

«ИССЛЕДОВАНИЕ» И «ОТКРЫТИЕ» У ГЕРАКЛИТА: РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА

М. Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН
wolfarch@yandex.ru

Marina Wolf (Institute of philosophy and Law, Novosibirsk)

THE BIRTH OF PHILOSOPHICAL METHOD: "INQUIRY" AND "DISCOVERY" IN HERACLITUS

ABSTRACT: The article explains Heraclitus' motives for introducing a philosophical method of "inquiry", *didzeis*, known later on as *zetesis*. The method can be traced back to Xenophanes, while the term seems to be introduced by Parmenides. The philosophical inquiry is opposed to spontaneous discovery (*heuresis*). In its essence it can be compared with a route sketched on a map: the things sought are first met as obstacles (*aporia*) on the road, then their nature is recognized on the basis of certain signs and familiar features, a sort of preliminary knowledge. This kind of inquiry is very difficult, and Heraclitus compares it with gold-mining. So let us call the method a "philosophical gold-digging" and observe that, if successful, it yields rare but very valuable results. The method is universal: it can be applied to the sense-perceptible world, human souls, as well as universal properties of things, i.e., the realm of intelligible.

KEYWORDS: Heraclitus, philosophical inquiry, discovery, *aporia*, self-cognition, common sense, Xenophanes, Parmenides, Aristotle

В ряде фрагментов Гераклита мы встречаемся с мотивом поиска. Наиболее интересными для нашей реконструкции будут следующие:

10 Marcovich (Mch):

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
... γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

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

11 Mch:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ
ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ
ἄπορον.

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

15 Mch

ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν.

Я исследовал самого себя.

67 Mch:

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

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

Мотив поиска у Гераклита, как видно, передается двумя вариантами слов: один – восходящий к глаголу εὐρίσκω, (10, 11, 67 Mch) и другой – к глаголу διζῆμαι (10, 15 Mch).

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

В свою очередь, для διζῆμαι предлагаются такие значения как «разыскивать», «искать», «добиваться», «домогаться», «стремиться получить превосходство»; «расспрашивать», «разузнавать», «требовать», «исследовать», «стараться понять». С гомеровской эпохи данное слово использовалось в значении поиска утраченного человека или заблудившегося животного, в значении разузнавания о ком-либо, поиска его среди многих, и важным компонентом такого поиска, подразумеваемым в значении слова, будет расспрашивание или вопрошание, и кроме того, пространственное перемещение – странствие, путешествие, путь в самом общем смысле слова. Это – процесс поиска, т. е. вопрошание, планомерное исследование, такое, которое не полагается на случайность, а напротив рационально, т. е. это некий интеллектуальный путь. Он планомерен и заранее продуман, более того, здесь предполагаются определенные и кон-

¹ Если не оговаривается специально, перевод греческих фрагментов наш. Фрагмент 67 Mch цит. в переводе Лебедева (1989).

кретные шаги для получения искомого. Позже слово приобретает отчетливое значение именно теоретического или интеллектуального поиска, теоретического пути.

Итак, если εὐρίσκω – это результат поиска, совершение открытий, набор фактологического материала, то δίζημαι, напротив, процесс поиска уже известного, но, например, утраченного или забытого, или поиск чего-то в уже известном, уточнение содержания, но такого, который содержится в нем неявно, имплицитно.

Любопытный материал для понимания и уточнения взаимосвязи этих двух понятий предлагает пассаж из гиппократовского сочинения «О древней медицине»²:

«Но медицина уже долгое время обладает своими собственными средствами, и уже обнаружила (εὐρημένα) и принципы и методы, при помощи которых в течение долгого периода времени были сделаны множественные и прекрасные открытия (εὐρηται), и оставшееся будет открыто (εὐρηθήσεται), если открывающий будет достаточно умным и сведущим в открытиях (εὐρημένα) прошлого и сделает их отправной точкой своих исследований (ζητή)» (*О древней медицине*, II.1–5; Jones 1957, 15).

Ж. Наддаф, комментируя этот пассаж, обращает внимание на то, что «автор трактата древней медицины хочет продемонстрировать, что искусство медицины не основывается на гипотезе, но что она имеет историческое происхождение. Он прослеживает это происхождение, чтобы показать, что это «плод долгого прогресса и этот прогресс далек от завершения, поскольку есть еще “открытия”, которые будут сделаны» (Naddaf 2005: 174, n. 51). Он подсчитал, что производные глагола εὐρίσκω в этом тексте встречаются двадцать восемь раз, и что ζητέω (аттический вариант глаголов δίζω и δίζημαι) – шестнадцать (Ibid.). Собственно, интерес Ж. Наддафа состоял в том, чтобы показать возможность прогресса в древнегреческой науке и более того, осознание этой возможности тогдашними интеллектуалами. Но что особенно важно в приводимом отрывке для нас – в нем хорошо различается роль открытий и исследований для возможного прогресса в медицине. Действительно, трудно не согласиться с выводами Ж. Наддафа о прогрессе, но автор трактата указывает не только на возможность прогресса, но и на те условия, которые делают его возможным. Автор трактата говорит, что открытий сделано уже достаточно, и эти открытия действительно используются и полезны, но чтобы идти дальше, чтобы наука развивалась, необходимо не просто продолжать собирать фактологический материал, а использовать этот материал как основу своих будущих исследований. Иными словами, ζητέω здесь означает указание на иной способ развития науки, отличный от того, который использовался в древней медици-

² Гиппократовские сочинения, хотя и датируются по большей части V в. до н. э. и написаны преимущественно на новоионийском и аттическом диалектах, содержат достаточно много ионийской лексики и в концептуальном плане широко пересекаются с доктринами ионийских философов. Цитируемое нами сочинение написано в 450–400 гг. до н. э.

не, будущее и прогресс этой науки – за ним. То есть пассаж хорошо показывает, что эти два принципа не являются независимыми процессами, а взаимосвязаны, и что уже открытые факты должны быть положены в основание будущих исследований. Ближайшие значения – «искать» и «находить» – в данном случае мало отражают смысл сказанного, поэтому лучше уточнить их, пусть несколько модернизировав, до «исследовать» и «делать открытия» (или даже «изобретать»), подчеркнув тем самым, что греческая мысль довольно рано становится на путь возникновения науки, прогресса, аналитического поиска и рациональности.

