

Юрий Тухеев

РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО РАЦИОНАЛИЗМА: РАННЯЯ ФИЗИКА

Для современного человека рациональное мировоззрение возникает в качестве неизбежного *a priori* самой первой попытки саморефлексии. Современный человек обречен видеть вокруг себя порядок еще до того, как отваживается на попытку уяснить, что же это такое – «мир» и он сам. Окружающий мир не вызывает у него удивления, поскольку он *уже* обладает надежным знанием о мире. Сегодня трудно понять, почему учение первых философов вызывало столько эмоций как у адептов этого нового мировоззрения, так и у его противников. Очевидно, учение первых натурфилософов представляло мир столь необычным, что и философия и объявленная ей картина мира, скрытая от неискушенного взора, но доступная и столь привлекательная для философского ума, вызывали удивление. Об этом свидетельствует Платон, когда говорит, что это чувство, удивление, в высшей степени присуще философу, ведь именно оно является началом философии [Thaet 155 d 2–4]. Если Платона занимала, если можно так сказать, психологическая сторона удивления как начала философии, то Аристотель указал и на историческое первенство удивления. В «Метафизике» он, повторяя мысль своего великого предшественника, пишет, что сначала – речь здесь идет о первых натурфилософах – стали «удивляться» необычному вокруг себя, а затем, продвинувшись в такого рода занятиях, перешли к более важным – исследованию состояний Луны, Солнца и звезд и, наконец, природы в целом [Met 982 b 12–17].

Знание, которым обладает современный человек, наоборот, избавляет его от удивления; рациональный взгляд на дело вообще избавляет от эмоций. Знание успокаивает владеющего им, «объясняя» мир, оно делает его удобным. Мир теряет свою естественную уникальность. Утрачивается само понимание мира как самостоятельной природной – в смысле греческой *physis* – среды. Греческое мировоззрение было ориентировано на четкое различие существования «по природе» (*φύσει, κατὰ φύσιν*) и существования «по установлению» (*θέσει, κατὰ θέσιν*), отделяющее область вечносущего (ср. характеристику космоса у Гераклита, fr. 30: *ἀείζων*) естественного бытия от области человеческой деятельности, «практики» – условной и не долговечной человеческой *techne*. Но и тогда человеческая деятельность должна быть подчинена высшему разумному и естественному порядку, не быть противоестественной (*παρὰ φύσιν*). Сегодня тот факт, что Платон называл космос живым существом, наделенным душой и умом [Tim 30 b 8: *ζῶον ἔμψυχον ἔννοον*], представляется результатом излишней склонности

древнегреческого философа к «мифопоэтическому» восприятию мира. Мир больше не божественный и прекрасный космос и не загадка, он предмет исследования и преобразования; встроенный как часть в область человеческой *techne*, он отдан в распоряжение человека.

Поэтому в наше время дать ответ на вопрос, что такое *нерациональное* мировоззрение, предельно трудно; мы не всегда в состоянии понять даже Платона. Во всяком случае, этот вид мировоззрения не имеет ничего общего ни с позднейшей «мистикой», ни с еще более поздним европейским «иррационализмом» – явлениями, безнадежно ограниченными рамками рациональной мысли. Скорее, ответ на этот вопрос следует искать в области историко-филологического исследования или изучения первобытного мышления. Такого рода исследования позволяют по крайней мере представить *нерациональное* если уже и не само по себе, то как *пра*стадию исторического генеза рационализма, преобразовав *нерациональное* в хронологически предшествующее, т.е. *дорациональное*: например, в то, что принято называть мировоззрением гомеровского человека (см., напр.: [2])¹. Наконец, на первых этапах развития рационального мировоззрения, в значительной степени совпадающих с возникновением философской мысли, было удержано еще очень много от предшествующей эпохи. Однако и здесь *нерациональное* уже искажено и присутствует, как было сказано по другому поводу, гадательно, «в загадке» (*ἐν ἀνίγνωστί*).

