

ПРОБЛЕМНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

М. Н. Вольф, И. В. Берестов

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

В данной статье мы намерены раскрыть содержание проблемного подхода (далее ПП) к истории философии, показать его преимущества по сравнению с другими подходами к историко-философскому исследованию, указать на методологические затруднения проблемного подхода и показать пути их преодоления, продемонстрировать проблемный подход «в деле», указав логически возможные связи между проблемами, поднятыми ранними греческими философами. В статье развиваются идеи, обозначенные ранее в нашей статье Вольф – Берестов 2004.

Предмет истории философии: телеологический подход

Историки греческой философии, исследуя свой предмет, зачастую оказываются в двусмысленной ситуации, возникающей при ответе на вопрос: а что же именно они исследуют? С одной стороны, они, безусловно, имеют дело с текстами соответствующей эпохи и тем самым исследуют саму древнегреческую философию, но при этом, как правило, обращаются к интерпретациям (или создают их) мировоззренчески или идеологически нагруженным, существенно искажающим собственную суть греческой философии, зачастую не отдавая себе в этом отчета. Методологические установки в этом случае достаточно просты.

Например, историко-философский процесс зачастую соотносится ими с датами жизни тех или иных философов, и историю философии тогда представляют как своего рода «галерею героев». Как правило, в отношении такого процесса подразумевается некая *цель, к которой исследователь стремится*, или *задается результат*, который и призвана проиллюстрировать вся совокупность историко-философских идей. Такой подход, очевидно, ориентирован на хронологический порядок, но поскольку предлагается цель и конечная идея, ради которой пишется вся история философии и к которой она якобы стремится, то хронология здесь не первична и такой подход удобнее было бы назвать телеологическим. Общий смысл такого телеологического подхода можно выразить ещё и таким способом: древние философы оцениваются в зависимости от того, насколько реконструируемые современными интерпретаторами решения совпадают с идеалом самого интерпретатора.

Попытки написать «новую» историю философии предпринимались всякий раз, как только изменялись мировоззренческие основания фи-

лософии (или, что нам кажется вернее с позиций *проблемного подхода*, предпринималась попытка с новых оснований взглянуть на исходные проблемы), и первым в этой череде был, пожалуй, Аристотель с его трактовкой учений досократиков. Здесь не место обсуждать насколько далек был Аристотель от того, чтобы «вчитать» собственное видение в досократические и платоновские концепции, или насколько близко к истинному положению вещей отразил он предшествовавшие ему философские события (тем более, что лучше исчерпывающей книги Чернисса [Cherniss 1964] мы это сделать не сможем). Скажем только, что Аристотель ориентировался в первую очередь на нужды собственной концепции и для нее конструировал основания, интерпретируя необходимым образом предшествовавшие ему учения. Хорошим комментарием на эту тему являются слова Чернисса: «Близкий по времени не значит близкий по духу» (р. X).

Но наиболее яркие и показательные примеры гораздо ближе к нашему времени. Гегель в «Лекциях по истории философии» и последующие представители немецкого идеализма, например Целлер (Zeller 1923), ставили акценты в истории философии на метафизические системы, а среди философов – на тех, чья философия так или иначе могла содержать спекулятивное постижение сущности (или природы, бога, духа и т. п.), видя во всем логическое следствие предшествовавшего, развитие, совершающееся с «диалектической необходимостью». В эпоху развития позитивизма (Гомперц 1999; Burnet 1914) историки древнегреческой философии на первое место выводили эмпирические результаты философствования, а история философии представлялась им сходной с историей науки – как своего рода процесс накопления знания (что позднее было названо Поппером «кумулятивизмом»).

Предлагали свое видение историко-философского процесса и неокантианцы, определявшие значимость каждого конкретного исторического события и каждой философской системы в зависимости от того, насколько они реализуют некоторые «вневременные ценности» неокантианцев (Виндельбанд 1995; Риккерт 1922) (Истина, Добро и Красота) или «нравственные идеалы» (такие, как «категорический императив» Канта). Не лишена внутреннего стремления к конечной цели интерпретация античной истории философии Хайдеггером (например, Хайдеггер 1993) – и такие примеры можно множить.

Указанные взгляды на историко-философский процесс имеют между собой нечто общее: все они являются *телеологическими* в объясненном выше смысле. Сущность философии раскрывалась при этом через две условные точки: точку «результата» историко-философского процесса (например, система Гегеля) и точку начала философии, где возникает историко-философский процесс и к которой он (этот процесс) вечно вынужден обращаться в бесконечных попытках познать

свою сущность и сущность философии вообще. Такой начальной точкой неизменно служила философия досократиков.

Попытки актуализировать античную философию через осовременивание ее идей, распознать в архаической форме мысли созвучные нашей эпохе концепции, позволяют, как кажется, придать значимость и современным концепциям. Хайдеггер, сказав «повторить вопрос Платона не значит вернуться к ответам греков», хорошо показал и основное следование всего этого подхода к истории философии и его главную трудность. Иными словами, греческая философия понимается в данном случае всего лишь как инструмент или вспомогательный материал для создания или обоснования современных концепций.

Философия досократиков представляет собой весьма удобный материал для такого рода упражнений хотя бы в силу отсутствия полных текстов и невозможности собственными глазами усмотреть исходную концепцию того или иного досократического философа, что оставляет довольно места для разного рода фантазий, идеологизаций и догматизаций исходного материала, крайне пластичного в силу крайней его фрагментарности.

Обычно история философских построений досократиков излагается как процесс последовательного «снятия», «отрицания», абсолютной замены учения одного философа другим. Если предыдущий философ защищал какое-либо положение, то последующий видел его парадоксальность, неправоту и исправлял «неверное» в концепции своего предшественника. Нередко среди реконструкций раннегреческих систем встречаются такие, например: «Гераклит и Парменид создали две диаметральных парадоксальных системы, и все последующие философы стремились указать на бессмысленность этих парадоксальных взглядов» (примерно так можно изложить точку зрения на философию двух выдающихся фигур досократической философии фон Арнима [1910]). Если это так, то сразу же возникают вопросы: неужели действительно у Гераклита и Парменида была необходимость создавать именно парадоксальные учения, неужели им недостаточно было изложить свои возражения против учений предшественников, подведя их учения под парадоксы, и включить свои аргументы гармоничным образом в собственную цельную и законченную систему? Зачем вообще нужно создавать такого рода парадоксальные системы, в чем их цель? Вывод напрашивается только один: если бы некто решил сыграть в интеллектуальную игру, он бы (как частный случай – Аристотель с его изложением софизмов), конечно, создал некую парадоксальную систему, но ее значение было бы исключительно дидактическим, годилось бы для оттачивания ума, но не более того. Например, Аристотель написал работу «О софистических опровержениях», которая у последующих поколений служила именно такой цели, но сам он отнюдь не

стремился к изобретению собственных *неопровержимых* парадоксов. Если некто, создав философскую систему, сохранил свое имя в веках и остался актуален для целой плеяды потомков, это означает только одно – он действительно нащупал значимый ответ на некоторый весьма важный философский вопрос, и ответ этот по разным причинам мог показаться неудовлетворительным как спустя века, так и ряду современников. Иными словами, его система имела определенное философское содержание и в явном виде содержала решение некоторой проблемы, и автор этой системы является подлинным философом, а не коллекционером мнимых парадоксов.

Проблемное видение избавляет нас от подобных бессмысленных высказываний о философах и, что важно, не отбрасывает уже состоявшиеся концепции, заменив их на новые, нередко трактуемые как абсолютно новые, а дает полную картину взаимовключенности концепций в единое проблемное поле, где каждый из философов участвует в создании общей для всех мозаики.

Исходная телеологичность непроблематизированного изложения истории философии очень тонко чувствуется в разного сорта дидактических ситуациях, когда рано или поздно оказываешься перед вопросом: «А кто из этих философов прав? Давайте уже перейдем к тому, кто открыл истину». Именно так и подает историко-философский процесс Рассел (1994), ему вторит Рорти (1994), обсуждая историко-философские жанры. И возникает вопрос: Зачем нам вообще излагать и помнить эту череду ошибок, если уже создано «верное» учение Гегеля, Маркса, построенные на них обществознание и т. п. Нужда в истории философии как таковой отпадает. Не впадать в такое догматическое видение и призван проблемный подход.

Итак, если нас интересует реконструкция проблемного содержания философских концепций, понимание недостатков и достоинств аргументации философов, это требует, прежде всего, выявления и учета специфики тех проблем, которые их занимали. Сознательная нацеленность такой задачи составляет основу подхода, который мы квалифицируем как *проблемный* и принципиально отличающийся от телеологического. В данной статье мы хотим показать, что следует понимать под проблемным подходом, очертить его применимость к истории древнегреческой философии и специфику в отношении к данной дисциплине.

Особенности проблемного подхода

Задача проблемного подхода состоит в том, чтобы представить историю философии в ее полноте через проблемы, которые были поставлены философами, и возможные и действительные решения этих проблем. На основе чего выявляются две составляющие проблемного подхода: историческая и логическая.

Исторический компонент историко-философского исследования не обходится без таких стандартных текстологических методов, как реконструкция и интерпретация. Но, на наш взгляд, качественное понимание текстов невозможно без логического компонента, то есть скрупулезного анализа представленной в них аргументации с учётом ее достоинств и недостатков с целью определения места данной аргументации среди многих логически возможных ходов. Однако очевидно, что и логический компонент невозможен без исторического, ибо проблемы и аргументацию в пользу их решения мы берём из тех же текстов. Более широкий контекст логического компонента порождает возможность увидеть в текстах то, что до этого момента оставалось неявным, что в свою очередь ведёт к выявлению новых проблем и новой аргументации, но новая аргументация порождает стремление поместить её в более широкий контекст логически возможных аргументов. Иначе говоря, два основных компонента проблемного подхода пребывают в своего рода челночном движении, и без учета их взаимодействия рассмотрение той или иной философской концепции представляется неполным.

Многим неспециалистам содержание истории философии представляется однозначным и законченным. Напротив, профессиональный историк философии не может согласиться с тем, что концепции прошлого – это лишь законченный, поэтапный набор ошибок, которых следует избегать всем последующим философам.

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

Стандартное видение (хронологическое, телеологическое) историко-философского процесса предполагает многоэтапность философии, в том числе многоэтапность и древнегреческой философии. Довольно часто «этапизация» подводится под марксистскую формационную теорию. С одной стороны, разумеется, этапы необходимы. Они дают привязку к конкретной хронологии, истории и т. п., систематизируют видение историко-философского процесса, иными словами, выполняют дидактически-позитивную роль. На наш взгляд, этап – это принципи-

альная смена *мировоззренческих установок*. Набор философских проблем сохраняется, однако иным образом уточняется в формулировках или в решениях с привлечением новой аргументации, источником для которой служит новое мировоззрение (например, не языческое, а христианское). Как в период смены этапов, так и на протяжении того или иного этапа развития общества структура философии, сутью которой является метафизика, понимаемая как условия возможности мыслимого и существующего, и конструируемые на ее основании гносеология, онтология и аксиология коренным образом не меняются.

Иными словами, для *логического* компонента ПП исследование не-метафизически, а мировоззренчески, социально, культурно или-как либо еще «обусловленных» этапов в истории философии не обязательно. Знание социальных условий поможет нам понять, почему в тот или иной исторический период на политической сцене доминировали христиане или мусульмане, но никак не повлияет на оценку мощности аргументации в рамках философской концепции, будь то концепция, принадлежащая перу язычника, христианина или мусульманина, демократа или аристократа. А вот для исследования социальных явлений совершенно необходима логическая оценка состоятельности аргументов. Таким образом, логический компонент проблемного подхода первичен по отношению к любым социальным исследованиям.

Таким образом, в рамках проблемного подхода наличие этапов не принципиально. Принципиально наличие проблемы, которую можно восстановить. Философская проблема динамична, но и циклична, она не бывает единичной, а всегда задается в рамках определенного проблемного поля. В частности, исследуя трансформацию аргументации в рамках проблемы «явного-скрытого», которая по большей части понимается как проблема «критериев истины», совершенно безболезненно можно перейти от ранней греческой философии к античному скептицизму, а оттуда к средневековой арабской философии и, несмотря на то что при этом выпадает из поля зрения масса этапов, тем не менее оставаться в рамках единого проблемного поля без потери содержательности.