Вышеназванные значения для соответствующих слов, на наш взгляд, справедливы для V – IV вв. до н. э., как пример – для гиппократовских текстов или для диалогов Платона (например, *Федона*), тем более в эллинистическую эпоху, когда за глаголом $\zeta\eta\tau\acute{\epsilon}\omega$ уже установилось значение философского поиска, исследование чего-то неочевидного. Однако эпоху, когда они впервые стали употребляться в таком значении, установить труднее, нежели то время, когда эти значения закрепились в философской традиции.

Собственно, на наш взгляд, приведенный выше отрывок из «Античной медицины» и сделанный к нему комментарий прекрасно иллюстрируют познавательную программу Гераклита: первостепенно важным оказывается не набор фактов, а их обобщение, исследование, в результате которого только и могут быть сделаны подлинные открытия, найдена истина. Сам по себе процесс «инвентаризации» – перебора фактов, состояний, действий, описаний существующих в мире вещей – бесплоден. Все, что может быть ухвачено органами чувств, «явное» – по его терминологии, лишено истины, а неявное – как раз то, к открытию чего следует стремиться интеллигентными средствами. По сути, процесс познания – это процесс выявления, и окончательной целью Гераклита оказывается дойти до явного состояния $\phi\acute{\upsilon}\beta\iota\varsigma$, когда конечной целью философа будет перевод информации о мире из скрытого состояния в явное, нескрытое ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). Для Гераклита истина не является непознаваемой, она всего лишь скрыта, и необходимы определенные приемы для ее выявления (Вольф 2005). Для решения такой задачи – в явных фактуальных данных отыскивать то, что неочевидно – метод $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ подходит как нельзя лучше.

Итак, мы осмелились предположить, что родоначальником программы исследования с опорой на $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, описанной в «Античной медицине» был Гераклит, для которого соотнесение методов «исследования» и «открытия» было не случайным и также не случайным является предпочтение *дидзесиса*. Мы также осмелимся утверждать, что его программу, разумеется, с определенными поправками, принимает Парменид, после чего она становится общим местом обсуждения в античной философии. Фрагменты не дают нам достаточных оснований судить, насколько эта программа могла быть распространена в догераклитовских доктринах, но, тем не менее, некоторые фрагменты позволяют именно ему отдать лавры первенства: этот метод очень жестко вписан в его эпистемологическую доктрину, он в ней неслучаен.

Если попробовать найти следы такого метода в раннегреческих философских доктринах до Гераклита, то, пожалуй, в явном виде мы встречаемся с соотношением $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ и $\epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ в известном эпистемологическом фрагменте Ксенофана, который тоже часто рассматривают в контексте прогресса в человеческих знаниях:

В 18 DK³:

<p>Οὗτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζη- τοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.</p>	<p>Боги не показали смертным всех ве- щей изначально, но со временем они, исследуя, открывают лучшее.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Первая строка фрагмента не столько интересна для нас, сколько для реконструкции теологии Ксенофана, предлагая варианты его отношения к богам от умеренного до радикального по степени возможного участия богов в человеческом познании.⁴ Что же касается второй строки, то здесь мы встречаем интересующие нас производные – $\zeta\eta\tau\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma$ и $\epsilon\acute{\phi}\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. Трудно на основании только одной строки уловить предпочтения Ксенофана: он может полагать, что нужно задаться целью искать что-либо и в результате обрести искомое, либо, как в обозначенной выше программе, на основании уже имеющихся фактов проводить исследования и делать открытия. $\zeta\eta\tau\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma$ может означать здесь, например, средство или причину открытия: раз они ищут, то и находят. При таком прочтении мы можем получить первый вариант интерпретации, которая подразумевает самую тривиальную причинно-следственную связь между «искать» и «находить». Но мы можем взглянуть на эту строку по другому, поставив акцент на слово $\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\omicron\nu$, «лучшее». В таком случае, мнение Ксенофана может быть следующим: люди в процессе познания должны привлекать исследование уже накопленных фактов и тогда, опираясь на него, они будут «открывать лучшее» или «открывать лучше», т. е. эффективнее. Иными словами, при таком прочтении Ксенофан также становится сторонником исследований и открытий, которые делаются на их основании. Если теперь под-

³ Фрагмент цитируется по Leshner 1991.

⁴ В зависимости от логического ударения в предложении мы получаем три возможных варианта участия богов в процессе познания: 1) Боги не показали смертным всех вещей *изначально*, т. е. подчеркивается хронологический, последовательный, аспект познания с участием богов; 2) Боги не показали смертным *всех вещей* изначально, т. е. акцент ставится на количественный аспект получения знания; 3) Боги *не показали* смертным всех вещей изначально, т. е. боги вообще не участвовали в процессе получения знания. Подробнее см. Leshner 1991, 230. Все эти три возможных трактовки успешно применимы к первой строке фрагмента.

Есть еще один вариант прочтения, согласно которому в этом фрагменте речь идет не о человеческом познании, а о познании богов («Боги потому не открыли всего людям, что они [боги] все еще исследуют, открывая лучшее»), в силу того, что «они» может указывать как людей, так и на богов, но мы исключаем такую трактовку.

ключить первую строку, то мы в любом случае видим, что люди познают лучше и эффективнее, независимо от того, помогали им боги изначально или вообще не вмешивались в процесс.

Таким образом, видно, что независимо от того, какая реконструкция будет «истинной», т. е. наиболее соответствовать положению вещей, проблема метода познания уже была поставлена до Гераклита, и он либо поддерживает Ксенофана как единомышленника, либо критикует (как скептика), но, так или иначе, подключается к решению поставленной проблемы.

Обратимся теперь к собственно анализу фрагментов Гераклита.

10 Marcovich (Mch):

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
... γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον

Ибо те, кто ищут (διζήμενοι) золото,
Земли копают много,
А находят (εὕρισκουσιν) немного.

Этот фрагмент содержит оба искомых деривата, и, благодаря удачной аллегории, позволяет Гераклиту отразить суть метода, продемонстрировав именно ту зависимость, о которой мы говорили: сначала провести исследование, а его результатом будут некие новые открытия. А кроме того, Гераклит подчеркивает предельную трудность и трудоемкость процесса исследования, процесса пути к истине. То, что это именно аллегория, призванная показать зависимость и отношение исследования и открытия – на наш взгляд очевидно, в противном случае пришлось бы признать, что свою книгу Гераклит решил посвятить описанию нелегких будней рабов-рудокопов.