Ницше неясно угадывал такой тип мировоззрения в эллинском *пессимизме*. Однако и этот *пессимизм*, обнаруженный немецким его провозвестником в дионисийском дифирамбе и аттической трагедии, конечно, лишь поздняя реминисценция в классическую эпоху безвозвратно ушедшего мира. Действительно, в указанных источниках без труда обнаруживаются множество свидетельств «трагического» мировоззрения. Одно из них, упоминаемое Ницше в его «Рождении трагедии» [1, с. 76], может быть, наиболее красноречиво. По преданию, пойманный царем Мидасом Силен на вопрос, что есть лучшее для человека, ответил: не родиться совсем, а если родился, то – как можно скорее умереть. Так поет хор в «Эдипе в Колоне» Софокла (ст. 1224–1227).

Мир гомеровского человека вызывал уже у первых философов, проагонистов рационализма, активное неприятие и негодование. Гомер описал этот мир как область вторжения божественного промысла в человеческую историю. Гомеровские боги были источником не порядка и истины, а произвола. Их облик был слишком «от мира сего» – метущийся, двоящийся, непостоянный. Такое представление создавало присутствие в гомеровских поэмах древнего мифа, непонятого уже в гомеровскую эпоху, однако все еще сохраняющего свою таинственную

значимость. Но уже один из первых «философов», Ксенофан Колофонский, приходит к заключению, что божественная природа не имеет ничего общего с общераспространенными представлениями о ней: она единственная не подчинена законам изменяющегося мира, она – источник порядка и согласованности в нем.

Первой рациональной обработкой мифа стали теогонии, в недрах которых таилась космогония, а в исторической перспективе – натурфилософия. Природа – это место рождения и, следовательно, смерти, то что первые философы обозначали словом *physis*. Область *physis* выступала исходно как недифференцированное и всеобъемлющее космологическое целое. Поэт-орфик Мусей из наблюдения над миром природы (в нашем понимании) легко делает выводы о человеческом существовании (fr. 5, пер. А.В. Лебедева):

*Точно так же и листья растит хлебодарная почва:
Вянут на ясенях листья одни, прозябают другие.
Так и род человеков, и племя людское крутится.*

Несмотря на то, что сказанное здесь в Новое время было расценено в плане этики² – как выражение пессимистического взгляда на судьбу человека, оно очевидно не являлось таким ни для самого автора, ни для того, к кому он обращал свою речь. Мир «природы» и мир человека был слит для них до неразличимости: и там, и там торжествует круговорот рождения (*φύει*) и смерти (*ἀποφθίει*).

Отсюда один шаг до натурфилософии Гераклита – уже осознавшей себя как новое философское мировоззрение, но все еще связанной со своим дофилософским истоком. В указании (но вовсе не абсолютизации!) на «изменение» и «вражду» как основу «всего» (*τὰ πάντα* или *πάντα τὰ ὄντα*, о котором постоянно ведет речь Гераклит, которое пребывает в «изменении» и возникает в результате «вражды»: fr. 8; 80: *πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*) просматривается след не- (и соответственно до-) рационалистического взгляда на мир, но уже до неузнаваемости преобразованного нарождающимся рационализмом философской мысли. Для этого нового – философского – взгляда на окружающий мир важна уже не констатация его текучести, а указание на лежащий в его основе неизменный принцип. Рационализм рожден из предположения порядка, структурированности, законообразности всего существующего.

Первые греческие философы противопоставили находящейся в постоянном изменении и множественной области *τὰ πάντα* (*τὰ ὄντα*) «картину» внутренней устроенности и неизменности мира. Но для того чтобы увидеть ее в многообразии природных явлений требовалось нечто большее, чем просто умение видеть и слышать. Греческой физике суждено было отправиться в *первое плавание* за причиной всего сущего, которое

позднее платоновскому Сократу в «Федоне» казалось уже недостаточным и требующим продолжения (знаменитое τὸν δεῦτερον πλοῦν; см. также отношение Платона к натурфилософии в целом – 96 b 8 и сл.). Однако Платон, свысока смотревший на изыскания первых физиков, наследовал открытый ими мир бытия, сам найдя в них тех Атлантов, на которых могла опереться его мысль.