Гносеология как основание связности философских проблем

Если проблемы требуют формулировок (в частности, у досократиков сами формулировки могут не встречаться, но содержательно присутствовать в их философских концепциях), то эти проблемы должны быть сформулированы наиболее простым и общим способом, именно так, чтобы они могли быть применимы ко всем без исключения философским концепциям. При формулировании проблем невозможно обойтись без некоторых допущений, и если проблемы философские, то допущения должны носить наиболее универсальный характер, должны быть в наибольшей степени устойчивы против критики; иначе найдут-

ся более общие соображения, исходя из которых принятые допущения могут быть успешно опровергнуты. Мы будем именовать такого рода допущения *метафизическими* допущениями. Существенно понимать, что мы не считаем метафизические допущения тождественными онтологическим допущениям, и вообще разводим понятия «метафизика» и «онтология». Поскольку слово «метафизика» употребляется ныне во множестве несовместимых смыслов, мы чувствуем себя обязанными объяснить, в каком смысле мы будем употреблять это слово в настоящей работе.

Метафизика будет рассматриваться нами как совокупность всех тех объектов (как правило, понятий), наличие и использование которых является необходимым условием для *любого* суждения, рассуждения и познавательного акта либо акта существования, либо акта целеполагания. Тем самым они необходимы для любого сознательного действия. Эти понятия являются неопределимыми через другие понятия и не могут описываться через них, ибо в противном случае для их определения или описания мы уже должны владеть ими, что есть порочный круг. В метафизическом рассуждении предпринимаются попытки показать, что, несмотря на всё это, эти понятия имеют какой-то смысл. Аргументация за и против осмысленности таких понятий является тем, что приводит к созданию новых метафизических концепций.

В качестве метафизических объектов выступают такие понятия, как «подобное», «неподобное», «единое», «всё», «общее», «частное», «сущее», «начало», «явное», «неявное» и пр. Набор метафизических понятий – свой для каждой философской системы. Вероятно, в качестве метафизических объектов могут выступать и суждения, такие как «существует только то, что наделено некоторым единством», «мысль существует» и прочие суждения, которые необходимы для любого познавательного акта либо акта существования, либо акта целеполагания, то есть те, которые необходимы для гносеологии, онтологии и аксиологии. Набор объектов у каждого философа также свой собственный. Чем более проработана метафизическая система, тем более явной видится в ней взаимообусловленность названных объектов, то есть условий возможности для гносеологии, онтологии и аксиологии. Именно неопределимость и / или взаимообусловленность метафизических объектов делают философию отличной от частных наук. Подчеркнём, что метафизика тем самым будет рассматриваться здесь не только как ядро онтологии, но также и как ядро гносеологии и аксиологии.

Классические примеры вопросов, использующих метафизические понятия: как возможно познание (как таковое, сущего и / или начала); что существует (сущее или начало сущего).

На наш взгляд, можно сформулировать три базовые проблемы, наиболее полно задающие содержание всех древнегреческих философских концепций.

1. Как возможно познание («каковы критерии истины» в позднем, скептическом, варианте). Заметим, что хотя и в других терминах обсуждение критериев истины можно обнаружить уже у досократиков. У элейца Парменида (пока о диалоге «Парменид» речи нет) вопрос о критериях возникает, когда истинное суждение определяется как адекватное сущему. Но невозможно наладить соответствие между ощущением и мыслью. Поэтому отождествление Парменидом мыслимого и сущего есть попытка уйти от возможных вопросов о критериях адекватности соответствия мыслимого чувственно-воспринимаемому, которых, как показали скептики, нет и быть не может. Ксенофан полагает, что у нас нет критериев для отличения истинного суждения от ложного, поэтому даже изрёкший истину не будет знать, что это – истина (В 34). Также и милетцы были озабочены вопросом о «критериях истины», для Анаксимандра – критерий истины есть разум, для Анаксимена – чувственный опыт. Первым вопросом вводится гносеологическая проблематика;

2. Что существует и что означает «существовать», то есть, что для действующего и познающего существа означает существование вот этой вещи. Вторым вопросом вводится онтологическая проблематика.

3. В чём смысл деятельности какого-либо действующего и познающего существа, или иначе, какова цель, ради которой стоит осуществлять какую-либо деятельность, или что делает любую деятельность оправданной, каков смысл любой деятельности. В зависимости от принимаемой онтологии можно говорить и о цели субъекта как познающего и как просто существующего, и о цели любой деятельности какого-либо иного по отношению к этому субъекту сущего. Третьим вопросом вводится аксиологическая проблематика.

Тем самым мы полагаем принятие какой-либо концепции познания первичным по отношению к другим концепциям. Обосновать эту первичность гносеологии можно следующими тремя способами.

Первый способ. Можно доказать, что без гносеологии невозможно ни рассуждение, ни простая фиксация факта «у меня имеется мысль». Гносеология обосновывает допустимость использования мышления для каких-либо целей, тем самым обеспечивает возможность любого рассуждения, в том числе социального, онтологического, аксиологического. Также только гносеология может обосновать использование для каких-либо целей чувственного восприятия. Онтология же без гносеологии оставляет наши рассуждения незаконными, ибо не может быть философской концепцией некая декларация существования чего-либо без объяснения, почему и как мы к этому пришли. Необходимость гно-

сеологии видна даже в традиционно понимаемом как онтологическое рассуждении Парменида: никаких признаков сущего невозможно вывести без указания на свойства мысли как средства познания в таких суждениях, как «мысль существует» и «сущее мыслимо».

Второй способ. Мы можем сомневаться в наличии цели нашей деятельности и в том, что внешний мир существует. В валидности средств познания (чувственное восприятие, мышление) мы тоже можем сомневаться. Но мы не можем сомневаться в нашем знании, что у нас имеется (что бы это ни значило) мысль, то есть мысль рассматривается как средство познания, а значит, находимся в области гносеологии. Такое рассуждение, например, Оуэн приписывает Пармениду (Owen 1986, 15–16) и полагает, что не следует бояться неизбежной корреляции с позицией Декарта. Впрочем, если для кого-то несомненным являются чувственные данные, то это положение также требует вполне гносеологического обоснования.

Поскольку речь идёт о знании и предметом этого знания является мысль и / или чувство как средство познания, то гносеологию удобно рассматривать как базовую для онтологии и аксиологии. Далее в логическом следовании *может* появиться онтология: мысль направлена на то, что имеется, и оно может быть не тождественным мысли (как у Парменида), но чем-то отличным от неё. И также *может* появиться аксиология: мысль направлена на осмысленную цель, представляющую ценность, и она может быть отличной от мысли. Аксиология, равно как и онтология, вполне может быть представлена как опирающаяся на гносеологию в качестве необходимого условия. Невозможно сознательное стремление к какой-либо цели или даже к конечному «Благу», если непонятно, как его познавать, и в каком смысле оно существует.

Но «может» не значит «должно». Поэтому некоторые рассуждения, будучи философскими, могут иметь в своём составе такую онтологию и аксиологию, содержание которых не выходит за рамки гносеологии. Или, если выразиться менее парадоксально, не иметь их вовсе. Тогда как обратное, в силу вышеизложенных аргументов, весьма спорно.

Третий способ. Выбор исходного раздела философии, к которому относится та проблема, при попытке решить которую появляются другие проблемы, не из философских или логических соображений, а из прагматических. Гносеология обеспечивает возможность максимального связывания проблем в сохранившихся текстах ранних греческих философов. Отвечая, например, на вопрос о *правильном* государственном устройстве, мы понимаем, что гносеология с её критериями *правильности* требуется для того, чтобы этот вопрос поставить. Однако в вопросе о *правильном* государственном устройстве неявно содержится так много предпосылок, что следование им делает невозможным охват гносеологии, например, только из «пути истины» Парменида. Тогда как

ответом на гносеологический вопрос о возможности познания вполне может быть этот самый «путь истины». Итак, гносеологическое рассуждение содержит минимум допущений, меньше быть не может, поэтому для него другие рассуждения не требуется, но оно само является условием возможности всех других рассуждений. Вероятно, можно взять любую проблему и показать, что без подразумеваемой гносеологии она не может быть даже поставлена.

Логический компонент ПП содержит не социальные, психологические и прочие предпосылки деятельности того или иного философа, но что именно он сделал для ответа на некоторые проблемы, связал ли одни проблемы с другими и т. д. Каковы бы ни были перипетии жизни, они не затмевают того, что каждый человек может внести вклад в построение ветви, связывающей различные проблемы, которая опять может интерпретироваться, и т. д. Социологизация объясняет, почему некто придерживается некоторой концепции, но не объясняет, насколько сильны его аргументы. Мы воздерживаемся от оценки какой-либо концепции как более перспективной, чем другая, и отказываемся подводить все концепции под какую-либо схему, пытаясь показать, что история философии имеет какое-то определённое направление. В рамках логического компонента ПП мы озабочены исключительно анализом аргументов и проблем, столкновением аргументов и возникновением новых проблем.

Таким образом, при логическом рассмотрении философских проблем исходной является гносеологическая проблема, а исходными посылками – гносеологические. Аксиология у досократиков, как правило, весьма редка, но гносеология и онтология обычно присутствуют.

Трудности работы с доксографическими источниками и концептуальное ядро древнегреческой философии

Тем не менее, любое направление в философии характеризуется определенной спецификой. Первый период в истории философии – период ранней греческой философии – эпоха постановки первых (и вечных) философских проблем, также имеет свою специфику. Весь материал, которым мы обладаем – это фрагменты, более или менее развернутые, но доступные только в виде цитат из более поздних источников. Причем не следует забывать еще об одном затруднении – контексте комментаторов, которые цитируют искомого автора. Именно с учетом этой специфики (отсутствие полномасштабных оригинальных текстов и встроенность фрагментов этих текстов в комментаторский контекст) и для преодоления указанных трудностей особенно перспективным видится проблемный подход к истории древнегреческой философии в целом и ранней греческой философии в частности.

Очевидно, что в философии досократиков был очерчен круг тех проблем, которые затем волновали древнегреческих философов. Сложность осмысления всей совокупности этих проблем заключается именно в ущербности и недостаточности наших источников. Отсутствие оригинальных текстов вынуждает исследователей судить о философии первого периода по свидетельствам поздних комментаторов, и мы зачастую экстраполируем их выводы и соображения непосредственно на философию досократиков.

Следует помнить, что большинство комментаторов относятся к более поздней эпохе и им были известны как те решения изначальных философских проблем, которые принадлежали самим досократикам, так и те решения, которые предлагались их современниками. Решения проблем досократиками неизменно рассматривались через призму «современных» комментаторам решений, выдвигаемых в совершенно иных условиях, поэтому их свидетельства о досократиках далеко не всегда объективны. Например, Ипполит приводит мнение Гераклита для обоснования своего христианского мировоззрения; и такая задача, разумеется, влияет на интерпретацию мысли Гераклита (Ср. фр. 5 Mch: «О том же, что [Всеобщий отец] зрим и не сокрыт для людей, он говорит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю”, то есть явное неявному»). В отношении некоторых фрагментов можно проследить последовательную цепь цитат источника, восходящих к какому-либо исходному документу. При таком варианте цитирования, видимо, невозможно избежать некоторых искажений. Весьма красноречивый пример – фрагмент Анаксимандра о началах (*archai*) в цитировании Теофраста. Текст самого Теофраста не сохранился. Он частично передан Симпликием, который мог, в свою очередь, пользоваться либо выдержками из Теофраста, либо комментарием Александра Афродисийского на «Физику» Аристотеля; кроме того, неизвестно, был ли доступен последним двоим полный текст сочинения Теофраста.

Мы видим, что доксографы могут не только предлагать неаутентичные способы решения проблем досократиками, но и существенно изменять даже сами формулировки стоящих перед ними проблем: здесь мы в гораздо большей мере зависим от конкретного доксографа и часто не можем вычленить адекватную интерпретацию решений досократиками поставленных ими проблем на основании комментаторских текстов.

Имеется и другая сторона доксографического цитирования. Трудности, описанные выше, скорее в большей мере соответствуют раннехристианским авторам в силу того, что их задачей в первую очередь является критическое рассмотрение языческой философской традиции; тем не менее и они сохраняют проблемный контекст. Несколько

иначе дела обстоят с теми доксографами, которые принадлежат к одной культурной традиции с цитируемыми ими авторами и по сути решают ту же проблему в том же отношении. Например, таким автором представляется нам Секст Эмпирик, на чей контекст, как нам кажется, вполне можно полагаться при реконструкции содержательной части учений досократиков.

В силу вышесказанного для воссоздания проблемного поля необходимо анализировать множество доксографических источников и только таким образом выделять типичные способы постановки проблем и варианты их решений досократиками.

Далее, тексты, содержащие цитаты досократиков, помимо прочего, оказываются нагружены «решениями» нескольких традиций: как минимум это собственные решения цитаторов, принадлежащих уже к эллинистической традиции, затем – версия классической традиции (Аристотель), поскольку ее авторитет общепризнан, и, кроме того, если комментатор принадлежал к раннехристианской традиции, то не исключено и христианское влияние. Далее, даже если комментатору и было известно решение проблемы, предложенное, например, раннегреческим философом, но с собственных мировоззренческих позиций комментатора вариант решения комментируемого автора не представлялся убедительным, тогда он просто мог быть не зафиксирован.