Вообще, мотив золота, судя по сохранившимся фрагментам (их четыре), – один из излюбленных у Гераклита, и его интерес к золоту вполне объясним. Как мы помним, Эфес – родной город Гераклита – находился на территории Лидии, и знаменитый храм Артемиды был построен лидийским царем Крезом. Именно на территории Лидии в районе горы Сипилы располагалось знаменитое лидийское месторождение золота, точнее электрума – твердого раствора серебра в золоте. Отец Креза Алиатт чеканил монеты из электрума, в правление Креза все монеты из этого металла были отозваны и заменены на монеты из чистого золота и чистого серебра – появились технологии разделения их раствора. Существует множество мифов, связанных с историей золотых разработок в Лидии, самый знаменитый из которых – миф о царе Мидасе, исторической личности, царствовавшем в соседней с Лидией Фригии на рубеже VIII–VII вв. до н. э. Трудно переоценить значение этого месторождения, просуществовавшего не одну сотню лет, для жизни Малой Азии в целом, а если учесть, что Сипила находится недалеко от современного города Измира – это около 80 километров от Эфеса, то становится неудивительным интерес Гераклита к происходящему на рудниках.

Итак, поскольку речь идет об аллегории, то заявленные нами «исследование» и «открытие» в переводе вполне подменяются стандартными «искать» и

«находить», и парадоксальность «много искать – мало находить» снимается в этом фрагменте только обращением к золотодобыче, в противном случае сразу приходит на ум обычное положение вещей: если речь идет о простом отыскании фактов, касающихся действительности, то недостатка в них не бывает, любая окружающая нас вещь изобилует дескрипциями и отношениями с другими вещами. А это означает, что речь у Гераклита идет о совершенно другом виде того, что можно найти.

Три небольших строчки фрагмента, в действительности, очень ярко рисуют те невероятные трудности, которые должны выпасть на долю исследователя, поскольку добыча золота была одним из наиболее трудоемких процессов в античном мире. Греки, как и их соседи лидийцы, и египтяне и многие другие народы использовали сходные технологии добычи золота, и эти технологии претерпели существенные изменения только в римскую эпоху, когда римляне научились плавить руду. Разрабатывались как россыпные месторождения (золотоносные пески), так и коренные – в породе, руде. В первом случае использовались либо хворост, либо шкуры животных (отсюда миф о «золотом руне»), которые погружались на дно ручья или реки и по которым пускали стекать воду с взвешенным в ней золотоносным песком. Этот процесс хоть и был тяжелым и кропотливым, но все же не мог сравниться с добычей золота в рудниках. Золотоносную руду выдалбливали из породы (как правило, очень твердой) медными или латунными кирками, затем на плечах выносили на поверхность, вручную размалывали в песок в специальных мельницах и далее технологический процесс шел, как в первом случае – плавить золото из руды, как мы уже сказали, греки не умели, только слитки из золотого песка (о чем, кстати, Гераклит упоминает во фрагменте 53 Mch: «подобно тому, как плавят золотой песок»). Весь этот процесс производства золота уместился в трех словах в гераклитовском фрагменте из Псевдо-Гиппократа 53 (e) Mch: «Вырабатывают золото: дробят, промывают, плавят», но за ними скрывается крайне тяжелый труд, особенно в случае коренных разработок, так, что к этим работам были привлечены либо рабы, либо преступники.⁵ И получается, что Гераклит подчеркивает не только кропотливость и трудоемкость процесса исследования, но еще и то, что это – практически рабский труд, на который большинство, во всяком случае, добровольно, просто не отважится. Мы позволим себе новый способ исследования, утверждаемый Гераклитом, назвать, пользуясь метким высказыванием Ч. Кана, «философским золотоискательством» (Kahn 1979, 105). Результат этого исследования, конечно, не будет измеряться количественно, но зато он будет крайне ценным.

Итак, наша общая реконструкция фрагмента показывает, что новые ценные открытия должны делаться на основании предварительного исследования. Но ведь кто-нибудь захочет возразить Гераклиту, что бывают и случайные от-

⁵ Подробнее о карте и истории добычи золота в античности, разработках и технологиях и см. Forbes 1971; Bernstein 2001; Максимов 1988.

крытия. Как кажется, еще один фрагмент способен пролить свет на этот вопрос, и показать его отношение к открытиям такого рода:

11 Mch:

ἐὰν μὴ ἔλπῃται ἀνέλπιστον, οὐκ
ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ
ἄπορον.

«Если не ждешь неожиданного, то и не отыщешь (οὐκ ἐξευρήσει) его: непостижимое (ἀνεξερεύνητον) есть [оно] и апорийное (т. е. непроходимое)».

Это не слишком изящный перевод фрагмента, но мы попытались передать именно гераклитовское содержание и значение, дать своего рода подстрочник, пусть даже в ущерб стилю. В целом суть этого фрагмента можно свести к различению явного и неявного, а именно, речь идет о природе неявного, об условиях его выявления. Гераклит утверждает, что невозможно открыть то, чего не знаешь или чего не ждешь, отыскание возможно только в том случае, если есть определенные ожидания искомого. А случайное выхватывание неизвестного невозможно, хотя бы в том отношении, что оно ничего не дает познанию. Если вещь, которую мы пытаемся открыть, абсолютно нам неизвестна – к примеру, «альфabetатос» – и нет никакой информации о том, как она должна выглядеть, какие иметь предикаты, характеристики, то такую вещь обнаружить невозможно. Даже если мы ее и обнаружим, откроем, как мы узнаем, что именно вот-это и есть искомый нами «альфabetатос», а не «гаммабетатос»?

Любому истинному открытию, тогда, должен предшествовать процесс δίζησις, рационального задания критериев для поиска искомой вещи, причем, мы уже должны представлять, «предзнать», что именно мы ищем. Так, если полагаться в процессе поиска истины, знания только на εὐρίσκω с учетом контекста непредсказуемости и случайности, а не на планомерный поиск δίζησις, то результата не будет: он апорийный.

Слово ἄπορον здесь как нельзя лучше демонстрирует разницу в основных приемах εὐρίσκω и δίζησις. Разбирая значения δίζησις, мы сказали, что это прежде всего *путь* поиска. Приведем пример из области обыденных значений «поиска»: разыскивая заблудившееся животное, скажем, корову, нужно не только расспросить тех, кто мог ее видеть, нужно еще уточнить, в какую сторону, *каким путем* она пошла, для этого нужны определенные ориентиры, знаки на пути и кроме того, следы, оставленные самой коровой и наконец, пройти этот самый путь по известным метам, знакам и следам: собственно, вся совокупность этих действий и означает «исследовать».