Новые критерии оценки космического порядка – *metron* и *logos* – превалируют в физике Гераклита, но особая смысловая нагрузка ложится на *logos*. Греческое слово λόγος многозначно; его можно рассматривать и как обозначение любого словесного действия, экспрессии разумного начала в человеке, и пространственной «геометрической» устроенности (пропорции, внутреннего соотношения) мира, кроме того, глагол λέγειν связан со счетом (как перечислением; λογιστική означает искусство счета, в таком смысле это слово использует, например, Платон в «Государстве»). Несмотря на эту многозначность, без труда обнаруживаемую и у Гераклита, в целом использование слова λόγος сводится у него к обозначению устроенности мира τὰ πάντα, позволяющей увидеть в присущей ему изменчивости и множественности устойчивую меру (μέτρον) и внутреннюю слаженность (ἀρμονία).

Логос – это то, что в постоянном изменении выступает неизменным: «тем же самым», тождественным (ὡυτόν), одним (ἓν) и общим («одним для всех», ξυλόν). У Гераклита обнаруживается множество остроумных наблюдений, носящих повседневный и самый обычный характер, в которых тем не менее обнаруживают себя эти совсем неочевидные для большинства качества τὰ πάντα. Так, например, он замечает, что природа всякого дня едина (fr. 106), или что путь вверх и вниз един и тождественен («один и тот же») (fr. 60). Поэтому правильным является полагать, что «все» (πάντα) есть одно (ἓν) (fr. 50). Тождественен космос (ср. fr. 30 о космосе: τὸν αὐτὸν ἀπάντων: на всей совокупности τὰ πάντα он остается «тем же самым», т.е. неизменным, единым, общим) и, наконец, *logos* как «мера мира» обладает точно такими же качествами: он тождественен и «общ». Первые философы открыли для себя новый *аспект* меняющегося и множественного мира τὰ πάντα; Гераклит характеризует его как κόσμος, ἀρμονία или φύσις, которые подчинены высшему «физическому» закону (μέτρα, λόγος).

Еще более определенно об этом вновь открытом аспекте мира говорит Парменид. Несмотря на то, что на историческую сцену Парменид выступает с архаичной формой поэмы, изложение мыслей в ней лапидарно и жестко выстроено. Философию Гераклита и Парменида, которые жили почти в одно время один на востоке, другой на западе греческой ойкумены, принято противопоставлять. Такой взгляд крайне тенденциозен и не имеет

под собой ни исторических, ни собственно философских оснований. Взгляды этих двух философов имеют одну и ту же направленность, один исторический *telos* – философию Платона³.

Тем не менее в философии Парменида обнаруживаются и черты размежевания с мировоззрением первых греческих «физиков», в том числе Гераклита. Это касается прежде всего учения о «подлинно сущем». У Гераклита оно подмечено как аспект мира *τὰ πάντα (τὰ ὄντα)*, у Парменида выделено в особую область. Мысль Парменида была лишена дара «пантаистического» созерцания космоса, он вряд ли мог бы сказать вслед за Гераклитом, что все – одно⁴; область бытия (*τὸ εἶναι, τὸ εἶναι*) выступает у него как «независимая» (*ἄστυλον*) от небытия (*μὴ εἶναι*). В таком противополжении «бытия» и «небытия» уже угадывается пресловутый дуализм платоновского «учения об идеях». Эти изменения закреплены у Парменида и терминологически: гераклитовская совокупность наличных вещей *τὰ πάντα (τὰ ὄντα)* трансформируется у него в уже совсем платоновское «сущее не в полной мере» *μὴ εἶναι*, в то время как «подлинно сущее» уже названо у него «бытием».

Мысль Парменида, как и мысль Гераклита, не может найти для себя опоры в области *τὰ πάντα*, несмотря на то, что опыт именно этой области первичен для «смертных» (fr. 6). И в этом опыте она представлена как область тотального изменения (fr. 8, ст. 27, 40–41, 58): «рождения и гибели» (*γίγνεσθαι καὶ ἄλλεσθαι*) – словосочетание, ставшее устойчивым обозначением меональной области, «бывания» (*εἶναι τε καὶ οὐχί*), перемены (*ἀλλάσσειν*), взаимного перехода (*ἀμείβεσθαι*), в конечном итоге, как область нетождественного (*μὴ ταὐτόν*); наоборот, «бытие» – область «геометрически» (ст. 42–44) тождественного (ст. 56–57).