Большинство наших доксографов владели несколькими вариантами решения поставленных досократиками проблем, и весьма трудно определить, какое из предложенных решений относится к собственной версии того или иного раннего греческого философа, если вообще таковая сохранилась. Проблемы, поставленные в первые века существования философии, очевидно, находили решения в эту же эпоху. Однако меняющиеся со временем условия – мировоззренческие, социальные, культурные и т. п. – требовали новых ответов на давно возникшие проблемы. При этом проблема либо получает однозначное решение и раз и навсегда будет отставлена, либо, не теряя своей значимости, будет актуализироваться снова и снова.

Из вышеназванных проблем первые следует отнести к «техническим», вторые расценивать как «ядерные» для всей европейской философии. В эпоху размывания границ философского дискурса, его критериев и утраты многими философами осознания осмысленности философии, мы утверждаем, что «ядерные» проблемы неизменно присутствуют в любом подлинном философском построении. Для того чтобы продемонстрировать наличие *логической* связи между проблемами, обсуждаемыми в различные эпохи, можно проанализировать проблемы, поставленные досократиками и проблемы, актуализированные Платином. Мы утверждаем, что проблемы, обсуждаемые Платином в III в н. э., *логически* можно представить как переосмысление проблем, рассматри-

ваемых досократиками, и возникших в результате попыток найти ответы на те трудности, которые порождены ответами самих досократиков и выявлены ими самими и последующими философами – Платоном, Аристотелем и др. Очевидно, что вопросы «Порождено ли сущее?» и «Каким образом порождается сущее?» – главные в платиновской онтологии. Плотин не отказывается от причинного объяснения наличия сущего, и, подобно досократикам, говорит о том, что все произошло из «начала» – Единого или Блага, концепция которого у него является гораздо более разработанной, чем у досократиков. Проблема порождения «началом» иного получает у Плотина следующую формулировку: разве может Единое произвести нечто множественное, само оставаясь абсолютно единым? Концепция «начала» Плотина вбирает в себя многие аспекты понимания «начала» досократиками. Плотин мыслит «начало» как «беспредельное», подобно Анаксимандру, и как «единое» и «безначальное», подобно Пармениду. Иначе, Плотин исследует старую проблему, но придает ей новую формулировку и, обосновывая собственную философскую систему, пытается найти новое решение. Таким образом, ход философского развития и непрерывность той или иной философской традиции задает в первую очередь разработка проблемного поля. Решение же проблем зависит от мировоззренческих и культурных особенностей той или иной эпохи.

Нам сложно судить, насколько близкими к истинному положению вещей могли быть приписываемые досократикам в конкретных интерпретациях (как прошлых, так и современных) решения поставленных проблем. Гораздо легче представить и понять, какова была суть самих проблем, так как этот блок информации легко вычитывается из фрагментов. Мы настаиваем здесь на слове «обоснование»: решение философской проблемы (если оно вообще возможно) не может быть таким без серьезного обоснования, поэтому последнее также должно быть зафиксировано; но, к сожалению, многие наши доксографы не утруждали себя добросовестным воспроизведением аутентичной логики автора.

Конечно, сам по себе перебор логически возможных вариантов решений (многие из которых были реализованы философами последующих эпох) также не способен дать удовлетворительных результатов, поскольку к некоторым проблемам решение так или иначе придется подбирать произвольно, – тексты не содержат зачастую никаких указаний на решение. С другой стороны, решения, предложенные в последующие этапы развития, могут быть полезны для реконструкции предшествовавшего периода, поскольку могут содержать в себе указания (хотя бы в критических формах) на соответствующие решения. Это позволит если не представить направление развития досократиче-

ской философии, то, во всяком случае, предложить правдоподобную трактовку собственного пути развития древнегреческой философии.

Суммируем вышесказанное: мы утверждаем, что концептуальным ядром всей греческой философии являются проблемы, поставленные досократиками. Раннегреческие философы наметили (можно сказать сильнее – утвердили) значительное число возможных философских проблем, тем самым заложив базис для всякой дальнейшей философской деятельности. Все эти проблемы можно разделить на три основных блока: онтологический, гносеологический, аксиологический. Все три блока были представлены у досократиков. Развитие философии тогда, есть процесс построения концептуальных схем для преодоления тех апорий, с которыми столкнулись досократики. Разумеется, это ведет к новым апориям и к увеличению числа проблем, но изначальное ядро сохраняется всегда и хотя бы подспудно присутствует в любых философских построениях, обеспечивая единство древнегреческой философии.

Показать единство древнегреческой философии можно через демонстрацию связанности между собой проблем, поднятых различными досократиками. Кроме того, процесс поиска связей между различными проблемами позволит прояснить их формулировку. Далее, мы полагаем, что единство философских построений досократиков и связанность поднятых ими проблем обеспечиваются тем, что их подход к решению этих проблем является рационалистическим по преимуществу. Такое заявление обязывает нас, во-первых, пояснить, что именно мы подразумеваем под «рационалистическим подходом», и, во-вторых, продемонстрировать соответствие рассуждений досократиков нашему пониманию «рационалистического подхода».

Рационалистичность концепций досократиков

В основании нашего подбора проблем лежит признание рациональности концепций древнегреческих философов, и тогда сам проблемный подход предстает как способ выявления специфики рациональности философствования на этапе древнегреческой философии. Мы полагаем, что во всех философских рассуждениях древнегреческих философов есть нечто общее, то, из чего их рассуждения исходят как из предпосылки, – это попытка сделать свои построения рациональными исходя из познаваемости мира. Иными словами, древнегреческие философы пытались найти основания для противостояния агностицизму. Последующие же философы постоянно возвращались к «старым» проблемам, открывая в них новые аспекты. Тогда переосмысление и актуализация проблем и возникновение новых решений может рассматриваться как следствие попыток сделать принимаемую философом концепцию еще более рациональной.

Следует уточнить, что именно мы подразумеваем под рационалистическим подходом к решению проблем. Прежде всего, мы не будем пытаться определить «рациональность вообще» – рациональность любых поступков, рациональность обоснования любой позиции и пр. Наша задача более конкретна – понять, что такое рациональность философского построения или философской концепции.

Назовем явным (*to emphanes*) то, что дано человеку непосредственно: данные «обычного» чувственного опыта («видимое», «слышимое», «воспринимаемое вообще», «узнаваемое»), а также то, что непосредственно (без процедуры вывода и пр.) воспринимается с помощью ума («умозрительное») – например, суждения, полагаемые самоочевидными и не требующими обоснования. Назовем неявным (*to aphanes*) то, что не дано человеку непосредственно; таковым может быть новое знание, получаемое на основании явного, но не очевидное само по себе, а также некоторый «необычный» (например, мистический) опыт.

Будем считать тогда, что рационалистическая философская концепция есть такая концепция, в которой, кроме явного, присутствует также и неявное, которое строится на основании явного с помощью рассуждений, иначе говоря, с помощью логических процедур (таких, как дедукция, индукция, аналогия), причем указанным способом в рационалистической философской концепции могут быть построены все неявные законы существования явного сущего (или сущность последнего). Напротив, иррационалистическая философская концепция признаёт, что обязательно существуют такие неявные законы существования явного сущего (или сущность последнего), которые не могут быть построены указанным способом.

Указание на возможность построения «всякого неявного» подразумевает так называемый «запрет на невыразимость» в рационалистической философской концепции – «невыразимость опыта» и «невыразимость сущего с его законами». Иначе говоря, во-первых, признается наличие у человека способности ставить в соответствие друг другу данные любого опыта и суждения, то есть отрицается наличие (или, по крайней мере, значимость для познания) непередаваемого (например, экстатического) опыта. Хотя мы и назвали выше подобный опыт «неявным», для философской концепции он либо не имеет места, либо не важен. Во-вторых, отрицается наличие в принципе невыразимого (непознаваемого) неявного и утверждается, что человек может познать неявные законы существования явного сущего. Статус «непознаваемого» в рационалистической философской концепции может сохраняться лишь за единичными сущими, или за событиями, точное описание которых может оказаться невозможным; но они познаваемы в том отношении, в котором они подчинены универсальным законам.

В формулировке любой философской проблемы отражается осмысление затруднения, вызвавшего к жизни эту проблему; поэтому очевидно, что сформулировать проблему невозможно без использования логических процедур, следовательно, постановка любой философской проблемы всегда является рациональным актом. Но решение проблемы может осуществляться через построение как рационалистической, так и иррационалистической философской концепции. Склонность досократиков к построению рационалистических философских концепций (или рационализм их подхода к решению проблем) заключается в том, что большая часть их философских концепций допускает рационалистическую интерпретацию, хотя бы и весьма гипотетическую.

Теперь рассмотрим, что означает «построить или обосновать неявное на основании явного». Во-первых, это означает показать, что без наличия специфического неявного рассуждать о явном в принципе невозможно, а значит, невозможно и его познавать. В этом случае неявное оказывается условием познаваемости или мыслимости явного. Это – гносеологическая проблематика: неявное здесь является «началом познания». Например, неявным здесь может выступать «единое» (как «одно и то же» либо «одинаковое») во «многом», без которого сравнение явных сущих между собой (а значит, и познание их) невозможно. Видно, что изначальными проблемами в учениях древнегреческих философов являются именно гносеологические проблемы: при построении методов обоснования неявного и обосновании его, суждения о нем превращаются в знание. Другие проблемы (мы рассмотрим еще онтологические и аксиологические), как мы попытаемся показать, могут рассматриваться как возникающие в результате попыток построить обоснование возможности познания неявного.

Во-вторых, для обоснования возможности познания неявного следует показать, что без существования специфического неявного явное не может существовать. Действительно, объявление чего-либо неявным условием возможности познавательной деятельности порождает следующую проблему: либо такое мыслимое неявное существует, и тогда нам следует понять, отличается ли его существование от существования чувственно воспринимаемого явного и какое из этих «существований» является более «подлинным» (а любой ответ на данный вопрос порождает новые проблемы, о чем – ниже), либо мыслимое неявное не существует, и тогда не может ли наше познание его быть объявлено невозможным, так как познание не-сущего невозможно? Это – онтологическая проблематика: неявное здесь является «началом существования». Например, неявным началом здесь может выступать некоторое «единое» (как «одно», как «гомогенное» и пр.) начало, из которого происходит все явное сущее. Также примером такого неявного в креационистских концепциях (не представленных у досократиков) яв-

ляется бог, явным в них является творимый богом мир, который, в отличие от бога, непосредственно воспринимается нашими чувствами. В какой степени познаваемым признается неявное «начало существования» явного в какой-либо философской концепции, настолько же рациональной следует признать эту концепцию.

Но и в таком случае «обоснование существования явного» будет неполным: мы объясняем, почему (то есть «через что» – *dia ti*) нечто существует, но не объясняем зачем (то есть «ради чего» – *heneka ti*) оно существует. Поэтому, в-третьих, следует показать, что без наличия специфического неявного существование явного не может быть оправданным (не может представлять какой-либо ценности, не может быть лучше не-существования неявного) и не может иметь цели. Это – аксиологическая проблематика: неявное здесь является «началом ценности сущего». Например, неявным здесь может выступать некоторое начало (бог), сотворившее явное сущее (мир) исходя из благих соображений. Также примером такого неявного может служить начало, распоряджающееся рождением и гибелью сущих ради исполнения справедливости (Анаксимандр). Но избрать своей целью благо мира, а также осознать нечто в качестве ценности (блага) для себя может лишь свободное существо; таким образом, для «обоснования существования явного» мы должны представить концепцию свободы, что чревато многочисленными трудностями.

Далее, все, что делается свободным сознательным субъектом, делается им с некоторой целью, и эта цель представляет для субъекта определенную ценность, или является благом. Благо тогда есть «начало действия». Кроме того, никто не делает что-либо ради зла или ущерба самих по себе, и в этом смысле благо также является началом действия. Благо тогда обосновывает действие: без существования неявного блага (или цели) – преследуемого субъектом действия – явное действие является бессмысленным. Таким образом, обосновать действие означает указать, почему это действие следует предпринять, почему оно является ценным, или «во благо». Поэтому рассуждение, показывающее, в чем именно заключается благость нашего действия познания, соответствует нашему пониманию рационального построения.

Подведем итог нашему пониманию рационалистического философского построения. Достаточно разработанное и полное рационалистическое философское учение должно базироваться на решениях основных гносеологических проблем. Познание исходит из некоторых начал: начала мыслимости познаваемого (а для этого в познаваемых нами явлениях должно иметься нечто схожее), начала существования (порождающее и / или сохраняющее сущее существующим начало) и начала как цели познания (ценность, или «благость», познания).