Существительные πόρος, πορθμός, согласно Ч. Кану (Kahn 1960, 231–239), указывают либо на движение как таковое, либо на путь (узкий проход или пролив), который кто-нибудь проходит, и с учетом обычного чередования гласных тот же корень встречается в словах περάω, πέραυ, περαίνω и восходит к индоевропейскому *per-, указывает в некотором смысле на направление «вперед, впереди», т. е. группа περάω, πέραυ, περαίνω и πεῖραρ указывает на точку, с которой движение вперед приведет к концу. Постоянно используемое для обозначения

прохождения водного пространства на другую сторону, наречие *πέραν* точно отсылает к тому, что лежит «поперек (от края до края)», фактически обозначается точка, от которой движение вперед приведет к концу, т.е. может быть дан перевод «предел» или «цель». С алфа-отрицанием слово *ἄπερος* и его дериваты будут означать не столько удобное и привычное «лишенное границ, безграничное» (стандартный эпитет моря и земли не подразумевает, что у них нет границ, а скорее то, что вряд ли у смертных была возможность путешествовать к этим пределам), сколько «то, что не может быть пройдено или пересечено из конца в конец», или даже «неопределенное» (Ibid.). Ἄπορον имеет близкие трактовки, и буквально будет означать «непроходимое», «труднодостижимое». Переправа (*πόρος*), например, как возможность перебраться с одного берега реки на другой, подразумевает оба берега как минимум или знаки, которые указывали бы на то, как добраться до другого берега. Если хотя бы один пункт отсутствует, переправа невозможна. Точно так же невозможно и чистое обретение: без предварительного исследования, без заданных знаков на *пути* оно остается *ἄπορον*.⁶

Фрагмент 11 Mch представляет собой очень важное, хотя и в каком-то смысле косвенное, свидетельство о первом в истории философии обращении к проблеме апории, которая активно ставится и обсуждается в классический период, у Платона и Аристотеля. Исторически первым опытом использования и обсуждения апорий, разумеется, является элейская школа. Наиболее привычная и знакомая по элейской школе цель апории – привести к противоречивым выводам, что должно показать несостоятельность исходной гипотезы. О таком понимании апории свидетельствует Аристотель в «Топике»: «*апория* – равенство противоположных друг другу доводов», (145b1–2), «... *апория* вызывается равенством противоположных доводов. Ведь когда имеются доводы за и против и нам кажется, что все они говорят в пользу той и другой стороны в одинаковой мере, мы *затрудняемся*, какой из них держаться» (145b16–20).⁷ Сам он не разделяет такого мнения, относя данные пассажи к неправильным определениям, но, судя по всему, причисляет противоположные друг другу умозаклучения и возникающие вместе с этим апории к проблемам (*Топика*, 104b1–17, особенно 12–14: «Есть проблемы, относительно которых имеются противоположные друг другу умозаклучения (ибо тогда возникает *апория*, так ли обстоит дело или не так, когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаклучений]»). Что касается Платона и Аристотеля, то

⁶ А. В. Лебедев предлагает следующий перевод этого фрагмента: «Не чая нечаянно-го, не выследишь неисследимого и недоступного» (1989, 193). На наш взгляд, «ἐξευρήσει, ἀνεξερευνήτων» не совсем корректно переводить как «выследить неисследимое», т. к. дериваты «следить», однокоренные с «исследованием» все-таки подразумевают значение *путь поиска по знакам*, т. е. δίζησι.

⁷ Текст «Топики» Аристотеля цитируется по изданию: Аристотель 1978. Перевод М. И. Иткина. Курсивом в цитируемых фрагментах набраны слова *ἀπορία* и *ἀποροῦμεν*, переведенные у Иткина как «сомнение» и «сомневаться».

традиционная точка зрения обычно распределяет видение апорий в отношении этих учений следующим образом: Аристотель и поздний Платон представляют апорию как частную задачу или проблему, тогда как ранний Платон – исключительно как ментальное состояние растерянности, противоречие при обнаружении равенства противоположным доводов (то, о чем говорил Аристотель в *Топике*) при обсуждении тех или иных вопросов (Matthews 1999, 29–30). К такому же ментальному состоянию призвана приводить апория у Зенона. В. Политис, обсуждая вопросы понимания апории и поиска у Платона, полагает, что в ранних диалогах Платона также можно обнаружить апорию как проблему (Politis 2006, 91). Более того, такие два вида апорий он различает также в зависимости от их цели как катартического и зететического типа апорий. Цель первой, содержащей противоречие, – очистить собеседника от претензий на знание в надежде, что он обратится к поиску подлинного знания. Зететическая апория запускает специфический поиск, направленный на решение некоторой данной конкретной проблемы (Politis 2006, 107). Таким образом, имеется определенная связь между апорийностью и поиском, а именно: апория приводит к поиску, фактически являясь причиной или началом поиска.

Что мог иметь в виду Гераклит, когда говорил об апорийности того, чего не ждешь, осуществляя поиск: ментальное затруднение как катартическую апорию или конкретную проблему, зететическую апорию? На первый взгляд ответ на вопрос лежит на поверхности: в 11 Мсн Гераклит, как и во многих других фрагментах явно пытается ввести читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям. Суть фрагмента сводится к следующему: чтобы отыскать неожиданное, нужно ждать неожиданное. Но это противоречие и смысл всего пассажа можно передать и по-другому: имея определенные ожидания, можно нечто отыскать. Если перевести «иметь ожидания» в эпистемический контекст, ожидания предполагают некоторые исходные гипотезы и веры в то, что именно должно произойти, а для этого исходно следует представлять себе предмет поиска или как минимум примерный набор явлений или предметов, которые так или иначе и в силу тех или иных действий могут случиться. Но именно эти характеристики и являются специфическими чертами *дидзесиса*. Важный момент, отраженный в языке этого фрагмента в том, что ни «непостижимое», ни «недоступное» (именно так переводит А. В. Лебедев Ялоров в этом фрагменте) не имеют значения «невозможно постичь или пройти», оба слова указывают исключительно на трудность процесса отыскания, но не на его невозможность (Marcovich 1967, 40). Таким образом, за кажущимся на первый взгляд простым противоречием явно открывается проблематизация поиска. Апорийность здесь должна пониматься не как простое сведение к противоречию, а проблематизация и вопрос в действительности оказывается куда сложнее, поскольку ментальное затруднение, которое здесь появляется как противоречие и сама апорийность предстают в рамках демонстрации связи апории и поиска, хотя как мы и сказали выше, в косвенном виде. Важно отметить, что, несмотря на косвенный характер этого свиде-

тельства, мы вполне можем на вышеизложенных основаниях включить нашу реконструированную концепцию поиска и открытий на основании конкретных ожиданий и посредством апорий у Гераклита в проблемное поле эпистемического поиска, в наиболее четком виде очерченное у Платона в диалоге «Менон» в рамках парадокса Менона.

