



Уральский  
федеральный  
университет

имени первого Президента  
России Б.Н.Ельцина

Институт социальных  
и политических наук

**Е. В. БАКЕЕВА**

# ВВЕДЕНИЕ В ОНТОЛОГИЮ: ОБРАЗЫ МИРА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций

Е. В. Бакеева

**Введение в онтологию: образы  
мира в европейской философии**

«БИБКОМ»

2014

УДК 111  
ББК 87.21я73-1

**Бакеева Е. В.**

Введение в онтологию: образы мира в европейской философии /  
Е. В. Бакеева — «БИБКОМ», 2014

ISBN 978-5-7996-1334-1

В учебном пособии рассматриваются основные проблемы и понятия онтологии как фундаментальной философской дисциплины. Обращение к традиционной онтологической проблематике осуществляется в опоре на идею философии как «логики культуры», сформулированную в творчестве отечественного мыслителя В.С. Библера. В контексте этой идеи культуры европейской Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени предстают как целостные, обладающие самостоятельной ценностью ответы на вопрос о бытии или определенные способы осмысления-осуществления бытия.

УДК 111  
ББК 87.21я73-1

ISBN 978-5-7996-1334-1

© Бакеева Е. В., 2014  
© БИБКОМ, 2014

# Содержание

От автора	5
ВВЕДЕНИЕ	6
Раздел I	11
Лекция 1	11
Лекция 2	18
Конец ознакомительного фрагмента.	28

# Е. Бакеева

## Введение в онтологию: образы мира в европейской философии

### От автора

Учебное пособие по философии – особый жанр учебной литературы. Задача, стоящая перед автором, заключается здесь не столько в компактном изложении определенной суммы знаний, сколько в создании условий, побуждающих читателя к самостоятельной мысли. Именно это в первую очередь и направляло усилия автора данного курса лекций.

Цель пособия – ввести читателя в круг онтологической проблематики, помочь в овладении языком онтологических понятий (категорий), что и определило структуру курса лекций, включающего четыре основных раздела, посвященных онтологической проблематике античной мысли, средневековой европейской философии, философии Нового и Новейшего времени. Важно отметить, что ракурс, в котором рассматривается данная проблематика, не историко-философский, но именно *онтологический*, предполагающий понимание различных «философских эпох» как самостоятельных способов осмысления бытия, имеющих вневременной характер. Именно поэтому в конце каждого из разделов курса читателю предлагается «экскурс в настоящее», демонстрирующий присутствие (зачастую скрытое) в мышлении современного человека тех «ходов мысли», которые были выявлены и оформлены философами прошлого.

В сочетании с самостоятельным чтением философских источников и усилиями по осмыслению собственного жизненного опыта пособие может оказать существенную помощь студентам в освоении первой части курса «Онтология и теория познания» в рамках обучения по специальности «Философия».

## ВВЕДЕНИЕ

Онтологию, философское учение о бытии (греч. «онтос» – сущее, то, что есть; «логос» – слово, знание, учение), традиционно рассматривают как один из разделов (возможно, наиболее важный) системы философского знания. Такое понимание онтологии, однако, всегда – явно или неявно – опирается на следующую установку: есть некий предмет философии, в рамках которого выделяются отдельные предметные области, одна из которых – область бытия. Однако сформулированная таким образом установка сразу же обнаруживает свою сомнительность, связанную с тем, что бытие невозможно выделить в какую-то область, отграничить от чего-то другого и т. д. О чем бы мы ни говорили, мы всегда уже опираемся, выражаясь словами немецкого мыслителя XX столетия Мартина Хайдеггера, на некую «исходную понятность бытия». Иными словами, по отношению к бытию мы всегда «внутри», не будучи в состоянии взглянуть на него «снаружи» и тем самым сделать бытие предметом. Что бы мы ни выделили в качестве предмета (того, что находится перед нами, пред-стоит нашему взгляду), бытие всегда выступает условием такого выделения, т. е. того, что делает любой предмет возможным. Отсюда понятно, что определение онтологии как учения о бытии только по видимости является определением – ответом на вопрос: «что такое?..».