На определённом этапе своего развёртывания теория познания может столкнуться с необходимостью построения теорий, относящихся к сфере онтологии и аксиологии. Если же наше рассуждение изначально представляет собой некоторую теорию по поводу существующих вещей (как традиционно понимают онтологию), то такая теория *логически вторична* по отношению к теории познания, ибо последняя обосновывает возможность строить какие-либо теории и в этом смысле обосновывает возможность самой себя, а первая *нуждается* во второй для своей обоснованности.

Нам, пожалуй, могут возразить: для того чтобы нечто могло быть познаваемым, это нечто должно существовать, а значит, онтология *логически первична* по отношению к гносеологии. Однако «существовать» для познаваемого объекта с необходимостью означает только «пребывать в сознании познающего субъекта», а о пребывании «вне сознания» речь может идти только при принятии дополнительных предпосылок, не необходимых для определения гносеологии и онтологии. Поэтому содержание понятий «сущее» и «существование» *в принципе* может быть получено из анализа принципов мышления (относящегося к гносеологии), что и было продемонстрировано Парменидом; таким образом, оказывается, что у Парменида эти понятия не имеют содержания, отличного от гносеологического. Парменид, по Оуэну, отождествляет «то, что может существовать», с «тем, что может быть мыслимым», и пытается вывести из этого тождество «того, что существует», с «тем, что мыслится» (Owen 1986, 15). Если это так, то в указанной концепции нет онтологии, отличной от гносеологии, а значит, говорить о первичности онтологии нельзя. Учитывая, что проблематика мышления традиционно относится к гносеологии, можно сказать, что именно гносеология является исходной и центральной для Парменида. Следовательно, онтология не является необходимо первичной по отношению к гносеологии во всех построениях, в которых онтология и гносеология присутствуют.

Ещё можно заметить, что одно лишь признание того, что познаваемый объект существует, не означает наличия онтологии (а значит, и её первичности). Простая фиксация существования объекта не объясняет, что значит существовать, и поэтому онтологией не является. Онтология – теория, посвящённая выяснению или обоснованию содержания понятий «сущее» и «существование». Относительно любого суждения вида «нечто существует» можно задать вопросы: что значит «существовать», как мы убедились, что нечто существует? Поэтому, даже если мы признаем, что онтология занимается не «сущим», а обосновывает связи между различными сущими, заключая от «явного» сущего к «неявному» сущему (что, на наш взгляд, не является удачным определением, ведь тогда существует онтология математики, онтоло-

гия почвоведения и пр., и онтология перестаёт быть исключительным разделом философии, что создаёт трудности при размежевании предметных областей философии и др. наук, препятствует выделению специфики философии), то мы всё равно должны обосновывать, на каком основании мы признаём, что нечто существует. Мы можем апеллировать к разуму, рассудку, к чувствам, и в любом случае за этой апелляцией будет стоять некоторая теория познания.

Более того, какими бы ни были описания того, что существует, и умозаключения из них, все эти суждения осмысленны тогда и только тогда, когда мы *корректно мыслим* эти суждения, а значит, имеем некую обоснованную теорию корректного мышления, которая может относиться только к гносеологии. Но для теории корректного мышления не необходимо введение понятия «существовать», отличного от понятия «мыслить». Конечно, в мире, в котором нет ничего, кроме мышления, могут иметься мысли, то есть мысли могут существовать и не существовать. Но в выражениях «эта мысль существует» и «эта мысль не существует» нет никакого добавочного содержания по отношению к суждениям «эта мысль мыслится» и «эта мысль не мыслится», поэтому для этого мира следует признать истинность одного из двух положений: либо в нём нет онтологии, либо в нём онтология тождественна гносеологии.

Общие принципы соотношения гносеологии и онтологии у досократиков

Исходные тезисы проблемного подхода утверждают, что постановка любой философской проблемы всегда является рациональным актом, философские концепции древнегреческих философов понимаются нами как рационалистические по преимуществу, и рациональность является специфической чертой построения досократиками своих философских концепций. Более того, философские концепции досократиков базируются на условии познаваемости мира и в целом направлены против агностицизма.

Первое положение, на котором мы остановимся, может показаться тривиальным и очевидным, но на деле оно зачастую либо упускается из виду интерпретаторами, либо не кажется им важным. Следует различать проблемы, сформулированные исследователем или интерпретатором античной философии и проблемы, поставленные и решаемые тем или иным греческим философом. Иными словами, говоря о проблемах «единое-многое» или «покой-движение», мы должны ясно понимать, что они сформулированы интерпретатором в качестве структурной базы исследования греческой философии. Таким способом легко задать некое центральное ядро, вокруг которого располагались бы античные учения (и это своего рода альтернатива хронологическому ви-

дению греческой философии)¹. Однако, если мы попытаемся воссоздать формулировки проблем, как они присутствовали в концепциях античных философов, у нас начнут возникать трудности. Дело в том, что, как правило, – и здесь сказывается особенность текстовой базы – отыскать или реконструировать то положение, которое принимал тот или иной философ античности в качестве исходной проблемы, мы зачастую не в состоянии. И чаще всего не потому, что проблема не сохранилась, а потому, что ее отшлифованной, конкретной формулировки на данном этапе развития философии попросту не существовало. Сразу отметим, что этот факт является характерной особенностью досократической философии. С другой стороны, нам известны ответы древних авторов, и на основании этих ответов можно попытаться реконструировать саму исходную задачу. На этом этапе весьма важно помнить вышеупомянутую разницу и не смешивать проблемы, которые могут быть сформулированы интерпретаторами, и те, которые мог бы сформулировать философ античности.

Второе положение вытекает из первого. Приоритет отдается не постановке (формулировке проблемы), а ее решениям, причем с учетом решений, предложенных современниками (в том числе и поздними современниками) философа, на основании которых условно можно сделать заключение о том, какова была проблема. Только так можно ясно очертить проблемное поле, и это не размывает границы проблем, но, напротив, позволяет уточнить их содержание.

Третье положение. Из отношения формулировок проблем и их решений складываются и две структурные составляющие проблемного подхода, которые задают принципиально различное отношение как к тем или иным концепциям с позиций их интерпретации, так и к результатам, к которым они приводят. Это *историческая и логическая составляющие проблемного подхода*. Если историческая отдает приоритет скорее указанию на проблему, не стремясь облечь ее в форму четкой и аутентичной формулировки, работая преимущественно с комплексом исторических решений этой проблемы, то логическая составляющая, напротив, отдает приоритет отысканию либо заданию формулировок, обеспечивая исходный фундамент, набор проблем философии. По своей сути логическую составляющую проблемного подхода мы можем сопоставить с содержанием метафизики как дисциплины в определенном нами выше смысле. Для реконструкции содержания доктрин досократиков более подходит историческая составляющая подхода.

И, наконец, проблемы, которые стояли перед греческими философами, мы можем разделить на три блока, а именно: онтологические,

¹ Именно таково видение проблем в статье Горана (2003).

гносеологические и аксиологические. Иными словами, содержание тех или иных античных философских концепций исчерпывается этими тремя блоками проблем, причем свести к единственному из них или ограничить им философскую концепцию невозможно. Если мы ограничимся только онтологией или только аксиологией, то – и это справедливо в отношении философских концепций античности – это будет означать, что интерпретация той или иной концепции будет неполна. Исходя из признания этих проблем в совокупности в концепциях досократиков и их взаимосвязи, реконструируя эти концепции, мы в итоге получаем более объемную и мозаичную картину содержания того или иного учения, чем если бы подразумевали в нем только онтологическое или гносеологическое содержание. Итак, гносеологическая, онтологическая и аксиологическая проблематики взаимосвязаны, и попытки однозначной интерпретации того или иного учения как сугубо онтологического (космологического) – что часто делается в отношении досократиков – оказываются неполными и отрывочными. Более того, когда употребляют понятие «онтология» в отношении досократиков, зачастую используют разные смыслы этого слова.

Чаще всего под онтологией понимают любые утверждения о существовании чего-либо или любые определения сущего, независимо от того, насколько эти утверждения аргументированы или обоснованы, стоит за ними какая-либо «теория сущего» или нет. *Утверждение о существовании, не подкрепленное аргументацией или теорией, назовем экзистенциальным требованием.* Иными словами, «нулевой», дорефлексивный уровень о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей не говорит ничего конкретного за исключением только того, что «имеется нечто». Нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Онтологический статус обсуждаемого предмета в данном случае не важен. По всей видимости, это стандартный ход для любого возможного рассуждения, и потому делать его основанием для построения какой-либо философской концепции именно в таком виде невозможно. Иными словами, экзистенциальное требование носит пропедевтический, вводный характер для построения концепции. В частности, даже скептикам, прежде чем выразить сомнение относительно чего-либо, приходится исходить из признания существования того, относительно чего будет высказано это сомнение. Разумеется, существование в данном случае не подразумевает какого-либо онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии).

Поскольку в доктринах, например, ионийских философов значительно легче обнаружить теорию познания – будь то опора на восприятие,

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

Таким образом, проблемный подход к досократической философии означает признание любой философской проблемы рациональной, подразумевает четкое разграничение тех проблем, которые поставлены досократиками или их исследователями, при этом приоритет должен отдаваться решениям проблем в их исторической перспективе, что означает ориентацию на историческую составляющую проблемного подхода. На данном этапе исследования мы остановились на реконструкции гносеологического и онтологического блоков проблем и их взаимосвязи (пока не касаясь аксиологического проблемного поля) и исходили из того, что утверждения о существовании (вплоть до формирования элейской школы) у досократиков являются пропедевтическим экзистенциальным требованием для конструирования любой философской доктрины и не означают базовой онтологии. В основании же концепций досократиков лежат исходные теоретико-познавательные установки. Такова была методология, которая позволила провести следующую реконструкцию гносеологического и онтологического проблемного поля ионийской философии.

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

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

(2) *Онтология.* Сущие теперь могут быть не только описаны, но и типизированы и изучены в их отношениях либо иерархизированы. Далее следует установление «благодаря чему все это существует». Мы вольны рассматривать этот шаг и как частный случай онтологии, поскольку на вопрос «благодаря чему» может отвечать «начало» (ср. платоновское Благо), и как собственно аксиологию.

Поэтому онтология в досократических конструкциях включает в себя схему иерархизации сущего по следующим шагам. Мир чувственно воспринимаемого изучает физика, умопостигаемого – метафизика с ее онтологическим (или рассудочным, дискурсивным) содержанием (умопостигаемые объекты, универсалии), «надлунный мир» – космология, происхождение мира – космогония, сюда же включается аксиология, согласно вышеуказанной схеме. Иными словами, гносеологические и онтологические проблемы на данном этапе отвечают всем нуждам философствования. Так называемые социальные проблемы (ведь нередко, наравне с онтологизацией досократической философии, ее выводят из социальной практики) также включены в онтологическую структуру. На этом этапе развития философии ее представителей меньше всего интересует человек как объект философского знания, как рефлексивный субъект и т. д. Человек включен в множество всех остальных вещей в мире, как *сущее* он един, то есть не может быть разделен на функциональные самостоятельные части, и отношения *между такими едиными сущими* описываются через *нормативизацию* (законы как условия регулируемых отношений). Иными словами, человек – пока не социальный рефлексивный субъект, а принадлежность наравне с другими сущими мира и, как и прочий мир, подчиняется и описывается стандартными взаимосвязями: холодное – влажное, теплое – сухое, возникновение – уничтожение и т. п.

Проблемный контекст досократической философии с позиций гносеоцентричности досократовской философии

Ниже мы намерены проиллюстрировать первичность гносеологии в обозначенном выше смысле на примере философских построений досократиков. Попытаемся обрисовать некоторые *логические* переходы от предполагаемой исходной проблемы «как возможно познание?» к некоторым другим важнейшим проблемам (принципиальным, общезначимым, а не «техническим») греческой философии. Исходить именно из этой проблемы – таков наш способ демонстрации единства через связь проблематики греческой философии. Можно, разумеется, исходить и из других проблем, однако исходность гносеологии диктуется её необходимостью для любого рассуждения и для постановки вопроса о том, какие онтологические, аксиологические и прочие допущения лежат в основе какого-либо вопроса. Таково принципиальное положение проблемного подхода. В рамках логического компонента ПП мы рассматриваем лишь *логические, а не исторические* связи между различными проблемами и аргументами, то есть для нас не является препятствием ни отсутствие каких-либо проблем и аргументов в сохранившихся текстах, ни то, что некоторый аргумент может быть обнаружен у философа, жившего ранее того философа, у которого может быть обнаружена та проблема, в каче-

стве аргумента в пользу одного из решения которой наш аргумент может быть представлен.