Для наилучшего понимания гераклитовского διζησις может помочь контекст Парменида. Парменид также не чужд проблематике поиска скрытого, но для Парменида этот поиск, по выражению А. Мурелатоса, – «когнитивный квест», нацеленный на разыскание ἀλήθεια, не-сокрытого, путь от «ближайшей, но “сокрытой” к трансцендентной, но “несокрытой” идентичности вещей» (Mourelatos 2008, 64, 67–70).

Этот самый «когнитивный квест» у Парменида обретает имя: διζησις. Это слово, по мнению Мурелатоса, является неологизмом самого Парменида (Mourelatos 2008, 67), и можно предположить, что если предлагается терминология для обозначения метода, то и сам метод состоялся. В данном случае διζησις выражает уже не действие, как у Гераклита, это абстрактное понятие, и сама морфология слова позволяет уточнить те изменения, которые претерпевает исходное значение. Вообще абстрактные понятия, выражающие область мысли и знания, действия и результата, в греческом языке широко начинают использоваться только к V в. до н. э. Речь идет об отглагольных существительных на *-sis*, среди которых широко известные понятия «ноэсис», «гносис»; к их же числу, очевидно, относится «дидзесис». До использования существительных на *-sis* в древнегреческом языке абстрактные категории задавались посредством существительных в форме причастия («тот, кто делает»), или несколько позже по времени – причастия («делающий») (Snell 1953, 234). Как пишет Ж. Наддаф (со ссылкой на J. Holt, E. Benveniste и H. Jones), существительные действия и его результата могли восходить к аналогичным типам глаголов через значение суффикса *-sis*. Основное значение слов заканчивающихся на *-sis* – это абстрактное понятие процесса, выраженное в значении объективной реализации. То есть, выражая результат через *-sis*, понятие оказывается как бы находящимся вне субъекта действия, и в этом смысле и действие признается объективным и его результат, как завершенность этого действия, также объективно, т. е. не связано с усилиями субъекта действия, если его вообще здесь можно предположить. Для связи субъекта и реализации им действия как субъективного использовались другие существительные – на *-tus*, всегда относящиеся к тому же субъекту, что и глагольная форма (Naddaf 2005, 11–12). Трудно сказать, хотел ли Гераклит, употребляя διζησις, подчеркнуть этим собственные усилия и заслуги по отысканию скрытого и истинного, как сделал это в 15 Mch, но то, что Парменид подчеркивает объективность метода и его результата – это очевидно. Иными словами, что сделал Парменид, введя понятие διζησις? Если в терминологии Гераклита метод как таковой не обозначался, обозначалась только процедура, определенное действие, то для Парменида это действие уже предстает как абстрактная реализация, как собственно метод.

Согласно реконструкции А. Мурелатоса, для Парменида суть «исследования» состояла в следующем: осуществляя $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, мы не спрашиваем, «существует ли *та вещь*, которую мы ищем?», мы знаем наверняка, что *она* где-то существует, вполне вероятно, что мы не знаем досконально, что она из себя представляет, но наша задача состоит в том, чтобы найти информацию, обнаружить такие *знаки*, которые указывали бы на искомую вещь, уточняли ее суть и в конечном итоге позволили бы отыскать ее и привели нас к ней (Mourelatos 2008, 67). При этом речь не обязательно идет об исследовании какого-то факта, события из окружающей действительности в узком естественнонаучном смысле (на этот ложный путь может навести мысль об исследовании досократиками исключительно $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$): $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, по сути, может выступать и доказательством, где знаками будут шаги в доказательстве, а результатом, «открытием» – тезис «что и требовалось доказать». Этот пример как нельзя лучше иллюстрирует исходную установку $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ – мы уже и так знаем то, что ищем. Такое понимание правомерно в первую очередь для Парменида, но мы продемонстрировали выше, что оно не исключено и для Гераклита. А. Мурелатос полагает, и в этом мы с ним полностью согласны, что уже у Гераклита глагол $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ используется как указание на новый – философский – тип мышления. Причем, подчеркнем, этот тип мышления не уходит вместе с раннегреческой философией, а напротив, получает мощное развитие впоследствии, оказываясь эффективным и плодотворным.⁸

Стоит остановиться на еще одном моменте, важном для понимания процедуры и сути «исследования»: на связи $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ($\nu\acute{o}\omicron\varsigma$) и $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$. Мы полагаем, что *дидзесис* является инструментом *нуса* – поиск, исследование осуществляет не что иное, как *нус*.

Известно, что с гомеровского времени *нус* является своего рода «органом проникновения в суть»,⁹ и далеко не сразу получает значение «ума» или «интеллекта». Вплоть до классических философских систем, *нус*, хотя и в состоянии выявить скрытую, подлинную истину за явным фасадом вещей и опираясь на него, проникает в суть скорее интуитивно, чем дискурсивно, а потому сохраняет основное значение «интуитивного схватывания», и раз так, то вернее было бы назвать *нус* инструментом для $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, позволяющим случайно, вдруг открыть нечто неизвестное до сих пор.

Но, с другой стороны, имеется серьезное возражение против такой позиции.

⁸ Достаточно обратиться к текстам Секста Эмпирика, чтобы увидеть значимость уже получившего вариативность поиска ($\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$). Секст различает догматический (*Пирроновы положения* I 13, 198–200, 208), скептический (*ПП I*, 204 до 205) или философский поиск (*Против ученых VIII*, 372); поиск частного и общего (*ПП I*, 188), а также поиск явного и неявного (*ПП I*, 200, 201, 208; *II*, 7, 9).

⁹ Подробно о значениях *нуса* см. Fritz 1974; Snell 1953; Krischer 1984, а о понимании *нуса* Гераклитом см. Вольф 2007 и 2008.

