смерти тела возродиться к высшей, божественной жизни.

Четвертый аргумент о бессмертии души начинается с обсуждения вопроса об исследовании причин рождения и уничтожения в целом. Именно здесь Платон подходит к планомерной критике принципа подобия в познании. Сократ (*Phaed.* 96a–e) рассказывает о том, что в молодости он был сторонником субстанциальной теории в «познании природы» (на что указывают такие маркеры в его повествовании, как взаимодействие теплого и холодного или природа мышления посредством крови, воздуха или огня (ср. 31 A 86 DK (10))), но в конце концов посчитал себя непригодным к такому варианту исследования.

Здесь следует обратить внимание на такую деталь: критикуя субстанциальный, свойственный досократикам подход к исследованию причин, Сократ говорит о несостоятельности, на его взгляд, только принципа «подобное к подобному», который выражается, например, в концепции роста: «Человек растет, потому что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости —

к костям, и ... по тому же правилу, всякая часть прибавляется к родственной ей...» (*Phaed.* 96d). Свою критику Сократ иллюстрирует на примере прибавления двух единиц и получения в результате не только количественного (что еще можно как-то объяснить), а качественного изменения (*Phaed.* 96e–97e).

В результате прибавления одной единицы к другой:

а) либо первая единица (с прибавлением подобного) становится двумя, т. е. претерпевает качественные изменения, но тогда непонятно, как нечто подобное другому может функционировать как трансформирующий принцип внутри системы подобных компонентов;

б) либо в результате сложения подобных возникает нечто третье, неподобное им, и снова неясно, что могло выступить таким трансформирующим агентом, внесшим рассогласование в систему подобных.

Элементы этой критики уже можно встретить в самой теории пор Эмпедокла, где чрезмерное количество подобных элементов забивало канал восприятия и на некоторое время, пока он не освобождался, ощущение притуплялось (31 A 86 DK (8)). Оба возражения на использование принципа «подобное к подобному» в субстанциальной теории, как видим, уже постепенно подводят нас к мысли о необходимости включения в рассуждение принципа взаимодействия неподобных, который является стержневым для всего четвертый аргумента.

Именно в этом аргументе Платон собирает в единое целое все затруднения и ходы рассуждения, которых он касался ранее, и подчиняет их единственной задаче: доказательству бессмертия души. Здесь мы встречаем в качестве последовательных шагов доказательства проблематику душевного зрения (*Phaed.* 99e), использование принципа соразмерности пор элементам познаваемых вещей, включенного в обоснование познания большого и малого и любых других противоположностей исключительно через принцип «клепсидры», согласно которому действующие и противоположные агенты в такой системе взаимодействия никогда не смешиваются и не принимают в себя противоположность, но работая как насос за счет вытеснения друг друга, обеспечивают совокупное движение всей системы. Это принципиально важный и ключевой для всего

доказательства принцип, и Платон уделяет ему довольно много внимания, не уставая по нескольку раз проговаривать основную идею (*Phaed.* 102e, 103b–c, 104b, 105 a–d).

Еще одним существенным элементом этого диалога является тот момент, что Платон на основании принципа клепсидры формирует основные положения «истинной» космологии, буквально подчиняя ей движение рек по «истинной Земле», и вплетая в эту систему некоторые моральные принципы, в частности очищения и кару за преступления, которые также подчинены этому же принципу.

Таким образом Платон стремится последовательно применить принцип «клепсидры», не слишком популярный в доэмпедокловых досократических моделях, но у самого Платона получивший серьезное обоснование и основание для фактического применения его как принципа единственного объяснения как для важных в контексте диалога вопросов о взаимодействии души и тела, а также чувственного и рационального познания, так и для других разделов знания о мире. В таком свете вопрос, который мы ставили в самом начале раздела, — насколько корректно назвать Платона «последним досократиком», — на наш взгляд, не может не получить положительный ответ. Платон заслуживает этого эпитета даже в том случае, если не брать во внимание наследие Парменида, тащательно отраженное в «Пармениде». Отметив два принципиальных для досократических дискуссий направления — субстанциальную теорию и в ее рамках вопрос о взаимодействии противоположных элементов, и теорию ощущений как приложение субстанциальной теории к вопросу о механизмах возникновения и функционирования ощущения и мышления — мы можем сказать, что интерес Платона к этим вопросам настолько же живой, насколько он был таковым в теориях милетцев или италийцев. Важно при этом, что Платон отнюдь не копирует основные аргументирующие или обосновывающие ходы досократических рассуждений: у Платона они получают новую жизнь, и хотя оказываются встроенными в новые модели взаимодействия с привлечением новых агентов, сам исходный принцип объяснения, актуальный в рамках досократического дискурса, продолжает сохранять свою актуальность в приложении к новым моделям знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Отыскание принципа наилучшего объяснения мира в рамках эпистемологического содержания требовало от философов использования конкретного исследовательского метода. Каждый из философов стремится выразить свое представление о наилучшем объяснении мира в конкретной концепции, и понятно, что всякое новое или «обновленное» (скорректированное) объяснение от учения к учению требовало также новых, более убедительных и достаточных для его принятия аргументов. Это, в свою очередь, послужило эволюции практики философско-ориентированной дискуссии, подразумевающей наличие аргументации и использования тех или иных типов и техник аргументации. Очевидно, что специфика аргументации в досократической философии, ее структура должны отличаться от привычных нам образцов, и поэтому задачей нашего исследования было определение специфики раннегреческой философской аргументации, уточнение ее типов и форм, прослеживание их исторических прототипов и подробное изучение форм и типов аргументов в монистических и плюралистических учениях ранней греческой философии.