Ещё Ксенофан, полагая, что ни чувственные восприятия, ни мысль не дают нам истинного знания (В 34), подводит нас к проблеме: как же, в таком случае, всё-таки возможно истинное познание? Эту его позицию мы можем установить в качестве отправной точки эпистемологической проблематизации: проблема поставлена в явном виде и требует немедленного решения. Ксенофан задает рамки или границы познаваемости, утверждая, что ни на ощущения, ни на разум полагаться невозможно. Какое бы решение той или иной проблемы не было предложено, оно будет только ситуативным и лишено истины, то есть ни в коем случае не абсолютным. Тем самым Ксенофан не только четко формулирует проблему, но и рационально абсолютизирует проблемность, поскольку сформулированная им проблема не имеет рационального решения не в силу свойств универсума, а в силу недостатка познавательных средств.

Однако «начало» гносеологии можно проследить и у более ранних авторов, например у Анаксимандра ². И для понимания этого мы можем рассмотреть, какие логически возможные варианты позволили Анаксимандру сделать его выбор. Первым в ряду ионийских философов Фалес задает проблему (которую современные интерпретаторы именуют проблемой «единого-многого»), положив в основание теоретико-познавательных взглядов тезис о том, что множественность неприемлема в качестве основания для познания вещей и одновременно тем самым задает направление для развития онтологической проблематики в аспекте разграничения существующего и его начала. Познание сущего возможно только опосредованно, через познание способа существования его, сущего, начала. Начало, которое предлагает Фалес, – это вода. Конечно, Фалес предлагает её не произвольно, а исходя из наблюдений, замечая, что всё живое содержит воду, и даже то, что сейчас не содержит воду, несёт на себе следы её присутствия в прошлом, например об этом свидетельствуют морские ракушки, присутствующие в породах, находящихся на суше. Таким образом, Фалес считает допустимым использовать наблюдение для решения вопроса о начале, а значит, необходимым условием для его учения является весьма определённый ответ на вопрос «Как возможно познание?» – оно возможно через наблюдение, эмпирически. Конечно, мы должны избегать односторонней эмпирицистской интерпретации его учения, и не забывать о том, что для Фалеса «всё полно богов», но как бы то ни было, онтология Фалеса не произвольна, а основывается на гносеологических соображениях.

² См. Kahn 1960, 121–165; Вольф 2005, 33–36.

Теперь попытаемся понять, какие логически возможные варианты, кроме воды, могут быть предложены на не менее веских основаниях, что у Фалеса. Легко видеть, что никакое наблюдение не показывает, что, например, земля сейчас состоит из воды, а ракушки свидетельствуют о присутствии воды с ними, а не о возникновении всего из воды. Очевидно, что концепция Фалеса уязвима для критики. Мы могли бы сурово осудить Фалеса за нарушение методологии эмпирического исследования, но тогда за то же самое пришлось бы осуждать множество других философов, которые открыто отказываются от такой методологии, что в конечном счете привело бы просто к абсурдному осуждению философов за то, что они не учёные. Значит, в данном случае для отклонения философской позиции, которая кажется шаткой, необходимо искать другое основание. Например, не менее весомыми вариантами начал могли бы быть оставшиеся три стихии. Как известно, две из них действительно предлагались последующими философами (под вопросом остается четвертая – земля, которую, в соответствии с некоторыми интерпретациями, опирающимися на фрагмент В 28: «Этот верхний конец земли мы зрим под ногами, Воздуху он сопределен, а низ в бесконечность уходит», якобы полагал в качестве начала Ксенофан). Но остается то же самое возражение: никакое наблюдение не показывает, что всё актуально состоит из избранной стихии, и никакое наблюдение не показывает, что всё когда-то возникло именно из неё. Далее, у нас нет оснований ограничивать список претендентов на роль начала традиционными четырьмя стихиями; так что список имеет тенденцию к неограниченному увеличению³.

Получается, что если бы Анаксимандр использовал знаменитый принцип «*ou mallon*», явно формулируемый и используемый Демокритом⁴, то на этом основании он вполне мог бы отбросить любого чувст-

³ Сразу отметим, что, несмотря на резкие и основательные рационалистско-эмпирицистские дебаты, Милетская школа философии в целом остается в рамках эмпирического познания с опорой на чувственное восприятие, притом рациональное конструирование нацелено не на описание умопостигаемых объектов, а на схематизацию универсума и сведение его познания к уровню эмпирической ясности (например, расстояния между двумя удаленными светилами, как и расстояния между двумя земными объектами, вполне могут быть измерены и схематизированы).

⁴ Имеются основания полагать, что, говоря о равновесии Земли, сам Анаксимандр имел в виду нечто подобное (А 17; А 26). Сам же принцип может быть сформулирован следующим образом: «Если нет лучшего основания для провозглашения наличия сущего (или свойства некоторого сущего) А, чем для В, то либо ни А, ни В не должны полагаться существующими, либо и А, и В должны полагаться существующими в равной мере (если их существование не является взаимоисключающим)». Формулировку см. во фр. 1–7 Демокрита (Лурье 1970); обсуждение см. в Schofield 2002; Горан 1984, 74–79.

венно воспринимаемого претендента на роль начала. Заметим, что названный принцип явным образом основывает онтологию на гносеологии, так как критерии для поиска аргументов зависят от ответа на исходный гносеологический вопрос «как возможно познание?».

Многообразие чувственно воспринимаемых и кажущихся простыми вещей неограничено, и основания в пользу принятия одной из них в качестве начала не лучше и не хуже, чем в пользу других. Кроме того, все рассмотренные варианты одинаково плохи потому, что по поводу каждого из них можно задать один и тот же вопрос: «Почему именно это начало существовало вечно и будет существовать всегда, как подобает генетическому и субстанциальному началу? Нет ли у него своего начала и т. д. до бесконечности?».

И Анаксимандр делает решительный шаг: он предлагает такого претендента, аргументы в пользу которого гораздо лучше, чем в пользу всего вышеперечисленного, ибо он, если существует, то существует по необходимости, то есть не может ни родиться, ни уничтожаться. Действительно, апейрон в силу своей беспредельности не имеет не только пространственных, но также и временных границ своего существования. Более того, если мы не можем задать границ и свойств объекта, то мы имеем дело с принципиально неопределенным (неопределимым) объектом, который тем самым принципиально отличен от всех вещей чувственно данного ряда, для которых возможно задание не только дескрипций, но и конкретных определений. В качестве того, что обладает таким свойством, он единственен в своём роде, и поэтому невозможно предложить ещё несколько претендентов, столь же хорошо объясняющих вечность начала исходя исключительно из своего понятия, как апейрон. Следовательно, единственной конкретной характеристикой такого объекта является его самоопределение как невозможность быть определённым чем-нибудь иным. Иначе, на почти платоновском языке, это можно выразить следующим образом: апейрону присуща беспредельность и неопределённость во *всех* отношениях. Если бы у него было «начало», то он был бы уже не абсолютно неопределённым, ибо был бы *обусловленным*. Именно поэтому лучшего претендента на роль «начала» найти трудно.

Заметим, что Анаксимандр явно основывает свою онтологию на гносеологическом соображении точно так же, как он мог основывать на гносеологических соображениях своё несогласие с Фалесом: начало полагается чем-то беспредельным не произвольно, а из-за того, что только в этом случае невозможно спросить о его начале. Другими словами, начало является беспредельным именно потому, что мы не можем мыслить (познавать) начало в качестве чего-то иного. Это значит, что Анаксимандр занимает позицию гносеологического рационализма. Для него важно только то, каким начало может мыслиться, и, поскольку

ку начало мыслится именно в качестве начала, то есть того, что не имеет начала и в силу этого не может быть чем-то определённым, апейрон в принципе не может восприниматься чувствами, поскольку чувства всегда воспринимают что-то определённое, а значит, воспринимают только то, вопрос о начале чего может быть поставлен. И если мы не хотим уходить в бесконечность при поиске «начала начала» и т. д., то мы должны признать началом что-то не воспринимаемое чувствами и беспредельное в силу своего понятия, а таков апейрон.

Если рассматривать онтологию милетцев не как произвольную, а основывающуюся на гносеологии, то понятна и позиция Анаксимена, который в этом случае предлагает свой вариант начала (воздух) не потому, что не замечает прекрасную аргументацию Анаксимандра, а потому, что сознательно противопоставляет рационализму последнего свой сенсуализм (см. Rooschnik 2004, 24–25). Начало Анаксимандра неприемлемо в качестве начала именно в силу принципиальной неопределенности и недоступности органам чувств, следовательно необходимо из всех возможных претендентов на эту роль выбирать то, что не столь неопределенно, как начало Анаксимандра, но и не столь определено, как начало Фалеса. Единственный тогда возможный вариант – воздух, который с одной стороны непосредственно органам чувств не дан (не видим, без вкуса, без запаха, беззвучен), но с другой стороны является объектом чувственно данного, эмпирически постигаемого мира. Анаксимен, вероятно, в принципе отказывается признавать в качестве существующего то, что не имеет чувственно воспринимаемого референта, значит его онтология также основывается на гносеологической посылке.

Однако как из лишённого каких-либо различий единственного начала Анаксимандра возникает нечто различное и множественное? Ведь, мысля процесс происхождения многого, мы либо вносим множественность в немножественное и неопределённое (как *to apeiron*) начало, либо нам требуется ещё одно начало, которое может сообщить множественность исходному единству. Последняя позиция весьма ясно представлена у Филолая (А 9), признающего два начала – предел (активное начало) и беспредельное (пассивное начало), а также у Спевсиппа, признающего два начала – Единое (активное начало) и начало Множественности (*plēthos*) (пассивное начало), являющуюся условием возможности всякого различия, т. е. совпадает по смыслу с платиновской инаковостью – см., например, V.1.6.53; VI.4.4.24; VI.4.11.9; VI.7.39.5–10.

Эта позиция была бы хороша, если бы не следующее соображение. В ней декларируется, что два начала отличаются друг от друга. Следовательно, возникает вопрос о причинах их отличия, а также открывается возможность для их порождения одним, более исходным началом. Поэтому варианты Филолая и Спевсиппа не обладают преимуществом

варианта Анаксимандра. Гносеологические предпосылки для онтологии Филолая и Спевсиппа очевидны: сущее рассматривается как оно познаётся через чувственное восприятие – как что-то множественное, различное и способное к становлению, неявные начала вводятся для обоснования существования сущего в качестве чего-то оформленного. Однако онтологическое положение «всё явное сущее оформлено или определено» на самом деле может рассматриваться как следствие двух гносеологических положений, очень распространённых среди ранних греческих философов: «всё сущее познаваемо» и «всё познаваемое определено». Заметим, что в учениях Филолая и Спевсиппа одно из начал, как неопределённое, не может существовать в силу указанных двух гносеологических посылок, что представляет собой значительное затруднение.

Ко времени создания Гераклитом собственной философской доктрины эпистемологическое проблемное поле определенным образом сформировалось, и ему было задано конкретное направление развития.

Мы позволим себе более подробно остановиться на той позиции, которую, на наш взгляд, занимал Гераклит, поскольку именно эта фигура в истории философии считается наименее прозрачной: с одной стороны, Гераклит великий философ, а, с другой стороны, почитается неизменно как мистик и пророк. Проблемный подход дает однозначный ответ на этот вопрос как в рамках исторического, так и в рамках логического содержания учения этого философа: его учение сугубо рационально и лишено всякого мистического содержания.

Учение Гераклита так же, как и вышерассмотренные учения, гносеоцентрично. Гераклит начинает там, где остановился Ксенофан, предлагая возможное решение проблематики познания посредством формирования четкого метода познания, представляющего собой конкретную познавательную пятиступенчатую схему. Эпистемологическим основанием для построения Гераклитом своей теоретико-познавательной системы послужили понятия *явное* и *скрытое* (*to phaneron* – *to aphanes*), они же явились исходными для последующего деления бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни. Процедура выявления умопостигаемого, а вместе с этим и критерии истины задаются через иерархическую систему от восприятия к умопостижению и познанию вообще. Эта система содержит пять ступеней: чувственные восприятия как таковые; формирование знания на основании чувственных восприятий; рефлексия или осмысление предыдущего этапа; инструмент самопознания, который представляет собой обратную связь посредством логоса, поскольку логос как источник подлинного знания открывается и звучит только внутри человека. Если полученные от органов чувств и рационально осмысленные данные совпадают с тем знанием, которое получено от логоса, то тем самым

можно убедиться, что знание является подлинным, и пройдя все эти четыре этапа, овладев всеми способами познания в совокупности, человек приобретает, во-первых, способность слышать логос, а во-вторых, приблизиться к мудрости и тем самым понимать услышанный логос. Если это не так, то следует вернуться к первому этапу познания. Процесс познания у Гераклита связан с необходимостью доказательства или подтверждения, и сам процесс познания понимается как переход от неочевидного к доказанному или от скрытого к явному.