Фактически, обсуждая обретение или открытие истины, мы вышли на то, что должны признать два вида εὑρεσις, два вида открытий: первое – случайное, непосредственное, не требующее исследования, специальных знаков, намеков и т.п., такое открытие, которое как раз и может быть выражено значением «обретения». Другой тип открытия – это открытие, совершающееся в результате планомерного поиска, поиска по заранее заданным критериям и ориентирам, εὑρεσις как *результат* исследования, что исключает элемент случайности из открытия. В конечном счете, первый тип εὑρεσις сводится к простому постулированию существования вещей, экзистенциальному требованию, так как, вдруг открыв вещь, набредя на нее, не имея возможности назвать эту вещь или задать ее характеристики, можно утверждать только одно – что некий *x* существует. И только внимательно исследовав этот *x*, можно уже сказать о нем что-то определенное. П. Керд приводит замечательный пример из *Одиссеи*, весьма любопытно иллюстрирующий то, как функционирует *нус*. Комментируя сцену узнавания Пенелопой Одиссея, П. Керд пишет: «Я склоняюсь к тому, что то, что она теперь понимает, есть подлинность (то есть, природа) человека, стоящего перед ней, то есть, она теперь знает, кто он такой. Она также могла бы сказать: «Это Одиссей». И, говоря это, она говорит гораздо больше, чем просто «человек, стоящий передо мной, существует». (Она, безусловно, могла знать это, даже не зная, кто он такой). Но чтобы знать, что человек перед ней действительно Одиссей, она должна знать определенные вещи об Одиссее (что он человек со шрамом, что он знает некоторые факты о некоей кровати и так далее). Ее *ноос* привел ее к подлинному пониманию природы этого человека, а для этого нужно гораздо больше, чем экзистенциальное требование» (Curd 2004, 38).

Итак, П. Керд показывает, что Пенелопа имеет дело с двумя утверждениями, на первый взгляд отличающимися не существенно: «Этот человек существует» и «Этот человек существует в качестве Одиссея». И только одно из этих утверждений могло быть приобретено посредством *нуса*. В первом случае мы имеем экзистенциальное суждение, выражающее указание не на саму вещь, а только на существование вещи. Такого рода утверждения, на наш взгляд, представляют собой некий «нулевой» уровень представлений о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей, который можно назвать «экзистенциальным требованием» (Вольф–Берестов 2007, 223). Эти утверждения нельзя отнести к области гносеологии, поскольку предикат «существовать» ничего не сообщает о вещи за исключением того, что «имеется нечто». Это нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Они не имеют и отношения к онтологии, поскольку существование вещи в данном случае не подразумевает какого-либо ее онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., а есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии). Строго говоря, экзистенциальное требование «*x* существует» носит всего лишь пропедевтический, вводный характер для получения каких-либо представлений о конкрет-

ной вещи.¹⁰ Второе утверждение, казалось бы, тоже о существовании, но оно содержит предикат второго порядка, «Одиссей», уточняющий помимо самого существования способ существования субъекта высказывания, потому что существовать в качестве Одиссея – это не то же самое, что существовать в качестве Пенелопы, хотя, по большому счету, сам принцип существования для этих субъектов (как, впрочем, и любых других) не различим.¹¹ И как верно замечает П. Керд, чтобы понять, что данный человек существует в качестве именно Одиссея, мы уже должны знать о нем некие факты, должны быть какие-нибудь знаки, указывающие на его индивидуальность. Пенелопа по этим знакам, как данным накануне во сне, подготовившим ее неожиданную встречу с мужем, так и на основании тех, которые сообщил ей сам Одиссей, уже без труда распознает (νοῆσας) человека, который перед ней стоит. Примечательно и то, что Пенелопа не стала полагаться на свидетельства старой служанки или сына, – хотя от них *уже знала* что перед ней Одиссей, она ждала знаков и только на их основании ее *нус* окончательно позволил ей признать супруга. На наш взгляд, такая схема хорошо показывает, что *нус* полагается отнюдь не на εὑρεσις, а на διζησις. Иными словами, первый тип εὑρεσις и как дорефлексивный, и как в принципе не дающий информации о вещи за исключением того, что она существует (что в большинстве случаев самоочевидно), в принципе не может быть отнесен к философскому, и собственно философский поиск начинается только с διζησαι, с проведения «исследования» на основании уже известных фактов (назовем это «предикационным требованием»), что и пытаются, на наш взгляд, обосновать Гераклит и вслед за ним, Парменид.

Тем не менее, такая постановка вопроса и такое видение процедуры «исследования» влечет за собой множество проблем. Одна из них, явно проистекающая из экзистенциального требования и первого способа εὑρεσις, может быть представлена следующим образом: если есть вещи, наделенные именами, то как они получили свои имена? Если имена давались им на основании признаков или конкретных фактов о вещах, тогда кто и на основании какого метода устанавливал эти признаки и наделял вещи именами? И если вещи наделены определенными именами, то совпадают ли эти имена с сутью вещи? Эта проблема ставилась и решалась неоднократно в древнегреческой философии и Гераклитом (фр. 39 Mch), и Парменидом (фр. В8 38–39 DK), и Платоном (*Кратил*) и многими другими. Но это самостоятельная проблема, она заслуживает отдельного разговора. Другая же проблема, которой мы коснемся, напрямую связана с методом διζησις. Итак, διζησις знаменует появление нового типа поиска или познания,

¹⁰ Вышесказанное также позволяет поместить экзистенциальное требование в основание обоснования гносеологических подходов к досократической философии в проблемном подходе (Вольф–Берестов 2007) и предпочесть предикационные интерпретации учения Парменида экзистенциальным (как это неявно делает А. Мурелатос и хорошо обосновывает П. Керд).

¹¹ Здесь работает принцип «предикационного единства», введенный Curd 2004.

который характеризуется как сугубо философский тип, который мы противопоставили εὑρεσις как «экзистенциальному требованию», где первый метод подразумевает поиск того, о чем мы и так уже знаем, а второй – открытие того, что мы не знаем вовсе, и в таком случае мы напрямую выходим на парадокс Менона, который формулируется Платоном (*Менон* 80e 3–5) следующим образом: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать».¹²

Фактически предпочтение διζήσις или εὑρεσις допускает только один вариант решения, но именно διζήσις получает преимущество и становится подлинным философским методом и у Гераклита, и у Парменида, и у Платона, который использует парадокс Менона, чтобы продемонстрировать предпочтение διζήσις в обсуждении собственной теории знания посредством *анамненисиса*. В конечном счете, именно принципы «исследования» у Платона (Сократа) выливаются в теорию определений, а вслед за ней – теорию идей, будучи построенными на основании своего рода предзнания, обоснованием которого оказывается «принцип выразимости»: «некто всегда может сказать, что он знает». Или, некто не всегда может *сказать*, что такое книга, особенно если речь идет о философском формате этого высказывания, но он всегда *знает*, что такое книга (постольку поскольку отличает ее от других объектов) (Dancy 2004, 36–38).