Мы подошли к интерпретации раннегреческих философских доктрин через «наивной гносеологии вещей», показав, что уже досократики внесли существенный вклад в постановку и решение эпистемической проблематики в философии, не замыкаясь исключительно на решении космологических и космогонических задач. Давно не секрет, что раннегреческие философы совершили революцию в мировоззрении античных греков, и мы полагаем, что «наивная гносеология вещей» позволяет более четко указать на тот рубеж, с которой можно начинать отсчет собственно философского мышления, ориентированного на поиск общего, на опору на универсальное в познании.

Анализируя раннегреческие принципы аргументации, мы показали, что те задачи, которые решали первые философы, помимо прочего касались объяснения различных феноменов, причем таким образом, чтобы сделать представление о них понятным и подчиняя свои поиски требованию убедительности и аргументированности. Иначе говоря, они искали единственный

объяснительный принцип для мира и его феноменов, который должен быть убедительно сформулирован, хорошо обоснован и достаточно аргументирован.

Наиболее явными типа аргументации у раннегреческих философов служили принципы аналогии и полярности, и именно к ним мы и обратились. Аналогия служит средством выявления сходств, связи объектов или явлений. На основании принятого различения на аналогию атрибуции и аналогию пропорциональности мы продемонстрировали, что первая является наиболее общим условием для сравнения объектов и может быть использована в качестве убеждающего инструмента, вторая может служить в качестве объяснительного принципа, что делает ее инструментом философского, или эпистемического поиска в античности. Далее мы наметили подходы к различению аналогии как метода и как аргумента. В качестве метода мы проанализировали такие виды аналогии как «парадигма» и «пропорция», показали, что раннегреческие философы активно используют аналогию сравнения (предсказывающая аналогия) и аналогию объяснения. Однако ни сам аргумент по аналогии (предсказывающая аналогия), ни аристотелевская *парадейгма* (использование частных примеров) не могут быть использованы в качестве удовлетворительного объяснения.

Основной принцип того, как работает аналогия, состоит в обнаружении общих свойств сопоставляемых вещей или явлений через сравнение, установлении среди них существенных свойств, которые на втором шаге — аналогии объяснения — позволят на основании соизмеримости вещей, обладающих такими сходными существенными характеристиками, объяснить малопонятную или малознакомую вещь или явление через те явления или вещи, которые нам уже хорошо известны или очевидны. При таком двояком понимании аналогии, выполняющей функции убеждения и объяснения, можно уточнить ее задачи, состоящие в убеждении в конкретных положениях и их объяснении, что вместе удовлетворяет критериям философского поиска, вокруг которого концентрируется основная гносеологическая проблематика античной философии.

Если об аналогии как методе в исследовательской литературе упоминается сравнительно часто, то полярности

нередко отказывают в том, чтобы служить методом. На этом основании мы уделили значительное внимание тому, как понималась и как функционировала полярность в качестве метода в раннегреческой философии.

Полярность как метод можно понимать тройко: с привлечением интертекстуального и композиционного аргументов, и техники компоновки используемых в рассуждении аргументов. Был предложен такой вариант систематизации аргументов в раннегреческой философии, который позволяет отличить содержание философского учения от привлекаемой для его обоснования аргументации. Аргументы по полярности в досократических текстах мы разделили на структурные, влияющие на внешнюю форму изложения, и на содержательные. Первые определяют форму рассуждения, его композицию, в том числе и последовательность аргументационных шагов в нем.