По существу описание «бытия», которое дает Парменид (fr. 8 *passim*), составлено едва ли не полностью из свойств, противопоставленных тем, что конституируют область изменения. Половина из них образована простым прибавлением к последним *a-privativum*. И прежде всего, «бытие» – область, где отсутствует изменение – «рождение и гибель» (ст. 3): *ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*.

Описание «бытия» (как и описание «небытия») Парменида было эксплицировано и канонизировано платонизмом. Оно представляет для современного исследователя ту единственную трудность, что изменение Парменид понимает «в целом» и с нашей точки зрения метафорически – как *γένεσις καὶ ἄλεθρος, κίνησις*. Как следствие, пространственное изменение для него то же самое, что временное, и наоборот; «терминологически» они также никак не различены. Так, «бытие» – недвижно и ни к чему не устремлено, не есть и не будет, но все «сейчас» или «вместе» (ст. 4–5: *ἀπρεμές, ἀτέλεστον, ὁμοῦ πάν*); недвижимо, не имеет ни начала, ни

завершения (ст. 26–27: ἀκίνητον, ἀναρχον, ἀπαυστον). Оно – едино и «сплошно» (ст. 6: ἓν, συνεχές), «однородно» (ст. 22: ὁμοίον), и всюду «примыкает» к себе самому и все наполнено собой (ст. 24–25: ἐὸν ἐόντι πελάζει, πᾶν δ' ἔμπλεκόν ἐστιν ἐόντος); оно – «однородно», в нем невозможно обнаружить ни «качественных», ни «количественных» различий. «Бытие» образует самодостаточную (ст. 48: ἄσυλον; Плотин сказал бы αὐταρκές) область, некую тотальность (πᾶν): ведь «бытие» ни в чем не нуждается, в противном случае оно нуждалось бы во всем (ст. 33).

Аспект мира, представляющий его в гармоническом единстве, хотя и достижим, не является результатом опыта в области τὰ πάντα. Этим объясняется, например, негативное отношение Гераклита к *ποлюματιῖ* – разрозненному и общедоступному знанию о τὰ πάντα. Этот же вид знания Парменид называет «мнением» (*doxa*). Как замечает Гераклит, истинное положение дел, природа, любит прятаться (fr. 123). Поэтому истинное знание предпочитает явному неявное (fr. 54). Для проявления этого неявного аспекта мира требуется особая внутренняя настройка восприятия. То, что «неявно», недоступно профану, погруженному в навязываемую чувствами область τὰ πάντα. Но плохие свидетели глаза и уши тем, у кого души варварские (fr. 107).

Особым «восприятием», вскрывающим внутреннее единство и гармонию мира, выступает *nous*. Р. Онианс приписывает этому греческому слову значение сознательного ментального действия, «устремленного к цели сознания». Именно *nous* в состоянии подметить то, что скрыто от обычных органов чувств. Один из дошедших до нашего времени отрывков Эпихарма, греческого комедиографа рубежа VI–V вв. до н. э., гласит: ум видит и слышит, все остальное – глухо и слепо (fr. 249 Kaibel). Ту же мысль неоднократно повторяет в своей поэме Парменид, обвиняя обыкновенных людей, «смертных», обладающих «блуждающим», т. е. скользящим от предмета к предмету, не могущим схватить картину сущего в целом, *nous*, в глухоте и слепоте (fr. 6, 7). *Nous* служит орудием проникновения к неявному, скрытому за чувственной пеленой τὰ πάντα; он – особое каталептическое внимание, настроенное на то, чтобы все понять как одно. Отсюда призыв, общий для всей греческой натурфилософии: внемли умом. Так говорит Эмпедокл: зри умом, а не глазами (fr. 17); и Парменид: зри умом отсутствующее, т. е. неявное, как надежно присутствующее, т. е. как явное и существующее (или: зри уверенно и т. д.) (fr. 4). Вместе с тем *nous* – активная преобразующая и упорядочивающая сила. Он способен представить область τὰ πάντα как гармоничное целое – космос. Гераклит говорит об этом: все упорядочил *nous* (fr. 12). В этом смысле *nous* – творец устроенности космоса. Именно это его свойства выделил затем

в своем учении Анаксагор.