Но *явное-скрытое* – это только одна из трех возможных пар противоположностей, которые составляют каркас теоретико-познавательной схемы Гераклита. Противоположности традиционно и правильно понимаются как сущностные характеристики его онтологии. Тем не менее некоторые из них в одном из своих аспектов – а именно как гносеологические метакатегории задают условия для познания мира, – «явное – скрытое» (*to phaneron – to aphanes*), «единое (одно) – многое» (*to hen – ta panta (to pollon)*) и «общее – особенное» (*to koinon* (атт. *to koinon*) – *to idion*). На уровне этих категорий видна взаимосвязь гносеологического и онтологического блоков проблем, поскольку каждая из этих категорий имеет как гносеологическое, так и онтологическое содержание (будучи метафизическими), с одной стороны, оказываясь условием познания, а с другой – условием описательной системы мира. Они несводимы друг к другу, но в онтологическом плане позволяют описывать разные аспекты вещей, и в первую очередь взаимоотношение вещей с началом, как и разные стороны представлений о самом начале. Перечисленные категории-антитезы не взаимозаменяемы, но взаимосоотносимы: через одну из их легко уточнить содержание другой: именно так общее (как, например, разум) будет критерием для явного, а частное – для неявного, и именно посредством перевода неявного в явное через достижение общего возможно постижение истины, особенное соответствует ложному, общее истинно. В онтологическом плане одна из составляющих антитез – *одно, общее, скрытое* – характеризует начало, другая – *все, частное, явное* – сущие вещи, и то и другое неразрывно связано друг с другом.

Что касается онтологического проблемного поля, то основной вопрос, которым задавались философы на этом этапе, не о том, что такое сущее, а как отличить существующие вещи от начала вещей и каковы свойства, характеристики начала сущего. Милетцы, вопреки некоторым взглядам, нигде не говорят о вещах как таковых, не определяют их статус как сущего, но исходя из их доктрин становится ясно, что понять, каковы вещи, можно, только если исходить из характеристик порождающей их субстанции. Само начало понимается как принципиально отличное от сущего и уже у Фалеса, а вслед за ним и Анаксимандра, имеет три основных характеристики: управляющее на-

чало, материальное начало и инструментальное начало. Гераклит, помимо характеристик начала, более четко задает структуру сущего, и задает ее через противоположности как способ описания космологии универсума. Но его схема весьма сложна, в ней нет однозначности ни в понимании начала, ни в понимании сущего, и тем самым проблема, с одной стороны, находит решение, а с другой – актуализируется и передается элеатам. Таким образом, хорошо видно, что и в области гносеологии, и в области онтологии Гераклит не отвергает предшествующие наработки, не предлагает ничего принципиально нового, его действия направлены на разрешение внутренних противоречий милетских взглядов на начало посредством использования концепции противоположностей. Иными словами, он решает проблемы, поставленные милетской школой, а его собственное решение этих проблем не представляется удачным элеатам, что в свою очередь способствует формированию нового направления в философии.

Итак, в рамках онтологии в основу разрешения противоречий между пониманием начала и сущего Гераклит ставит свою концепцию противоположностей. И если все вещи в совокупности есть набор многочисленных оппозиций, то, для того чтобы перейти к началу и его пониманию, Гераклит задает своего рода метауровень противоположностей или противоположности следующего, более высокого, категориального уровня, чтобы описать именно взаимосвязи и отношения между вещами и началом.

У Гераклита нет четко разработанной теории сущего, он продолжает развивать милетский взгляд на существующее как на «то, что есть», уточняя это представление посредством различения уровней явного, того, что дано чувствам, и неявного, или умопостигаемого. Начало, несмотря на то что представления о нем носят категориальный, умопостигаемый характер, тем не менее жестко привязано к космологии, как и у милетцев.

Традиционная интерпретация признает концепцию четырех элементов и у милетцев, и у Гераклита⁵. Но «теория» элементов, вероятнее всего, сформулирована перипатетиками на основании разработок гиппократовской школы, ионийские же философы, даже если и говорили о воде, земле, воздухе и огне, то в несколько ином ключе. Гераклит называет три составные части космоса – море (вода), земля и престер. Престер – это все пространство между землей и небом, заполненное воздухом. Это описание естественных природных процессов, в первую очередь соответствующее описанию суточного цикла (аналогичный цикл усматривается некоторыми исследователями в учении Анаксимандра), – утром солнце нагревает землю, высушивает росу,

⁵ Kahn 1960, 121–165; Hussey 1999, 88–113.

вечером земля снова охлаждается, и снова выпадает роса. Так, интерес Гераклита сводится не столько к космологическому процессу «перехода элементов» друг в друга, сколько к изменениям *в природе*. В основе всего лежит круговое движение, и изменения в природе происходят циклически, образцом природных изменений служат суточный цикл, о котором говорилось выше, и годовой цикл. Оба эти цикла зависят от движения Солнца, а Солнце правит космосом в соответствии с установленными сроками. Важно в этой связи отметить, что изменения в природе совершаются не только в соответствии с суточными или годовыми циклами: есть еще более пространный цикл, который, скорее всего, может быть отождествлен с Великим годом (18 000 солнечных лет), который тоже связан с обращением Солнца. Поворотные точки этого года именуются *экипирозой* и *диакосмезой*. Сам Гераклит говорит только об избытке и недостатке, при этом наиболее распространенная интерпретация, восходящая к стоикам, сводит и нужду, и избыток к проявлениям космического огня как к воспламенению (*экипирозе*) и угасанию (*диакосмезе*) этого огня. Гераклит объединяет все рассмотренные циклы в единую соподчиненную систему: суточный цикл, годовой, затем цикл «война-мир» – это ничто иное, как «круговорот вещества», а смысловым аналогом пары «избыток-нужда» является великий год. Все упомянутые пары следует понимать как указание на структуру космологических изменений, или космологию в собственном смысле, это своего рода обобщение представлений о множественности циклов, которые являются основой функционирования универсума. Все эти циклы подчинены единой управляющей силе, которую в принципе можно понимать и как божественную. Но если по отношению к видимому (чувственному) уровню можно утверждать, что все эти циклы связаны с движением солнца, то единая система этих циклов по совокупности управляется логосом. До сих пор мы не упоминали о роли огня в космологии Гераклита, хотя огонь, несомненно, понимается им как начало. Функция гераклитовского огня особенна: в явном виде он в космологии не присутствует («в чистом виде», таком как море, суша и воздушное пространство, в природе не встречается) и не прописан ни в одном из этих циклов, но в каждом из них он присутствует, выполняя своего рода медиаторную функцию: всякий раз человек способен зафиксировать не сам огонь, а только его «изменения».

Таким образом, космологический процесс мира сущего задается через схематичное отображение последовательных вложений природных циклов один в другой, а границей для этих циклов, их мерой и регуляторным механизмом является архэ, начало. Каждый из существующих циклов представлен определенным набором противоположностей, но на уровне начала эти противоположности стираются. Область начала может пониматься как мир вечного бытия,

который лишен становления и движения. Противоположности – это основные характеристики чувственного мира, однако чтобы понять единую и неизменную природу начала, следует понять, как происходят изменения в природе на уровне противоположностей. Таким образом, без осознания ритмов и структуры чувственно воспринимаемого мира, его текучести и циклических изменений в нем невозможно осознать единую и неизменную природу начала. Переход же от представлений о чувственном мире к представлениям о логосе должен быть задан последовательной схемой сопоставимых пропорций, которые в итоге приводят к двум основным космологическим противоположностям: вечному становлению и вечному бытию⁶.

Другой ответ на вопрос о происхождении множественности и различий представлен у Демокрита. Однако у него остаётся без ответа вопрос о том, что породило атомы, или как обосновать то, что атомы существуют по необходимости. Вопрос об источнике движения получает у Демокрита три ответа (Горан 1984, 158–171), относительно каждого из которых можно спросить: на каком основании движение объясняется именно таким способом? Мы не можем вывести даваемые ответы из понятия атомов и пустоты (в этом смысле учение Демокрита уступает учению Анаксимандра) и не можем ссылаться на чувственные восприятия, ибо атомы сами по себе чувствами не воспринимаются.

Как и у Филолая, онтология Демокрита может рассматриваться как исходящая из двух гносеологических положений: «всё сущее познаваемо» и «всё познаваемое определено». В логическом смысле концепцию Демокрита можно представить как ответ на приведённую выше претензию к учению Филолая: для Демокрита с его оформленными атомами и вполне определённой пустотой не возникает трудности, присущей учению Филолая, в котором беспредельное, как неопределённое, не может существовать в силу двух гносеологических посылок.

Но, как мы писали, каким бы ни было учение Демокрита об источнике движения, его можно поставить под сомнение. Дискуссия об этом получает новое направление у тех философов, которые источником движения полагают ум, как это было у Анаксагора. Ум в качестве источника движения хорош потому, что мышление, как очевидно для всякого мыслящего существа, всегда является переходом от одного мыслимого к другому, и в этом смысле неподвижного мышления не существует, так что спрашивать, «что движет мышление?» – бессмысленно. Другое проявление исходности использования мышления для всего философского рассуждения у Анаксагора – постановка проблемы цели жизни. Полагая, что «целью жизни является познание и проистекающая из него свобода»

⁶ Подробнее реконструкцию теоретико-познавательной концепции Гераклита см. Вольф 2006 а и в.

(А 29), Анаксагор принимает в качестве средства познания мышление, которое не может двигаться чем-то иным, но только им самим. Таким образом, его аксиология, как и онтология, основывается на гносеологии. Однако, во-первых, Ум Анаксагора сам ничего не порождает, он лишь приводит в движение изначальную бескачественную смесь. Во-вторых, возникает вопрос, как он, могущий двигать только силой мысли, движет нечто совершенно разнородное с ним, ибо только он «не смешан и чист» (В 12). В-третьих, непонятно, на каком основании мы полагаем Ум и изначальную смесь существующими.

И если мы теперь вспомним учение Парменида, то окажется, что его концепция мышления, не направленного на что-либо иное по отношению к себе, не возникающего и не преходящего, не основывающегося на чувственном восприятии и т. д., выглядит как ответ на три приведённые возражения Анаксимандру. Кроме того, следуя практически общепринятым предпосылкам, «мысль существует» и «всё сущее познаваемо (мыслимо)» (обе – гносеологические), Пармениду удалось найти в качестве отправной точки рассуждения ещё более несомненную вещь, чем апейрон Анаксимандра. Если у Анаксимандра апейрон, если существует, то существует необходимо, то «мысль» Парменида просто существует необходимо, в том смысле, что каким бы ни был объект мышления, мысль существует. Из этого следует, что мысль о не-сущем не существует. Действительно, если мысль о не-сущем существует, то не-сущее существует как объект мысли; то есть помысленное не-сущее перестаёт быть не-сущим, следовательно, не-сущее «ускользает» от мышления и остаётся немислимым.

Как известно, используя немислимость не-сущего, Парменид выводит несколько «признаков сущего». Сущее не возникло, не погибнет, не изменяется, не имеет границ, не имеет внутренней структуры (В 8). В традиционной интерпретации Оуэна (Owen 1986) сущее неподвижно, не только едино, но и единственно, а из его абсолютного единства следует тождество акта существования сущего и принадлежащего ему мышления (В 3). В интерпретации П. Керд (Curd 2004) сущих может быть неограниченное число, и они могут быть различными, у всех сущих отличается только качественное изменение, «инаковение», а движение «плотно примыкающих друг к другу сущих» допустимо, сущие не имеют каких-либо общих признаков, каждое из них существует в качестве именно этого сущего и никакого другого, и кроме этого о сущих ничего сказать нельзя. Как бы то ни было, очевидно, что в основании онтологии Парменида лежит его гносеология, его обоснование значимости для познания не чувственного восприятия, а мышления, обоснование «критериев истинности» для мышления. Сущее, по Оуэну, строится у Парменида как «то, что может быть помыслено» (Owen 1986, 15). Первичность мышления как познавательной способ-

ности, по Оуэну, у Парменида столь же значима, как и первичность мышления в «*cogito, ergo sum*» Декарта (р. 16).

Обрисованная нами несомненность существования мысли и отбрасывание чувственных данных позволяет Пармениду отвести от себя все претензии, которые были предъявлены к вышеизложенным философским учениям, в том числе вопрос о критериях истины: мысль, по Пармениду, является собственно мыслью или является «истинной» тогда и только тогда, когда она не пытается мыслить не-сущее.