Среди структурных аргументов мы подробно остановились на следующих элементах. Во-первых, инициализация рассуждения через апорийность (формулировка и решение проблемы). Во-вторых, интертекстуальный аргумент, который подразумевает выдвижение контраргументов, и тем или иным способом проблематизирует предшествующее рассуждение, предполагая установление альтернативных линий дискуссии или аргументации. Интертекстуальный аргумент не является самостоятельным аргументом, он наследует предшествующие ходы рассуждений, и свою риторическую и философскую силу получает только тогда, когда прочитывается близко к тексту философа, сконструировавшего или критически обсуждавшего некий исходный аргумент, и в том же контексте. Например, обсуждаемые милетскими философами космологические доктрины не существовали независимо, а были включены в единую критическую дискуссию, аргументы которой рассеяны или распределены по разным философским учениям античности.

В-третьих, композиция рассуждения (смысловые или содержательные блоки учения), в отношении которой мы прежде всего уточняли содержание технической стороны аргументации, которую назвали «элейские техники» по ее происхождению.

Работа со структурными аргументами важна, поскольку именно они определяют внешнюю форму рассуждения, его композицию, в частности, последовательность аргументационных шагов и приемов в нем (на этом основании мы ввели термин «композиционный аргумент»), при этом композиционный фокус смещается с художественной, стилистической или эстетической доминанты на убеждающую. Именно структурные, а не содержательные, аргументы в большей мере имеют отношение к методу, поскольку они нацелены на решение эпистемических задач, от них зависит общая организация доктрины и способы ее представления аудитории.

В явном виде, как метод, такие аргументирующие техники применялись в первую очередь элеатами, и общим для них элементом является лежащее в основе этих техник доказательство *a contrario*. Мы остановились на рассмотрении четырех таких техник: 1) выбор между противоположными альтернативами для усиления исходного положения; 2) доказательство тезиса посредством опровержения противоположного (противоречащего); 3) опровержение тезиса посредством демонстрации того, что противоположное (противоречащее) следствие вытекает из него; 4) опровержение тезиса посредством предварительного установления нескольких альтернатив, одна из которых должна быть истинной, если тезис истинен, а затем опровергая каждую из этих альтернатив по очереди. Это двухшаговое опровержение тезиса: 1) сначала устанавливается несколько альтернатив, одна из которых должна быть истинной, если тезис истинен, и 2) затем опровергается каждая из этих альтернатив по очереди. Однако и эта техника может быть осмысленной только внутри интертекстуального аргумента.

Что касается содержательной стороны аргументации, ее мы исследовали через призму досократического объяснительного принципа — поиска единственного объяснения, — и исходили из лежащей в основе этого принципа в греческих философских доктринах субстанциальной модели взаимодействия элементов, получившей свое окончательное оформление в философских учениях.

Субстанциальная модель объяснения формировалась на основании теории первоэлементов, причем в дофилософских

системах мы можем встретить трехчастные модели, описывающие взаимодействие трех стихий или сил, где эти силы еще не имеют отвлеченного характера, а выраженные через действия богов, начинают его приобретать. Развитие такой модели идет по пути от генетической через композиционную, в соответствии с логикой развития античных концепций объяснения (генетическая → композиционная → атрибутивная).

В учениях ранних ионийцев мы находим вполне сложившуюся картину четырехэлементной субстанциальной модели взаимодействия всего комплекса мировых масс или сил, при этом вопрос о соответствующих им первичных качествах, а также вопрос выбора только одной из них в качестве управляющей всей системой (в том числе в контексте выбора трансформирующего принципа), представляли главную задачу для всей раннегреческой философии.

Субстанциальной моделью взаимодействия элементов, или досократической субстанциальной теорией, мы назвали такую в досократических учениях, в которой фигурирует чередование элементов, также понимаемых как качества или их генерализации. Эти элементы (или какой-либо один из них) служат началом или вещественной причиной мира и происходящих в нем процессов возникновения и уничтожения либо благодаря внутреннему трансформирующему принципу, присущему такому вещественному началу, либо посредством неких внешних трансформирующих агентов. При этом модель объяснения процессов и явлений будет носить композиционный (в противовес генетическому или атрибутивному) характер в терминах вещества или компонентов, из которых сделана или состоит та или иная вещь. Следует отметить, что в своих ранних модификациях (например, у ранних ионийцев) эта модель носит онтологический характер и в большей мере служит для построения космологий и космогоний, тогда как в своих более поздних версиях (например, у Эмпедокла или Горгия) она уже оказывается адаптированной для объяснения и понимания способов познания мира, что делает ее и базовой теоретико-познавательной моделью.