Характеристика *nous* позволяет перейти к основному положению философии Парменида – знаменитому тезису о *тождестве бытия и мышления*. Исходный смысл и «бытия», и «мышления» искажены для нас позднейшей традицией. Парменид не понимал «бытие» субстанционально (такое понимание «истинно сущего» не очевидно даже у Платона), для него это был *теоретический* аспект мира, способ, или метод (*ᾠδός*), его созерцания. Равно как и *nous* имеет мало общего с более поздним, даже в рамках античного платонизма, пониманием мышления как прежде всего мышления дискурсивного, связанного со словом *рассуждения* (*logos, to dialegesthai*) или *размышления* (*dianoia*). *Nous* первых философов – каталептическое восприятие, внимание или понимание, но никак не дискурс, «мышление». *Nous* не может быть понят и как индивидуальное в нашем понимании, т. е. отнесенное к субъекту, так сказать психологическое, качество; он – высшая активная сила, которая распоряжается областью *τὰ πάντα* (*διεκόσμησε* – Гераклит, Анаксагор).

Сфера *logos* (дискурса), которая для нас и репрезентирует сферу мышления, присутствует и у Парменида, но, скорее, наряду со сферой *nous*. Для области тотального изменения невозможно установить истинное имя (fr. 8, ст. 38–39; fr. 2, ст. 14), это возможно только для тождественного себе «бытия», которое связано с *nous*. Поэтому Парменид требует в качестве условия истинного знания установления соответствия трех сфер: *λέγειν, νοεῖν, εἶναι* (fr. 6, ст. 8). Особое значение для Парменида имеет устанавливаемое им соответствие, «тождество», *nous* и «бытия». Это – не констатация онтологического факта, а императив истинного знания, имеющий глобальное методологическое значение. Только *nous*, особое каталептическое внимание, может дать истинную картину мира, т. е. «бытие» (fr. 3). В этом смысле истинная картина мира, «бытие», – это то «представление» (*νόημα*) о нем, которое дает нам *nous* (fr. 8, ст. 34). При оценке тезиса Парменида важно понять, что эта «бытийная» картина, – не онтологична в субстанциональном плане, а ноуменальна; ее единство держится единством «восприятия», «взгляда», обеспеченного особой каталептической способностью *nous*. «Бытие» для Парменида означает «быть тем же самым», быть стабильным в поле «сознательного» усматривания, где «бытие» выступает как феномен восприятия *nous*.

Безусловно, как таковой *nous* не имеет чувственной окраски, как факт «сознания», он трудно уловим. В качестве органа восприятия он может быть определен лишь метафорически. Как говорит Эмпедокл, ни один из органов чувств в познании не имеет преимущества перед другим; главное, достичь ясности познаваемого предмета (fr. 3; 18: *νοεῖ δ' ἢ διὰ δῆλον ἔκαστον*). Наоборот, Гераклит, насколько можно судить (fr. 101a), первым отдал предпочтение зрению («глазам»), как более точному (*ἀκριβέστεροι*)

чувству. Позднее именно зрительная метафора стала ведущей в определении перцептивного качества *noûs*. Это было зафиксировано в платонизме, в его понимании ноуменального и тем самым «истинно сущего» как «увиденного», *εἶδος* или *ιδέα*, философии – как теоретического знания, *ἐπιστήμη θεωρητική*, как и в целом, – в распространенном в истории философии понимании отвлеченного мышления как умозрения, *θεωρία*.