Возможно, Парменид понимал указанные нами выше трудности, возникающие при поиске начала всего сущего, и попытался создать концепцию, в рамках которой отвечать на вопрос о начале не нужно. И для того чтобы получить право не отвечать на вопрос о происхождении множественности и различий, Пармениду пришлось показать иллюзорность последних, а также иллюзорность самого процесса «происхождения». Таким образом, концепцию Парменида в логическом смысле допустимо рассматривать как попытку уйти от трудной или вообще неразрешимой проблемы происхождения множественности из единого начала.

Наша высокая оценка Парменида по сравнению с рассмотренными выше философами отнюдь не означает, что в его аргументации нет слабых мест. Приведём некоторые из наиболее значимых проблем, которые могут быть выявлены в рассуждении Парменида.

(1) *Как можно мыслить сущее в качестве чего-то абсолютно единого, в качестве того, в чём нет никаких различий, если любая мысль наделяет мыслимое некоторыми предикатами, а значит, вносит различия в абсолютно единый мыслимый объект?*

(2) *Как мы можем позволить себе высказывание «сущее существует», если сущее является чем-то абсолютно единым? Действительно, если «сущее существует» и «существует» является тем же самым, что и «сущее» (если это не так, то мы вносим в сущее различие, что недопустимо), то суждение кажется бессмысленным. Аналогичные трудности возникают при попытке ответить на вопрос: существует ли преддицируемое сущему как чему-то абсолютно единому существование (= первое существование)? При положительном ответе мы, если первое существование не тождественно своему существованию (= второму существованию), плодим сущие до бесконечности или, если первое существование тождественно второму существованию (что избегает неприемлемого внесения множественности в сущее), то непонятно, как можно мыслить суждение «существование существует»; при отрицательном ответе – ничего не существует).*

(3) Наконец, учёт того обстоятельства, что акт мышления невозможен без наличия мыслимого субъекта, ввергает нас в дополнительные трудности. Действительно, рассмотрение такого мыслимого объ-

екта, как иного по отношению к мыслящему субъекту, наделяет объект множественностью, что для такого объекта недопустимо. Итак, кратко проблему можно сформулировать так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект не тождественен объекту?*

Однако принятие отличия мыслящего субъекта от мыслимого объекта, по-видимому, не соответствует точке зрения Парменида. Действительно, поскольку мышление не существует без мыслящего субъекта, то мыслящий субъект существует. Поскольку нет множественности сущих, его мышление может быть направлено только на него самого. Но как возможно мышление мыслящим субъектом не своего образа, но именно самого себя?

Аналогичная проблема связана с удостоверением в истинности суждения «мысль существует» актом своего мышления. «Любая мысль существует» принимается из-за интуитивной ясности «эта мысль существует». Это означает, что мысль должна ссылаться на саму себя не как на знак или образ мысли, а как на саму мысль, что является проблематичным, по Плотину. В этом случае проблема формулируется так: *как возможно наделение мысленными характеристиками не знака или образа своей мысли, а самой своей мысли?*

Таким образом, получается, что рассмотрение мыслимого объекта как того же самого, что и мыслящий субъект, приводит к затруднениям. Более того, даже само наделение такого объекта тождеством с чем-либо (в частности, с мыслящим субъектом) делает объект множественным, что недопустимо. Поэтому проблему кратко можно сформулировать так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект тождественен объекту?*

В целом третья апория может быть сформулирована так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект тождественен объекту или является иным по отношению к нему?*

Кратко укажем, в каком смысле претензии, которые можно предъявить к учению Парменида, логически возможно рассматривать как стимулы для создания других философских концепций. Мы видели, что Парменид пытается строго помыслить сущее, и оказывается, что оно должно быть совершенно недифференцированным. Но уже Платону становится ясным, что акт мышления всегда подразумевает существование различий. Значит, сущее дифференцировано. Это приводит к немыслимости сущего; следовательно, если оставить неприкосновенной посылку Парменида, «*всё сущее мыслимо*», то сущее окажется непознаваемым. Таким образом, тщательное продумывание рассуждения Парменида ведёт к полному скептицизму, что нехорошо само по себе,

а также из-за самопротиворечивости скептицизма: предиктивное сущему непознаваемости столь же незаконно, что и любое другое предиктивное.

Такой вывод не удовлетворяет ни Платона, ни последующих философов. Плотин всё-таки пытается обосновать некоторый способ познаваемости сущего, учитывая аргументацию Парменида, её следствия и приведённые выше три проблемы. Для этого Плотин вносит изменения в посылки рассуждения Парменида. Он вводит «сверхмысленный» способ постижения единственного недифференцированного сущего – Единого. Для этого ему приходится трансформировать посылки Парменида. Плотиновскую трансформацию посылок Парменида можно описать следующим образом. «Всё сущее мыслимо» переходит в «*всё сущее познаваемо*». А «*мысль существует*» (иначе говоря, «всё мыслимое существует») переходит в «*все познавательные акты в какой-то степени существуют*».

Благодаря этому познание Единого у Плотина оказывается допустимым, несмотря на то что это познание происходит некоторым «сверхмысленным» способом. Такой способ можно было бы назвать интуицией, не вносящей различий в познаваемое.

Рассматривая инаковость как что-то мнимое или полностью лишённое существования, Плотин следует Пармениду. Однако, поскольку мышление невозможно без различений, то нечто абсолютно единое само по себе немислимо – здесь Плотин уже отходит от Парменида, или, если угодно, идёт дальше него в прослеживании выводов из парменидовских предпосылок. Так как не-сущая инаковость немислима, то также оказывается невозможным помыслить что-либо множественное (как и у Парменида). Однако множественное в какой-то мере всё-таки существует – в той мере, в которой оно не множественно, а едино (здесь Плотин опять отходит от Парменида). Таким образом, множественное в какой-то мере существует, но никакого процесса происхождения его из начала не существует.

Мы можем сказать, что если приведённый способ рассуждения может рассматриваться как плотиновский способ обоснования единственности и безопасности Единого, то можно сделать вывод, что Плотин занимался обоснованием того же тезиса, который обосновывал и Парменид, причём делал это более утончённо и правдоподобно. Плотиновское учение о Едином тогда представляет собой попытку спасти возможность мышления и познания от критических замечаний, которые можно выявить при дошальной проверке аргументации из поэмы Парменида. Делается это через введение недискурсивного мышления, «сверхмышления» Единого.

Разумеется, решение Плотина не является окончательным. Хотя и Единое, и инаковость у Плотина не мыслятся, их статус различен, только первое в каком-то смысле познаваемо через «сверхмышление» и

существует. Сущее = мир Ума мыслится, но в силу немыслимости Единого (даже пытаясь мыслить Единое, Ум мыслит только себя самого), которое наделяет Ум существованием, Ум не может рассматриваться как *полностью* познающий себя, то есть даже его, «высшее» по сравнению с человеческим в чувственном мире, мышление, является несовершенным. Плотин, в отличие от Парменида, осознаёт, что в любом акте мышления имеется инаковость. При всей иллюзорности инаковости, мышление нельзя выбросить из философского построения, ибо без него невозможно показать необходимость «сверхмышления», да и невозможно говорить ни о терминах, ни о суждениях, ни о рассуждениях. И Плотин опирается на мышление как на то, что предоставляет ему несомненное положение о существовании чего-то, хотя мышление не даёт истины в последней инстанции, оно является не самым совершенным способом познания, так как оно не способно строго ответить на вопрос: чем именно является мыслимое? *Необходимость опираться в своём рассуждении на обычное дискурсивное мышление (и на факт существования мысли), которое исходя из посылок его системы не является адекватным способом познания, является одной из главных проблем философии Плотина* (оценка валидности платоновских подходов к её решению не является задачей настоящего исследования), породившей многие последующие философские дискуссии. Действительно, если Плотин принимает те приведённые выше посылки, которые мы приписываем ему, то он полагает их истинными. Но ни одно из рассудочных суждений, из-за присутствующей в нём не-сущей инаковости, не является полностью истинным. Суждение «мысль существует» частично истинно. Но и суждение «мысль в какой-то мере существует» тоже частично истинно, равно как и противоположное, следовательно, сохранение истинности в дедукции теряет смысл. Так что заключение от существования в некоторой степени мысли к существованию Единого не является строгим. Поэтому платоновское решение вряд ли может быть признано окончательным. Но видно, что и указанная проблема, и рассмотренные выше платоновские ходы мысли вообще, можно представить как попытки разрешить проблемы, возникающие при продуцировании рассуждения Парменида.

Другими словами, платоновское «сверхмышление» представляет собой один из способов уйти от проблемы происхождения инаковости, но этот способ порождает другую весьма трудную проблему: не только не-сущее (как у Парменида), но также и сущее оказывается немыслимым. Следовательно, мышление оказывается способным только указать на свои пределы (а точнее говоря, на свою невозможность), на свою неспособность мыслить что-либо сущее. Следовательно, утверждение, что мышление существует, или что сущее существует, или является единым, оказывается незаконным. Тем самым предложенная реконструкция системы

Плотина приводит к предельному скептицизму, а предельный скептицизм самопротиворечив, ибо, если дано, что любой акт мышления незаконен, то утверждение «суждение X незаконно» является актом мышления, который сам незаконен. Плотин пытается показать, что к таким неутешительным выводам приводит только дискурсивное мышление, тогда как недискурсивное мышление может мыслить сущее, но, взамен, это мышление само является дискурсивно неопишесмым, ибо в нём нет инаковости, а значит, нет и различия мыслящего и мыслимого, необходимого для дискурсивного мышления. Таким образом, проблема рационального мышления сущего у Плотина не решена; взамен её решения мы находим у Плотина доводы в пользу того, что дискурсивное мышление не является наиболее совершенным видом мышления.

В качестве заключения мы могли бы представить сугубо логическое задание тех или иных проблем как иллюстративный материал для дисциплинарной метафизики. На наш взгляд именно так должен выглядеть «сухой остаток» – логическая формулировка базовых философских проблем, которые предпоставлены любому дальнейшему ходу философских рассуждений.

1. Гносеологические проблемы.

1.1. Являются ли ощущения единственным источником нашего познания?

Положительный ответ на этот вопрос подразумевает принципиальную невозможность выхода за пределы наличных ощущений, а значит, и ответа на вопросы, поставленные выше. Бесконечен ли мир во времени и пространстве? Порожден ли мир? Детерминированы ли события в мире? Кроме того, без помощи разума мы не будем способны сравнить ощущения, вычленив в них нечто единое; ощущения тогда каждый раз новые и уникальные, а это значит, что мы не можем прорваться к чему-то неизменному, о котором мы только и можем иметь знание. Ведь познаваемое должно оставаться самим собой в процессе нашего познания и, кроме того, наше мышление невозможно без наличия в наших суждениях чего-то единого. Если же признать, что наши ощущения сами по себе еще не дают нам достоверного знания, то возникает вопрос:

1.2. Каким образом мы познаем то, что скрывается за ощущениями?

При ответе на этот вопрос можно исходить из двух предпосылок.

1.2.1. Мы познаем неявное с помощью разума (ума) и ощущений.

Здесь предполагается, что имеется нечто, не воспринимаемое чувствами непосредственно, составляющее внутреннюю сторону явлений, или благодаря чему явления и могут быть объяснены. Тогда возникает вопрос: каким образом нечто неощутимое может приводить к ощущениям? И наоборот: откуда происходят и как обосновываются наши мыслительные конструкции? Вообще, как можно обосновать то, что

наши мыслительные конструкции совпадают с сущим? Досократики не дали исчерпывающих ответов на эти вопросы.

1.2.2. Мы познаем неявное с помощью только разума (ума).

Логически безупречно эта позиция представлена у Парменида: ощущения незначимы, существует только то сущее, которое мы способны непротиворечиво мыслить. Однако мы уже указывали на недостатки такого подхода.

1.2.3. Мы познаем неявное некоей интуитивной способностью, позволяющей познать то, что недоступно ни чувственному, ни рациональному познанию.

Это мистическая позиция. Под «неявным» здесь, как правило, подразумевается не «обыденное» познание повседневных вещей, а познание «абсолютного», причины, структуры, функционирования и цели всего мира. Недостатком подобного познания является его невыразимость в рациональных понятиях. Следовательно, его невозможно и обсуждать: для мистической позиции, строго говоря, невозможно ни сформулировать проблемы, ни представить их решения. Так что эта позиция как бы «выпадает» из реконструируемой нами структуры проблем в философии досократиков.

Таковы, в общих чертах, гносеологические проблемы, порождаемые попыткой «построить неявное на основании явного». Однако реализовать такую попытку невозможно без признания и того, и другого в каком-то смысле существующим, ведь высказывать и познавать можно нечто сущее. К неявному мы отнесли рассуждения, а к явному – ощущения. Но что значит «быть явным ощущаемым» и «быть неявным мыслимым»? Если «ощущаемое» и «мыслимое» существуют в одинаковом смысле и в одинаковой «степени», а также если «ощущаемое» имеет преимущество, то зачем познавать неявное? Если же «мыслимое» имеет преимущество, то как можно заключать от «неподлинного» к «подлинному»? И здесь мы приходим к онтологическим проблемам, переходя от вопроса о способах познания сущего к вопросу о природе этого сущего.