Положение «Онтология есть учение о бытии» выступает как раз в качестве исходной формулировки самого вопроса. Иными словами, если мы хотим понять, «о чем» онтология, нам необходимо искать это «о чем» не в мире внешних нам предметов, не в области «объективной реальности», но в самом вопросе о бытии, постольку поскольку он является нашим собственным переживанием. Это переживание и есть тот самый «фон», на котором становится возможным выделение чего бы то ни было в качестве «существующего». Основным содержанием этого переживания всегда выступает ощущение полноты и совершенства – в противоположность неполноте и ограниченности любого предмета, т. е. того, о чем мы можем сказать: «Это есть (нечто)». Вопрос о бытии, таким образом, это вопрос о том, что ощущается (как условие, основа, исток всего существующего, включая и нас самих), но никогда не может стать для нас предметом, быть представленным нашему взгляду.

Тогда онтология (как совокупность философских учений, систем, подходов, нацеленных на осмысление категории бытия) не что иное, как череда попыток выявления этого условия всего существующего. Но как возможно такое выявление, учитывая, что бытие в качестве условия или начала никогда не может быть представлено (и соответственно описано) как нечто, обладающее определенными свойствами? Очевидно, что тот неопределенный «фон», на котором выделяется все, что мы называем «существующим», может быть выявлен только посредством проведения границы между предметом (тем, что есть) и его условием (началом), между фрагментом и той полнотой, «из» которой этот фрагмент выделяется. Учитывая, что эта полнота открывается нам только на уровне уникального переживания, упомянутая граница разделяет в то же время само переживание и представление. Иными словами, онтология как мышление о бытии проводит границу внутри самого мыслящего, воссоздавая тем самым содержание мысли («то, что есть») вместе с ее условием – переживанием полноты и совершенства. Это означает, в свою очередь, что онтология есть не столько мысль о бытии, сколько способ бытия самой мысли (и соответственно человека – как мыслящего).

Получается, что бытиемысли(или просто бытии)мы можем говорить только там и тогда, где и когда имеет место философствование как движение выхода к началу (или к пределу) всего существующего. Этот смысл философствования как движения человека к пределу как таковому очень точно выражен М. Хайдеггером: «Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но – мы лишь смутно

это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. <...> Философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно»<sup>1</sup>.

Парадокс, однако, заключается в том, что сам этот предел не существует где-то «в готовом виде», он, если можно так выразиться, производится в акте философствования как «последнего выговаривания». Но как в таком случае следует расценивать «продукты» философствования – философские тексты? Этот же вопрос можно сформулировать еще более радикально: существует ли вообще такая «вещь», как философское знание, в качестве выраженной, объективированной мысли? Ответ может быть только парадоксальным, соответствующим парадоксальной «природе» самой философии: и да и нет. Безусловно, невозможно отрицать существование традиции философской мысли, однако само это существование (характер или способ передачи навыка, умения мыслить) совершенно особенное. Текст как объективированная мысль выступает здесь не столько способом хранения и передачи некоего знания, сколько способом выхода (и для того, кто пишет, и для того, кто читает) к основаниям собственного знания, к той самой границе, о которой шла речь выше. Это, однако, отнюдь не означает, что философия использует какой-то особый язык, призванный не «обозначать», а «побуждать к мысли». Речь скорее должна идти о совершенно другой «работе», которая осуществляется тем же самым языком.