Не менее интересны те дополнительные комментирующие штрихи к принципу διζήσις, которые мы можем обнаружить у Аристотеля, обсуждающего аналогичную процедуру, которую можно назвать «эпистемическим», или научным поиском (ή ζητήσις) (*Вторая аналитика* II), где она, также как у Платона, предваряет построение определений и доказательств (Орлов 2008, 22). Согласно Аристотелю, такой научный поиск состоит из нескольких стадий. Вот как рассматривает их Е. В. Орлов: «Например, нас интересует такое явление, как “лунное затмение”. Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: “Луна затмевается”, – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

1) *Есть* ли Луна? Ответ: ведомо, что *есть*.

2) *Что* есть Луна? Ответ: ведомо, *что* Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.

3) *Затмевается* ли Луна? (Этот вопрос равносителен вопросу: *есть* ли затмение?) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).

4) *Почему* затмевается Луна? Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

¹² ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ—οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως—οὔτε ὁ μὴ οἶδεν—οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσῃ. Перевод дается по изданию: Платон 1990: 588.

Во *Второй аналитике* (II 1, 89b24–25) Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска.

1) $E\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ (*есть ли*). Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть ли* солнце? В выражении «*есть ли*» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.

2) $T\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ (*что есть*). Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что есть* солнце? В выражении «*что есть*» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.

3) $T\omicron \ \delta\tau\acute{\iota}$ (*букв. то, что*). В (89b25–27) в качестве примера этой стадии поиска он приводит проблему – *что из двух*: солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).

4) $T\omicron \ \delta\iota\omicron\tau\acute{\iota}$ (*букв. то, почему*). В (89b29–31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*почему есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине бытия*)» (Орлов 2008, 22).

В случае с $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$ мы видели, что существование искомой вещи признается как предпосылка для построения исследования и в сам корпус шагов исследования не включается только в том случае, если мы не знаем, существует ли некая вещь вообще и если не можем выполнить предикационного требования – назвать конкретные характеристики вещи. В случае с $\zeta\eta\tau\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$ Аристотель предваряет поиск вопросом «есть ли то, что мы ищем», и получается, что мы вроде бы не знаем, существует или нет искомая вещь; вполне может оказаться и так, что данная вещь не существует. Действительно, осуществляя поиск вещи, резонно было бы убедиться, что она существует, но с другой стороны, нас ведь интересует не столько вещь, сколько *что* она есть и *где* или *почему* она есть (собственно, условия, удовлетворяющие предикационному требованию), а задаваясь такими вопросами, мы уже должны иметь убежденность в том, что искомая вещь *есть*. Более того, трудно вообразить себе обратную ситуацию (впрочем, сам Аристотель такую ситуацию даже не рассматривал): нас интересует «лунное затмение», мы задаемся вопросом «есть ли Луна» и получаем отрицательный ответ: «ведомо, что нет». В таком случае, непонятно, чем мы руководствовались, берясь за исследование «лунных затмений» при полном отсутствии такого объекта как «Луна». Разумеется, с Луной пример оказывается парадоксальным, но если мы зададимся вопросом «есть ли *альфabetатос*», то ответ не будет уже таким очевидным: если никто до сих пор не обнаружил альфabetатос, то это не значит, что он не существует. В любом случае, проверка первым шагом, понимаем мы его как экзистенциальное или как предикационное требование, оказывается решающей для эпистемического поиска: если мы

не можем ответить на первый вопрос ни положительно, ни отрицательно, то дальнейший поиск невозможен, невозможен он и при отрицательном ответе. Положительный ответ на вопрос «а есть ли нечто, которое мы собираемся рассмотреть», также уводит нас если не в сторону абсурда, то в сторону парадокса Менона: раз уж мы собираемся это нечто рассмотреть, то оно очевидно, существует. Таким образом, первый шаг эпистемического поиска Аристотеля не несет признаков εὐρίσκω как экзистенциального требования и вполне следует традиции δίζησις.

Е. В. Орлов называет первые два шага эпистемического поиска Аристотеля (*есть ли и что есть*) дистрикцией о бытии и определении (Орлов 2008, 22). Этот момент на наш взгляд может требовать уточнения в свете того, что мы говорили о принципах «исследования». Задавая вопрос «есть ли?» Аристотель задает его не в экзистенциальном смысле, «о бытии», а в предикационном смысле: «Существует ли объект, существующий в качестве *x*?». Или по другому, существует ли такой объект, которому можно приписать предикаты, свойственные, например, Луне? При этом положительный ответ на первом шаге подразумевает указание на наличие, иными словами, мы уже знаем, что искомое есть и именно поэтому продолжаем эпистемический поиск в направлении второго шага «*что есть*», т. е. поиска предикатов, уточненных характеристик вещи, а в случае наличия предикатов доказываем их принадлежность вещи, пытаемся дать определение этой вещи. Итак, «есть ли» в экзистенциальном смысле мы вряд ли могли бы включить в качестве элемента эпистемического поиска, а предикационное значение «есть ли» является условием или основанием для выполнения дальнейших шагов, – поскольку сам по себе ответ на этот вопрос, без дальнейших шагов исследования, предполагает простое постулирование уже известного факта, когда существование вещи мы принимаем на основании каких-то предпочтений, а не в результате доказательств. Планомерный поиск начинает осуществляться только на втором шаге. Отметим еще один момент: эпистемический поиск непосредственно связан с силлогистикой: «Обратим внимание на последовательность мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки (*A B, B Γ*), а затем переходим к заключению (*A Γ*). При поиске мы сначала предполагаем заключение (*A Γ*), а затем ищем средний термин (*B*)» (Орлов 2008, 23). А это еще раз показывает, что мы уже знаем искомое, но по каким-то причинам оно остается скрытым и требует дополнительного поиска, «исследования».

Можно подумать, что новый метод распространяется только на естественнонаучный поиск, особенно если учитывать особенности его применения Аристотелем. Но следующие два фрагмента Гераклита могут пролить свет на то, к каким областям существующего этот метод применим.

15 Mch

ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν.

Я исследовал себя.