2. Онтологические проблемы.

Многообразие сущего затрудняет его познание и заставляет смещать акценты с природы сущего на природу возникновения сущего, или начало. Иначе говоря, чтобы познание было успешным, мы должны уловить единство и общность в многообразии сущего, что в построениях досократиков обеспечивает первоначало.

2.1. Порождено ли сущее?

2.1.1. Сущее не порождено. Ответ «нет», можно сказать, означает отказ от причинного объяснения существования мира вообще. Вряд ли такое положение можно назвать удовлетворительным, если оно не сопровождается обоснованием невозможности причинного объяснения.

С другой стороны, такой ответ имеет преимущество: не нужно выстраивать довольно шаткую концепцию «родителя сущего», когда о нем ничего не известно. Существование может пониматься как противостояние противоположностей, что обеспечивает устойчивость мира в целом. Здесь мы видим весьма значимую концепцию существования: существовать – значит противостоять своей противоположности (или иному вообще). Но легко понять, что возгоранию противоположно затухание, дружбе – вражда, сгущению – разрежение, выделению – слияние и пр. Но что противоположно единичным сущим? Ответ досократиков – общее, но оно есть нечто неопределенное. Как тогда возможно соотношение неопределенного начала и определенного сущего? Каковы аспекты этого неопределенного и что в нем придает определенность вещам, в результате чего они оказываются существующими? На эти вопросы мы не находим ответа у досократиков.

Можно интерпретировать «нерожденность» сущего и как «иллюзорность» сущего. Тогда некое вечно сущее «начало» содержит в себе то, что есть как бы неявная сущность по отношению к иллюзорным явлениям, которые явлены нам. Но они не дают нам возможности корректно познать «начало», так как каждое из явлений (воспринимаемых нами сущих, противоположностей и пр.) составляет лишь одну грань «бесконечногранного» «истинно сущего» «начала». Представленная интерпретация затрагивает серьезные гносеологические проблемы, о чем мы говорили в соответствующем разделе.

Попытка обоснования невозможности причинного объяснения существования мира может основываться на анализе понятий «сущее» и «не-сущее». Для того, чтобы нечто было порождено, оно должно произойти от другого сущего. Если же под «нечто» понимается все сущее, то оно может быть порождено лишь «не-сущим». Последнее противоречит положению: «Из ничего не может возникнуть ничего». Названное положение, в свою очередь, обосновывается тем, что «то, что не существует» «нельзя ни высказать, ни помыслить».

Знаменитое положение «одно и то же – мышление и то, о чем мысль», можно интерпретировать как еще одну концепцию существования: «существовать – значит быть мыслимым». Здесь мы можем видеть альтернативу сенсуалистической концепции, которая гораздо позднее оформилась в известном положении – «существовать – значит быть воспринимаемым», так как «истинно сущее» трактуется как «мыслимое», то есть как нечто противоположное «чувственно воспринимаемому». Этот подход логически строен, но в его рамках остается непонятным, почему все-таки нам кажется существующим такое явление, как чувственное восприятие. Наши ощущения свидетельствуют нам не только о множественности сущего, но и о наличии движения среди него – тогда как из несуществования не-сущего следует единство сущего,

его неподвижность и безначальность. Поэтому, если мы провозглашаем мнимость чувственных данных, мы все-таки должны объяснить их происхождение. Это приводит нас к апориям, связанным с пониманием движения и изменения (см. ниже).

2.1.2. Сущее порождено.

Рациональным моментом в таком ответе является стремление дать причинное объяснение существованию сущего. Однако сразу же возникает вопрос:

2.2. Каким является «начало» всего сущего: единым, множественным, ограниченным или беспредельным?

Исходным пунктом для рассуждений будут являться два тезиса, выражающие, скорее, предфилософскую проблематику генетизма, чем досократовскую:

2.2.1. Начало порождено.

Но подобное «начало» не является «началом всего», а значит, для объяснения существования всего сущего его недостаточно, кроме того, в представленном мифологическом варианте генетизма мы не получаем ответа на вопрос о том, почему наше начало порождает и почему оно было порождено?

2.2.2. Начало не порождено.

Если мы принимаем, что начало не порождено, то мы, вероятно, должны принять вечность начала. В этом случае возникают вопросы о том, отлично ли существование начала от существования порождаемого им сущего, обладает ли оно вообще статусом существования, и опять, почему оно порождает?

Таким образом, здесь появляется «проблема первоначала», или «проблема соотношения единого-многого». Если первоначало одно и единое, то разве можно так мыслить исхождение из него множества сущих, чтобы его единство сохранялось? Сущее может представлять собой начало в различных состояниях, «формах». Но в этом случае возникает следующий вопрос: почему начинается процесс затвердевания, испарения и пр. «исходного начала», по-видимому, абсолютно однородного, ведь еще нет ничего, что могло бы сделать какую-либо его часть более теплой, холодной и пр., чем другие? Есть и еще один вопрос: если первоначало всего именуется «водой», «огнем», «воздухом» и т. д., то, очевидно, оно имеет нечто общее с водой или другими стихиями, известными всем на опыте. Но тогда нет умозрительных оснований для того, чтобы признать первоначало именно водой (или другими стихиями), а не чем-либо другим. И еще: как обосновать, что вода (или другие стихии) действительно являются первоначалом, то есть что она сама не происходит от чего-либо?

Чтобы ответить на эти вопросы, можно положить в качестве первоначала некое «беспредельное», которое не более похоже на какую-

либо чувственно воспринимаемую вещь, чем на другую. В этом случае второй вопрос снимается. Процесс выделения противоположностей запускается самой «природой» первоначала как «беспредельного». Также беспредельность начала помогает обосновать невозможность порождения такого начала, ведь у беспредельного не может быть начала.

Здесь имеет место следующее затруднение. Если первоначало беспредельно, то оно ничем не ограничено; то, что ничем не ограничено, является неопределенным; то же, что является неопределенным, не может быть сущим, так как сущее, во-первых, определено хотя бы в том отношении, что оно существует и, во-вторых, сущее не может быть тождественным чему-либо иному по отношению к нему (условие мыслимости сущего), то есть сущее должно быть достаточно определенным, чтобы отличаться от иного; итак, «беспредельное» не существует, или есть не-сущее. А значит, оно не может мыслиться и не может быть началом чего-либо.

И в том случае, если мы признаем порожденность сущего неким «началом сущего», и в том случае, если мы не признаем порожденность сущего, утверждая, что оно существует вечно, можно задать следующий вопрос.

2.2. Существует ли движение (изменение) и множественность сущего?

Мы видели, чем плох отрицательный ответ на этот вопрос. Но для того, чтобы «спасти движение», необходимо обосновать «несплошность» сущего, например, обосновав наличие пустоты, которая тоже является существующей. Однако, насколько нам известно, исчерпывающего обоснования наличия пустоты представлено не было. Кроме того, даже если мы закроем глаза на доводы Парменида, проблема объяснения движения все равно останется: ведь в этом случае требуется указать на причину движения. Поставленная проблема не была решена досократиками и осталась в наследство последующим поколениям философов.

2.4. Является сущее случайным или необходимым или управляется некоторым разумным началом – Промыслом (Логосом, Умом, Богом или каким иным)?

Пусть сущее не рождено. Однако бездоказательное провозглашение такой позиции может быть расценено как отказ от причинного объяснения существования мира вообще. Лишь философы элейской школы пытались логическими средствами обосновать нерожденность сущего. Из положения «лишь сущее есть, не-сущего нет» можно исключительно логическим путем вывести непорожденность сущего и его неподверженность гибели, отсутствие в нем границ, тождество его с мыслью о нем и пр. Здесь имеет место «логический детерминизм»: сущее с ло-

гической необходимостью таково, каким оно было описано. Однако такой подход слишком сильно расходится с данными чувств и ожиданиями от философского рассуждения.

Если все в мире детерминировано, то невозможно говорить о человеческой свободе, а значит, любые моральные нормы становятся бессмысленными. Кроме того, следует обосновать, почему то, что кажется нам свободным выбором, не является таковым. Преимущество же детерминизма заключается в том, что он обосновывает возможность познания мира. Фатализм неудобен, прежде всего, тем, что он вводит некое управляющее начало мира, правящее разумно или нет, обосновать существование которого исходя из существования мира и того, что в нем происходит, невозможно: все происходящее может объясняться лишь с помощью «естественных причин» (и, возможно, «свободной воли» человека). Если же мы провозглашаем, что движение в мире является следствием случайных процессов, то мир становится непознаваемым, а сведение человеческой свободы к этим отклонениям, так же как и детерминизм, делает моральные заповеди бессмысленными.

В целом, мы можем сказать, что как признание наличия Промысла, так и отрицание этого не должно, по-видимому, исходить из интерпретации наблюдений за событиями в мире. Любое событие можно объявить как естественным следствием других событий, так и следствием деятельности Промысла. При этом первый подход имеет некоторое преимущество как «не умножающий сущности».

Если же сущее порождено, то к названным вопросам добавляется еще один: совпадает ли «порождающее начало» мира с «управляющим началом» (если оно вообще существует)? Возможна ситуация, когда мы признаем «порождающее начало» мира, но отказываем в существовании «управляющему началу».

Список литературы

- Burnet E. (1914) *Greek Philosophy*. Part I: Thales to Plato (London)
- Cherniss H. (1964) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (New York: Octagon Books Inc.).
- Curd P. (2004) *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Parmenides Publishing)
- Diels H., Kranz W., hrsgs. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann)
- Hussey E. (1999) "Heraclitus", A. A. Long, ed. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Universtity Press) 88–113
- Kahn Ch. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, Columbia University Press)
- Mansfeld J. (1986) *Die Vorsokratiker*, Bd. I–II (Stuttgart)
- Marcovich M. (1967) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida, Venezuela: Los Andes University Press)

- Owen G. E. L. (1986) "Eleatic Questions", M. Nussbaum, ed. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press) 3–26
- Plotinus (1951–1973) *Plotini opera*, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, T. I–III (Leiden: Brill)
- Plotinus (1966–1988). *Enneads*. With an English translation by A. H. Armstrong. (The Loeb Classical Library), vols. 1–7 (Cambridge, MA, London: Harvard University Press)
- Roochnik D. (2004) *Retrieving the Ancients: An Introduction to Greek Philosophy* (Malden, MA: Blackwell)
- Schofield M. (2002) "Leucippus, Democritus and the *ou mallon* Principle: An Examination of Theophrastus *Phys. Op. Fr. 8*", *Phronesis* XLVII.3, 253–263
- Zeller E. (1923⁷) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T. I.I (Leipzig)
- Арним Г., фон (1910) *История античной философии* (Санкт-Петербург)
- Виндельбанд В. (1995) *История древней философии* (Киев)
- Вольф М. Н. (2005) «Структура проблемы "начала" в философии Анаксимандра по доксографическим свидетельствам», *Гуманитарные науки в Сибири*, 1, 33–36
- Вольф М. Н. (2006а) «Гносеологическая позиция Гераклита как средство реконструкции его доктрины начала», *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»*, 4.1, 104–112
- Вольф М. Н. (2006б) «О трех базовых антитезах онтологии Гераклита», *Гуманитарные науки в Сибири*, 1, 22–26
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2004) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии как способ выявления специфики ее рациональности», *Вестн. Самар. гос. ун-та*, 33 (3), 29–36
- Гегель Г. Ф. В. (2001) *Лекции по истории философии* (Санкт-Петербург: Наука)
- Гомперц Т. (1999) *Греческие мыслители* (Минск: Харвест)
- Горан В. П. (1984) *Необходимость и случайность в философии Демокрита* (Новосибирск: Наука)
- Горан В. П. (2003) «Ионийская философия: опыт проблемного анализа», *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»* 1.1, 122–133
- Кант И. (1963–1967) *Сочинения*, т. 1–4 (Москва: Мысль)
- Лебедев А. В., изд. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики (Москва: Наука)
- Лурье С. Я., изд. (1970) *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования* (Ленинград: Наука)
- Рассел Б. (1994) *История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. В 2-х тт. (Новосибирск: Изд-во НГУ)
- Риккерт Г. (1922) *Философия жизни* (Петербург)
- Рорти Р. (1994) «Историография философии: четыре жанра», *Рассел* 1994, II, 331–391
- Хайдеггер М. (1993) *Время и бытие: статьи и выступления* (Москва: Республика)