Таким образом, ноуменальная сфера была понята, пусть метафорически, как сфера восприятия и сохранила эту связь в дальнейшем. В античности преобладала точка зрения, что чувственное восприятие обеспечивается подобием между органом чувств и им воспринятым. Этой точки зрения придерживался Эмпедокл, а по свидетельству Теофраста, также Парменид и Платон. Теофраст сообщает, что в этом случае восприятие основано на принципе: подобное стремится к подобному (*De sensu etc.*, I, 6–7: τὸ δ' ὅμοιον φέρεται πρὸς τὸ ὅμοιον). У италийских натурфилософов чувственное восприятие и то, что Парменид обозначает субстантивом *to noein*, едва ли еще различались⁵, их метафорическая связь понималась, скорее, как естественная аналогия. Поэтому если Эмпедокл говорит о подобии, τὸ ὅμοιον, органа чувств и им воспринятого как условия восприятия вообще, это следует отнести и к утверждению Парменидом *noein* и «бытия» в качестве *ταύτων*. Другими словами, как зрительное восприятие зависит от «подобия» глаза и зрительно воспринимаемого объекта, так и аппрегензия картины «бытия», *to noein*, основана на «подобии» *noûs* и «бытия» как такового.

В дальнейшем специфика *to noein*, указанная Парменидом, была конституирована в платонизме как специальная и собственно философская дисциплина. Единство τὸ νοῦν и τὸ νοούμενον и составляет основное положение философии как *ἐπιστήμη θεωρητική*. В исторической ретроспективе Парменид выступает протагонистом этой *ἐπιστήμη θεωρητική*. С этой точки зрения должен быть интерпретирован тезис о тождестве бытия и мышления. Точно так же и другое фундаментальное утверждение (fr. 6), что «бытие» есть, а «небытия» нет, призвано не установить их онтологический статус, но конституирует аксиологию знания, которая для Парменида и является единственно несомненной методологией.

Не думаю, что у нас есть надежда когда-либо установить, какова была подлинная мотивация предпочтения нового рационального мировоззрения у первых философов. Они предстают перед нами критиками невежества толпы и немногими избранными, сакральными посредниками, едва ли не богами, результаты их мысли – откровениями, их обращение к толпе – прорицаниями и наставлениями. Неслучайно главный тезис их эпохи – *внимай умом* – обличен в форму императива. Вряд ли какая-либо практическая потребность могла исходно

стимулировать их стремление к созерцательной жизни. Даже Платон, пытавшийся извлечь практический максимум из созерцания

Примечания

¹ См. напр.: [2]. О связи мысли первых греческих философов с дофилософским мировоззрением специально [2, с. 245–251].

² Насколько в античной мысли «этическое» слито с «космическим» еще более показательно на примере поздних философских учениях стоиков и эпикурейцев, этический характер которых сегодня стал общим местом. Мерилом человеческой судьбы (*εἰμαρμένη*) является космогенез, «природа», так что формально этическое требование Хрисиппа жить в согласии природой (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) все еще немислимо вне физики.

³ Первым, насколько нам известно, на родовую связь мысли Платона с учением Гераклита обратил внимание П. Наторп. См.: [3, S. 465].

⁴ В том же, гераклитовском, смысле надо понимать формулу Ксенофана «сущее одно и все» (*ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν*), где *ἐν* и *πᾶν* представляют собой два аспекта единства мира. Этот взгляд, как можно предположить, восходит к «наивному» пантеизму первых натурфилософов, как ионийцев (вспомнить, например, знаменитое изречение Фалеса: *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαμιόνων πλήρη*), так и пифагорейцев. Их объединяло ощущение мира как единого живого и одушевленного существа. Позднее эта точка зрения, воспринятая через посредство пифагорейцев, была представлена Платоном в «Тимее».

⁵ По свидетельству Аристотеля первые философы полагали, что *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι* (De anima III 427a 21–22). И сам Аристотель рассматривал возможность такой аналогии: *εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡςπερ τὸ αἰσθάνεσθαι* (L. с. 429a 13–14). *Τὸ φρονεῖν* для него здесь выступает, по-видимому, как полный синоним для *τὸ νοεῖ* ранней физики.

1. Ницше Ф. Рождение трагедии.– М.: Ad Marginem, 2001.
2. Онианс Р. На коленях богов.– М.: Прогресс-Традиция, 1999.
3. Natorp P. Platos Ideenlehre.– Berlin, 1923.