Субстанциальная модель объяснения была дополнена нами принципом трансформации. Досократические доктрины

могут быть представлены как ориентированные не столько на поиск первоначала, сколько на поиск трансформирующего принципа субстанции, запускающего ее изменения. При таком прочтении первоначало (какой-либо элемент или принцип) рассматривается прежде всего с точки зрения его функции — служить началом и источником других стихий и вещей, управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей. Что же касается качественной стороны изменения субстанции, в вопросе, способно ли начало сохранять свои качества, речь идет о возможном сохранении тех его свойств, которые дали основания философу принять его за исходную стихию.

Трансформирующий принцип первоначала в субстанциальной модели в зависимости от доктрины может пониматься как внешний или как внутренний в отношении имеющихся субстанций, но важно, что сам процесс изменений является упорядоченным, а значит управляемым. Большинство монистических учений избегало субстанций, инертных по своей природе, или по своим видимым качествам, т. е. таких, например, как земля или (в меньшей степени) вода. В плюралистических доктринах проблема объяснения принципа трансформаций, вернее, того процесса, в силу которого стихия, принятая в данной доктрине в качестве единственной исходной или базовой, способна каким-то образом переходить или трансформироваться во все другие и производить все сущие вещи, снимается, поскольку инертные качества одной субстанции компенсируются качествами других в единой, объединяющей их системе.

Требование универсализации объяснения предполагает объяснение механизма трансформаций не только самой субстанции и ее перехода из одной стихии в другую, но и распространение этого же объяснения с самой субстанции на любые явления или события и их изменения. Как кажется, именно этот момент обеспечил популярность плюралистических доктрин в противовес монистическим: отказ от единственности субстанции снимает как трудный вопрос о ее собственных изменениях и трансформациях с сохранением исходных качеств и функций, так и ограничения на объяснения изменений в явлениях, которые в плюралистических доктринах уже не должны

подчиняться условиям единообразия исходных качественных субстанциальных свойств.

Мы проанализировали принципы объяснения у раннегреческих философов с позиций их монистических интерпретаций, т.е. допустив, что философия этого периода признавала единственное начало или единственное объяснение и проанализировали те затруднения, с которыми такие интерпретации сталкиваются. В большей мере наш интерес был обращен на «материальный монизм» как на наиболее популярный и наиболее древний способ интерпретации досократических учений, восходящий к Аристотелю. Этот вид монизма признает выбор и установление в качестве первоначала какой-либо одной из архаических мировых масс, или стихий, которая в результате приобретает значение вещественного первопринципа универсума, выступая прообразом материальной причины у Аристотеля со всеми вытекающими из этого принципами объяснений.

Согласно аристотелевскому толкованию, выступая материальным субстратом изменений, исходный первопринцип, хоть и претерпевает некоторые трансформации, должен сохранять свои свойства. Принципиальным условием материального монизма является актуальное сохранение исходного вещества вне зависимости от происходящих с ним процессов, и он подразумевает, что трансформирующий принцип присущ самому первовеществу. Затруднения с такой интерпретацией очевидны: если первовещество должно сохраняться, как оно способно перейти в другой элемент? Если оно способно перейти в иное, значит ему должен быть присущ принцип самоизменения; если же ему присущ этот принцип, как может вообще существовать какое-либо определенное вещество и как оно могло бы в таком случае сохраняться? Иными словами, интерпретаторы, слепо следующие аристотелевской традиции истолкования древних учений, не в состоянии ответить на эти вопросы и приписывают ту же беспомощность и досократическим философам. Отход от такой установки позволяет обнаружить другие возможные интерпретации, избавленные от этих затруднений.

Уточняя возможные интерпретационные подходы к досократическому наследию, мы показали, что в рамках субстанциальной модели применяются следующие интерпретации:

материальный монизм Аристотеля, метафизический монизм неоплатонической традиции, из современных подходов — количественный (как более общий случай метафизического) и предикационный монизмы. Недостатками классических (античных) интерпретаций досократиков, которые базируются на признании первых двух из обозначенных видов монизма, является признание двух допущений — допущения субстанциальности и допущения самопредикации, с которыми и связано большинство затруднений в данных интерпретациях.