Эту специфику отношения философа к языку отмечает, в частности, Х. – Г. Гадамер: «Общая предпосылка любого философствования следующая: философия как таковая не располагает языком, соответствующим ее подлинному назначению. Правда, в философской речи, как и в любой другой, неизбежны форма предложения, логическая структура предикации, подчинение предиката субъекту и т. д. Это создает обманчивую видимость, что предмет философии дан и познается так же, как наблюдаемые предметы и протекающие в мире процессы»<sup>2</sup>. За этой видимостью, однако, скрывается все то же стремление философа выйти к началам и основаниям (которые одновременно и начала, и основания языка) и тем самым обнаружить то «ядро» мысли, по отношению к которому выразительные возможности языка оказываются неприменимыми: «Таким образом, язык философии есть язык, который “снимает” себя самого, язык, который не говорит ничего и одновременно стремится сказать все»<sup>3</sup>. Так, выражения «единая валюта», «единая система мер и весов», «единая форма одежды» вполне понятны именно потому, что предполагают определенные действия, связанные с этими явлениями. Иными словами, эти выражения предполагают вполне определенный контекст, в котором они оказываются осмысленными и применимыми.

Но как понимать выражение «единое само по себе»? Очевидно, что названные выше – и многие другие – случаи употребления понятия «единое» так или иначе имеют в виду именно «единое само по себе» или «как таковое». Однако как только мы попытаемся дать определение этому «единому вообще», неизбежно обнаружится тавтологичность любой из этих попыток. Иначе говоря, мы обнаружим, что единое можно определить лишь через единое или же путем перебора все тех же частных случаев употребления этого понятия. Именно здесь и открывается тот ракурс, в котором видит язык философия: не со стороны предметов, которые обозначаются понятиями, но со стороны самих понятий. Последние, будучи взятыми на уровне принципиальной возможности их употребления, выступают уже не как знаки, указывающие на предметы, но как проявление той «исходной понятности бытия», о которой говорит М. Хайдеггер. Ровно постольку, поскольку философия призвана выявлять условие, основание всего существующего, ее задачей оказывается установление связи между этой «исходной понятностью

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 456.

<sup>2</sup> Гадамер Х. – Г. Философия и поэзия // Гадамер Х. – Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

стью» и теми предметами, явлениями, процессами, с которыми мы встречаемся в мире. Эту задачу можно определить как задачу понимания – в отличие от познания как выявления закономерных связей между самими предметами, явлениями и процессами мира, чем занимается, например, наука.

Таким образом, философские (и в первую очередь онтологические) понятия, которые традиционно называются категориями, выступают в качестве своеобразных «мостиков», связывающих бытие как условие всего существующего и само существующее в его бесконечном многообразии. Учитывая же ту особенность философской мысли, которая выражена в словах М. Хайдеггера «философия есть философствование», речь идет не об установлении и закреплении некоей связи «раз и навсегда», но о выявлении и формулировании различных способов установления такой связи. Иными словами, философия как онтология занимается выявлением различных способов осмысления бытия, выступающих одновременно способами осуществления, реализации бытия. Именно потому, что философская мысль существует только в своей реализации, бытие всякий раз осмысливается заново. Но, с другой стороны, именно потому, что философия существует как особый вид человеческой деятельности, она решает задачу, которая не под силу всем и каждому: она прокладывает пути мысли, по которым и может пройти этот «каждый».

Многообразие этих путей, или способов осмысления-осуществления бытия, неразрывно связано с принципиальной неопределенностью его «исходной понятности». Именно потому, что эта «понятность» первоначально всегда обнаруживается нами как переживание, как неопределенный фон наших действий, любая определенная связь между предметами и условием их осмысления неизбежно оказывается одним из возможных способов этого осмысления. Эта принципиальная, неустранимая множественность понимания-осуществления бытия находит свое выражение, в частности, в концепции «бесконечно-возможного бытия», сформулированной выдающимся отечественным философом второй половины XX в. В. С. Библером.