67 Mch:

ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο,	Границ души тебе не отыскать,
πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·	по какому бы пути ты не пошел:
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.	столь глубока ее мера. ¹³

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

Здесь снова более поздний контекст может прийти на помощь в реконструкции содержания фрагмента, в данном случае, это знаменитое античное высказывание «Познай самого себя» и его платоновский контекст. Платон повторяет это высказывание многократно в разных диалогах (*Хармид*, *Протагор*, *Алкивиад*) и приписывает создание этой фразы семи мудрецам (*Протагор*, 343 a1–b3), полагая, что именно они выразили таким образом свою мудрость и написали ее в храме в Дельфах словами «Γνῶθι σαυτόν». В *Хармиде* (164d4–165a) мы находим другой вариант обращения Платона к этому высказыванию. Решая вопрос о том, что называть рассудительностью (σωφροσύνη), Критий полагает, что «рассудительность – это самопознание» (εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), и что «“Познай самого себя!” и “Будь рассудителен!” это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов (τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν, ὡς τὰ γράμματα φησὶν)». Здесь важно, что слова Крития (к какому бы выводу они с Сократом не пришли в конце рассуждения) позволяют хорошо понять точку зрения Гераклита, по крайней мере, такой, какой мы ее можем реконструировать из фрагментов. Перефразируя «Γνῶθι σαυτόν», Гераклит говорит «ἐδίζησάμην ἐμεαυτόν» – «Я исследовал самого себя» (15 Mch), следуя тому самому новому – философскому – способу разыскания, исследования истины, который выражается у него в слове δίζημαί и в той мере в какой «исследование» как новый тип познания конкретизируется понятиями σωφροσύνην и νόος; результат такого познания будет предельно исчерпывающий.

Ответ на вопрос, как связаны у Гераклита самопознание и рассудительность, нужно прежде всего начинать с прояснения значения σωφροσύνην для Гераклита, у которого мы встречаем дериваты σωφρονεῖν и φρόνησις в 23 Mch (a) и в его различиях и парафразах в частях (d¹, e, f). Наиболее привычный русский перевод слова σωφρονεῖν – «целомудрие», и если переводить эти фрагменты, делая поправку на источник (Стойей), время его написания и философскую атмосферу того времени, то перевод А. В. Лебедева 23 Mch (e) и (f) как «Всем людям дано

¹³ Цитируется по: Лебедев 1989.

познавать самих себя и быть целомудренными» и «Целомудрие – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осозная» (Лебедев 1989, 198) будет оправданным. Если же мы эти пассажи рассматриваем именно как парафраз Гераклита, то подмена благоразумия целомудренностью не позволит увидеть нам в этом фрагменте его гносеологического содержания, смещая акценты прежде всего на нравственное или даже теологическое содержание. Нужно сказать, что и М. Маркович, которому не чужда была реконструкция гносеологического содержания учения Гераклита, трактует φρόνησις в 23 Mch как «религиозно-этические нормы или мудрость» (Marcovich 1967, 96), правда он при этом не забывает упомянуть и вариант альтернативной интерпретации: «это одновременно и идея актуального восприятия и то, что способствует делать правильные выводы на основании этого восприятия» (Kirk 1962, 61), и это нам кажется наиболее верным, т. к. φρόνησις всегда связывается с единичным восприятием, чувственными данными и – у Аристотеля – практическим силлогизмом.

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

Почему Гераклит отказывается от традиционного «Γνώθι σαυτόν», прибегая к «ἐδίδρασκον», т. е. познанию себя через *дидзесис*? Ответить на этот вопрос нам поможет понимание того, на какие области распространяются способности γινώσκειν и νοεῖν, который, как мы показали, является у Гераклита инструментом διίησις. К. фон Фритц, соглашаясь с Б. Снеллом (Snell 1953, 13), указывает на три случая в гомеровских поэмах, которые описывают такое состояние восприятия, когда нечто познается через зрение (Fritz 1974, 23–24). В первом случае объект зрения остается неясным, например, зеленое пятно, которое невозможно ясно обозначить; во втором случае объект видится четко и идентифицируется; в третьем – четко распознается не только сам объект, но и его действия и его важность в конкретной ситуации, особенно в ситуации сильного эмоционального потрясения или важности происходящего. Соответствен-

но, если понятие *idéiv*, обладая не совсем четким значением, может употребляться во всех трех случаях, то *γινώσκειν* и *νοεῖν* строго соответствуют второму и третьему случаям (Fritz 1974, 23–24). Таким образом, именно *νοεῖν* отвечает в данном случае за предельную ясность и полноту знания о предмете, будучи, помимо прочего, у Гераклита связанным с *δίῳησι*, что и определяет, на наш взгляд, смещение акцента «*γνώθι*» на «*ἐδίῳσαίμην*».

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

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*: т. 2 (Москва)
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2007) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии», *ΣΧΟΛΗ* 1.2, 203–246
- Вольф М. Н. (2005) «Понятия «явное и неявное» как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 3.1, 80–88
- Вольф М. Н. (2007) «О связи понятий *νόος* и *ξύνεσις* у Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 5.2, 118–123
- Вольф М. Н. (2008) «О связи понятий *νόος* и *μάθησις* у Гераклита», *Вестник НГУ. Серия «Философия»*, 6.1, 106–111
- Лебедев А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов* (Москва)
- Максимов М. М. (1988) *Очерк о золоте* (Москва)

- Орлов Е. В. (2008) «Аналитика Аристотеля», *ΣΧΟΛΗ* 2.1, 21-49
- Платон (1990) *Собрание сочинений в четырех томах*: т. 1 (Москва)
- Bernstein P. L. (2004) *The Power of Gold. The History of an Obsession* (New York)
- Curd P. (2004) *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas)
- Dancy R. M. (2004) *Plato's Introduction of Forms* (Cambridge)
- Forbes R.J. ed. (1971) *Studies in Ancient Technology*, Vol. 8: Metallurgy in Antiquity. Part 1: Early Metallurgy, the Smith and his Tools, Gold, Silver and Lead, Zinc and Brass (Leiden, Brill)
- Fritz K. von (1974) "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy", A. Mourelatos, ed. *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays* (Doubleday, New York)
- Guthrie W. K. C. (1962) *A History of the Greek Philosophy. The Earliest Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge), vol. 1
- Jones W. H. S. transl. (1957) *Hippocrates* (London, Harvard), vol. 1
- Kahn Ch. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York)
- Kahn Ch. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge)
- Kirk G. S. (1962) *Heraclitus, the Cosmic Fragments* (Cambridge)
- Krischer T. (1984) "Noos, noein, noema", *Glotta*, 62, 141–149
- Leshner J. (1991) "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, 229–248
- Marcovich M. (1967) *Heraclitus. Greek text with a short commentary* (Venezuela)
- Matthews G. B. (1999) *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy* (Oxford)
- Mourelatos A. (2008) *The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos* (originally published 1970) (Las Vegas)
- Naddaf G. (2005) *The Greek Concept of Nature* (New York)
- Politis V. (2006) "Aporia and Searching in the Early Plato", *Remembering Socrates Philosophical Essays*, ed. by L. Judson and V. Karasmanis (Oxford)
- Snell B. (1953) *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought* (Cambridge, Mass.), transl. of *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1946)