Оба допущения представляются явным анахронизмом в отношении досократических доктрин, поскольку опираются как на платоновские, так и на более поздние образцы рассуждений. Допущение субстанциальности исходной стихии по определению предполагает ее неизменность и невозможность подчиняться внешним по отношению к ней движущим факторам, и вообще существования таковых наряду с субстанцией. При этом исходные определения для такого понимания субстанции выработаны в гораздо более поздних платонических доктринах и уточнены в нововременных, и однозначно переносить их на досократический дискурс следует с большой осторожностью. Когда мы говорим о досократической субстанциальной модели, корректнее было бы использовать ограниченное определение субстанции, т. е. признать за началом не субстанциальность и сохранение качеств, а субстратность и функциональность как способность управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей. Это дает возможность понимать начало как трансформирующий процесс, тем самым избавляя от ряда противоречивых моментов в обсуждаемых интерпретациях. Однако указание на функциональность начала представляется хорошим решением затруднений только на первый взгляд. Оно оказывается уязвимо, поскольку базируется на допущении самопредикации, т.е. начало должно обладать свойствами, которые оно сообщает тому, для чего является причиной, что характерно для платоновского проблемного поля и не специфично для досократической парадигмы. Если начало не обладает такими свойствами, тогда придется ответить на вопрос, каким еще образом вещам, полностью зависимым от своего источника, сообщаются их качества. Это в свою очередь выводит

рассуждение еще на одну проблему, а именно — обладания противоположными предикатами. Постановка вопроса в духе допущения самопредикации не специфична для досократической парадигмы, особенно для субстанциальной модели, которая целиком строится на том, что можно назвать «принципом клепсидры», четко сформулированном у Эмпедокла: любое движение совершается за счет выталкивания одного элемента другим, противоположным ему, и основано на перемещении туда-и-обратно противоположных принципов.

Эти затруднения и их природа в монистических субстанциальных моделях досократиков позволяют сделать вывод, что монистические интерпретации, с учетом тех допущений, которые принимают их авторы, оказываются крайне уязвимыми: при таком подходе уже сложно отыскать принципиально монистическую доктрину, и плюралистические интерпретации в таком случае оказываются не только более логичными, но и вероятно, позволяют представить досократические учения, если они базируются на плюралистических основаниях, как обладающие большей объяснительной силой.

Это положение было продемонстрировано на примере теории пор Эмпедокла. «Теорией пор (или каналов)» Эмпедокла мы называем не только учение самого Акрагантца, но такие античные сенсуалистско-ориентированные теории познания в целом, в основании которых лежит субстанциальная модель соотношения элементов, оформившаяся у ранних ионийцев, и закрепленная в плюралистических системах итальянских философов. Эмпедокл не был ее изобретателем, но именно он наиболее строго приспособил субстанциальную модель описания комбинаций исходных первоэлементов в природных процессах и явлениях вообще к теории познания таким образом, что она наконец стала играть роль единственного, универсального объяснения не только для трансформации вещества в космосе, но и в понимании того, каким образом устроено человеческое познание посредством органов чувств, а шире — процессов сознания (мышления) и функций речи. В качестве исходных для объяснения принципов Эмпедокл на основе двух базовых альтернативных вариантов построения рассуждения, активно используемых в досократической практике — аналогии и полярности

— формулирует два принципа, это принцип подобия («подобное к подобному») и принцип противоположности («клепсидра»), которые мы будем считать своеобразными маркерами теории пор Эмпедокла, или плюралистической теории ощущений в античности.

Рассматривать теорию ощущений можно, исходя из двух различных оснований. В качестве первого примем объяснение ощущений принципом подобия или принципом противоположности. При этом базовой моделью в такой схеме будет модель взаимодействия ощущения и ощущаемого, и как результат их взаимодействия выступает возникновение вещи и ее качеств. С помощью этих же условий аналогии и полярности может быть описан и тот механизм, который происходит внутри всей системы, и прежде всего, в ощущающем органе. То есть, в качестве другого основания для рассмотрения теории ощущений можно принять такое, при котором рассматривается и уточняется внутренний механизм, обеспечивающий взаимодействие ощущения и ощущаемого.

Согласно принципу поиска единственного объяснения оформляется не только «теория пор» Эмпедокла, основанная на сугубо эмпирическом, вернее, сенсуалистском характере познания вещей через взаимодействие элементов и как его результат, но на этих же основаниях Эмпедокл подходит к объяснению характера взаимодействия самих элементов. В литературе часто ставится вопрос о том, что последователи Парменида приняли плюрализм необоснованно. Анализ фрагмента В 17 DK Эмпедокла показал, что он представляет собой три последовательных структурных аргумента в пользу множественности сущего: метафизический, онтологический и про-элеатовский. Структурные и содержательные аргументы у Эмпедокла, а именно те, которые направлены на обоснование плюрализма, сопоставлены с элейскими техниками. Кроме того, все рассуждение представляет собой интертекстуальный аргумент: обоснование плюрализма у Эмпедокла в В 17 DK становится ясным только в контексте рассуждений Парменида в В 8 DK. В 17 Эмпедокла является интертекстуальным аргументом, который напрямую продолжает рассуждения Парменида, и представляет собой дискуссию с ним. Эмпедокл не видит для себя другого условия

возможности многого, кроме рассуждения «от противоположных форм», т. е. в противопоставлении чему-то одному или единому, а также в терминах гибели и рождения, т.е. прибегая к аргументации по полярности. Он также придерживается тезиса, что сам субстрат не может причинить собственные изменения, а потому для обеспечения гибели или рождения субстрата необходимы некоторые внешние силы. Таким образом, введение внешних сил также будет служить обоснованием множественности.

Рассматривая вопрос о построении рассуждений по аналогии и полярности, мы отметили, что в досократических доктринах разрабатываются два соответствующих им принципа объяснения, которые условно можно обозначить как «подобное к подобному» и «клепсидра». Мы показали, каким образом эти принципы заимствованы у досократиков и задействованы Платоном как удобный инструмент для обоснования элементов своей доктрины, в том числе тех, которые далеко выходят за пределы античной физической теории. В физическом и субстанциальном контекстах эти принципы функционируют в «Тимее». Иной контекст их использования Платон задает в «Федоне», где для объяснения взаимодействия души и тела используется принцип «клепсидры», а на основании принципа «подобное к подобному» строится обоснование принципиальной несоизмеримости этих двух субстанций и, как следствие, бессмертия души. Платон критикует принцип «подобное к подобному», более популярный в доплуралистических моделях, и стремится последовательно применить принцип «клепсидры», который у самого Платона получил серьезное обоснование как принцип единственного объяснения в вопросах взаимодействия души и тела, а также чувственного и рационального познания. При этом Платон не копирует основные аргументирующие или обосновывающие ходы досократических рассуждений: у Платона они получают новую жизнь, и хотя оказываются встроенными в новые модели взаимодействия с привлечением новых агентов, сам исходный принцип объяснения, актуальный в рамках досократического дискурса, продолжает сохранять свою актуальность в приложении к новым моделям знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристотель, 1976 — Аристотель. Метафизика / Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976.

Аристотель, 1978 — Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. Т. 2.

Аристотель, 1981 — Аристотель. Физика / Сочинения. В 4-х т. Т. 3: Перевод/ Вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981.

Аристотель, 1984 — Аристотель. Соч.: В 4 т. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А. И. Доватура; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1983.

Ахманов, 2002 — Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. Изд. 2-е, стереотипное. М.: Едиториал УРСС, 2002.

Берестов, 2014 — Берестов И. В. Новый элеатизм: можно ли придать вес аргументам «против множественности» Зенона Элейского // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2014. Т. 12. Вып. 2. С. 33–43.

Берестов, Вольф, Доманов, 2020 — Берестов И.В., Вольф М.Н., Доманов О.А. Аналитическая история философии: методы и исследования. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019.

Вдовина, 2006 — Вдовина Г. В. Франсиско Суарес об *analogia entis*: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в. // ТОЧКИ/PUNCTA. 2006. Вып. 1–2. С. 80–102.

Верлинский, 2006 — Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.

Вольф, 2007 — Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2007.

Вольф, 2012 — Вольф М. Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012.

Вольф, 2014 — Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях. Новосибирск: Изд-во Новосибирского государственного университета, 2014.

Вольф, Бутаков, Берестов, 2013 — Вольф М. Н., Бутаков П. А., Берестов И. В. Аналитическая история античной философии // *Sententiae*. Наукові праці. Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). 2013. XXVIII. № 1. С. 96–108.

Гайдено, 2000 — П.П. Гайдено История греческой философии в ее связи с наукой. Учеб. пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.

Гемпель, 1998 — Гемпель К. Г. Логика объяснения // Логика объяснения / Составл., перевод, вступит. Статья, прилож. О.А. Назаровой. М., Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998.

Гесиод, 2001 — Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо. Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. Лабиринт, 2001.

Жильсон, 1999 — Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.

Жмудь, 2002 — Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002.

Золотарев, 1964 — Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964.

Иванов, 1968 — Иванов Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. Советская археология, 1968, № 4/1964

Иванов, 1972 — Иванов Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах. В кн.: Системные исследования. М., 1972

Камельчук, 2001 — Камельчук Е.Н. Гераклит как рационалист: способ аргументации // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 1. С. 34–38.

Кассен, 2000 — Кассен Б. Эффект софистики. М.: Университетская книга, 2000.

Лебедев, 1989 — Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А.В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1.

Лосев 1993 — Лосев А.Ф. Примечания к диалогу «Софист» // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. II. М.: Мысль, 1993. с. 487–488.

Маковельский, 2004 — Маковельский А. О. История логики. Жуковский; М.: Кучково поле, 2004.

Орлов, 2011 — Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011.

Орлов, 2013 — Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разумения. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2013.

Панченко, 1989 — Панченко Д. В. Фалес: рождение философии и науки // Некоторые проблемы античной науки: сборник научных работ / Б. И. Козлов, А. И. Зайцев. Л., 1989. С. 16–35.

Рационализм и иррационализм, 2010 — Горан В.П., Вольф М.Н. и др. Рационализм и иррационализм в античной философии / под ред. В.П. Горана и В.Н. Карповича. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения РАН, 2010.

Родин, 2003 — Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. Москва: Наука, 2003.

Рожанский, 1989 — Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: «Наука», 1989.)

Рорти, 1997— Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ.; науч. ред. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Сагадеев, 1980 — Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980.

Уёмов, 1970— Уёмов А. И. Аналогия в практике научного исследования. М.: Наука, 1970.

Чанышев, 1981 — Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Изд-во «Высшая школа», 1981.

Baltussen, 2000 — Baltussen H. Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the *De Sensibus*. *Philosophia Antiqua*, 86. Leiden: Brill, 2000.

Barnes, 1982 — Barnes J. *The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers*. Ed. by Ted Honderich. London, New York: Routledge, 1982. First published in two volumes in 1979.

Barnes, 1983 — Barnes J. *Aphorism and Argument // Language and Thought in Early Greek Philosophy / Ed. by K. Robb*. The Hegeler Institute, 1983. P. 91–109.

Brown, 1989 — Brown W.R. *Two Traditions of Analogy // Informal Logic*. 1989. XI. 3. P. 161–172.

Cornford, 1939 — Cornford F. M. *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides / transl. with an introduction and a running commentary*. London, 1939.

Curd, 1986 — Curd P. «Parmenides» 131c–132b: Unity and Participation // *History of Philosophy Quarterly*. 1986. № 3. P. 125–136.

Curd, 2002 — Curd P. *The Presocratics as Philosophers // Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? / Eds. André Laks, Claire Louguet. Cahiers de Philologie. Vol. 20 Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002. P. 116–120*.

Curd, 2004 — Curd P. *The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later Presocratic thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

Dancy, 2004 — Dancy R. M. *Plato's introduction of forms*. Cambridge university press, 2004.

Dufour, 2013 — Dufour M. *Arguing Around Mathematical Proofs, The Argument of Mathematics / eds. by A. Aberdein, I. J. Dove*. Springer. 2013.

Exegesis and argument, 1973 — *Exegesis and argument: Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos / Edited by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. M. Rorty*. Assen, Van Gorcum, 1973.

Furth, 1968 — Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. Vol. 6. № 2. P. 111–132.

Graham , 1997 — Graham D. W. Heraclitus' criticism of Ionian philosophy // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XV / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 1—50

Graham , 2006 — Graham D.W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006.

Granger, 2004 — Granger H. Argumentation and Heraclitus' Book // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2004. № 26. P. 1–17.

Inwood, 1991 — Inwood B. The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction. Revised Edition. Toronto, 2001.

Kirk, Raven, 1971 — Kirk G.S. and Raven J.E. The Presocratic Philosophers. Cambridge University Press, 1971; first edition in 1957.

Kutrovátz, 2002 — Kutrovátz G. Philosophical Origins in Mathematics? Árpád Szabó Revisited // 13th Novembertagung on the History of Mathematics. Frankfurt, 31.10—3.11.2002.

Lévi-Strauss, 1958 — Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, P., 1958.

Lévi-Strauss, 1964–1971 — Lévi-Strauss C. Mythologiques, V. 1 – 4, P., 1964–1971.

Lloyd, 1987 — Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought. Two types of argumentation in early Greek thought. Bristol Classical Press, 1987. First published in 1922, Bristol : Bristol Classical Press ; Indianapolis : Hackett, 1992.

Mansfeld, 1985 — Mansfeld J. Myth, Science, Philosophy: a question of origins // Hypatia: Essays in Classics, Comparative, literature and philosophy presented to Hazel E. Barnes on her Seventieth Birthday (Boulder, Colo, 1985). W.M. Calder III, U.K. Goldsmith, and P.B. Kenevan (eds.). Pp. 45-65.

Moravcsik, 1983 — Moravcsik J. M. Heraclitean Concepts and Explanations // Language and Thought in Early Greek Philosophy / Ed. by Kevin Robb. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1983. P. 134–152.

Mourelatos, 2008 (1) — Mourelatos A. Heraclitus, Parmenides, And Naïve Metaphysics of Things // The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 299–332.

Mourelatos, 2008 (2) — Mourelatos A. The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

Nehamas, 1979 — Nehamas A. A Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16, № 2. P. 93–103.

Nehamas, 2002 — Nehamas A. Parmenidean Being / Heraclitean Fire // Presocratic Philosophy: essays in honour of Alexander Mourelatos / eds. V. Caston, D. Graham. Aldershot, Hants, England: Ashgate Publ. Limited, 2002. P. 45–64.

Panchenko, 1993 — Panchenko D. V. Thales and the Origin of Theoretical Reasoning // Configurations. 1993. Vol. 1. № 3. P. 387–414.

Perelman, 1958 — Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation ; La nouvelle rhétorique. Paris : Presses Universitaires de France, 1958. 740 p.

Politis, 2006 — Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // Remembering Socrates : philosophical essays / Ed. by L. Judson and V. Karasmanis. Oxford : Clarendon Press ; New York: Oxford University Press, 2006. P. 88–109.

Prier, 1976 — Prier R.A. Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles. The Hague-Paris: Mouton, 1976.

Primavesi, 1999 — L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666): Introduction, édition, et commentaire by Alain Martin, Oliver Primavesi. Berlin and New York, 1999.

Roochnik, 2004 — Roochnik D. Retrieving the ancients: an introduction to Greek philosophy. Blackwell Publishing, 2004.

Russel, 1910–1911 — Russell B. Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description // Proceedings of the Aristotelian Society (New Series). Vol. XI. 1910-1911. p. 108-128.

Schiappa, 1991 — Schiappa E. Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991. (Studies in Rhetoric/Communication).

Schiappa, Hoffman, 1994 — Schiappa E., Hoffman S. Inter-textual Argument in Gorgias's «On What Is Not»: A Formalization of Sextus, «Adv Math»7.77–80 // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 156–161.

Scolnikov, 2003 — Scolnikov, S. Plato's Parmenides / translated with introduction and commentary. University of California Press. 2003

Soden, 1994 — Soden von, W. The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East / Transl. by D.G. Shley. Grand Rapid, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 1994.

Stannard, 1965 — Stannard J. The Presocratic Origin of Explanatory Method // The Philosophical Quarterly. 1965. Vol. 15, №. 60. P. 193–206.

Stokes, 1971 — Stokes M. One and Many in Presocratic Philosophy. Published by Center for Hellenic Studies, Washington, D.C.; distr. by Harvard Univ. Press. Cambridge, 1971.

Szabó, 1978 — Szabó Á. Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest, Akadémiai Kiadó — München-Wien, Oldenbourg Verlag. 1969. Имеется издание книги на английском языке: The Beginnings of Greek Mathematics. Budapest, Akadémiai Kiadó — Dordrecht, Reidel Publishing Company. 1978.

Trépanier, 2004 — Trépanier S. Empedocles. An Interpretation. Rutledge, 2004.

Tuominen, 2007 — Tuominen M. Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge. Netherlands: Springer, 2007.

Vlastos, 1993 — Vlastos G. *Studies in Greek Philosophy*». Vol. 1. *The Presocratics* / ed. by D. Graham. Princeton University Press, 1993.

Vlastos, 2008 — Vlastos G. “Names” of Being in Parmenides // A. Mourelatos. *The Route of Parmenides: revised and expanded edition*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 367–390.

Wedin, 2014 — Wedin M. V. *Parmenides’ Grand Didaction. A Logical Reconstruction of the Way of Truth*. Oxford, 2014.

Монография

**РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПОИСКАХ ОБЪЯСНИТЕЛЬНОГО ПРИНЦИПА**

На обложке использована картина:

«Греческий астроном, изучающий звезды», иллюстрация из книги 1, часть 5, глава 17 «Принципов философии» Энтони Ле Гранда (гравюра Иоганна Кипа (1652/53—1722)), 1694.

Подписано в печать 17.03.2021. Формат 60x90/16.
Усл. печ. л. 12. Тираж 300 экз. Заказ №587.

Отпечатано в типографии ООО «Офсет-ТМ».
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14
Тел.: (383) 347-49-10, 347-59-67
E-mail: ofsetn@yandex.ru