Формой реализации этих неизбежно многообразных, различных способов бытия В. С. Библер называет культуру, определяя ее как «...форму самодетерминации, самопредопределения (и – возможности перерешения) деятельности, воли, сознания, мышления, судьбы человека (индивида – в горизонте личности). И – как форму сосредоточения в индивидуальной судьбе, в настоящем – всех прошлых и будущих времен»<sup>4</sup>. «Самодетерминация» выступает здесь синонимом реализации бытия, обретения той полноты, переживание которой на уровне «исходной понятности» мы всегда уже имеем. Таким образом, культура – это не то, что существует в качестве некоей данности, но то, что осуществляется только «в горизонте личности», в жизни отдельного человека. Можно сказать, что культура – это тот или иной выработанный в человеческой истории способ «доставания» своего маленького, индивидуального мира до размеров «мира вообще», при этом обретающий полноту мир, оставаясь всеобщим, всякий раз оказывается чем-то уникальным.

Философские же категории в рамках этой задачи – создания «уникально-всеобщих миров» – выполняют функцию своего рода «несущих конструкций» этого строения. Иными словами, категории направляют действия человека, упорядочивают их, иерархизируют в контексте главной его задачи: реализации бытия во всей полноте. Каждая культура представляет собой не что иное, как особый способ такого упорядочивания.

В. С. Библер выделяет в истории европейской мысли несколько сложившихся «форм самодетерминации человека», выработанных соответственно в античной, средневековой, новоевропейской и современной культуре (что, разумеется, не исключает иных форм, предполагаемых самой идеей «бесконечно-возможного бытия»). Каждая из этих форм, будучи способом обретения полноты и целостности существования, является самодостаточной, она не

---

<sup>4</sup> Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. М., 1991. С. 304.

может быть «преодолена» другой формой, не может оказаться «лучше» или «хуже» другой. Эта самодостаточность, однако, не означает герметичности, замкнутости этих форм, коль скоро это формы одного и того же (осуществления «бесконечно-возможного бытия»). Именно там, где мы впервые проводим границу между «неопределенным фоном» переживания возможной полноты и выделяющимися на этом «фоне» предметами, явлениями и процессами, все перечисленные (и все остальные – возможные) формы встречаются и вступают в диалог. Иными словами, здесь обнаруживается «насущность», по выражению В. С. Библера, этих форм друг для друга.

Современная ситуация (XX – начало XXI в.), по мысли философа, как раз и характеризуется событием встречи различных культур: «В XX веке, как я предполагаю, актуализируется не столько та или иная возможность бесконечно-возможного бытия, но актуализируется само *бытие мира как бесконечно-возможного*, актуализируется само сопряжение различных форм разумения, их диалог. Мир актуален как бесконечно-возможностный»<sup>5</sup>.

Таким образом, открытие бытия как «бесконечно-возможного» происходит только в том случае, если само бытие (как целостность, полнота, завершенность) осмысляется (переживается) не как данность, но как задача, что, по мысли В. С. Библера, как раз и характерно для современности. В этом контексте – понимания бытия как задачи – все остальные философские категории также переосмысляются, выступая уже не в качестве понятий, фиксирующих «всеобщие закономерности» происходящих в самом мире процессов и явлений, но в качестве условий решения этой задачи: понять мир как целое. В таком случае познание мира (выстраивание его закономерных связей) оказывается возможным только по отношению к тому или иному способу его осмысления. Иначе говоря, в рамках решения основной задачи философии всякий раз предпринимается попытка ответить на вопрос, который можно сформулировать таким образом: «Как возможно человеческое бытие в качестве осмысленного целого?».

Именно такое понимание назначения философии (как «метафизики») утверждается в творчестве отечественного мыслителя М. К. Мамардашвили: «...метафизические высказывания – это прежде всего высказывания об условиях человеческого бытия – так они возникли. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого, и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать»<sup>6</sup>. Иными словами, философские категории начинают работать в качестве условий познания мира только в контексте осуществления того или иного способа бытия, и в этом смысле категории имеют функциональную «природу»: «...они сохраняются в философии потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия»<sup>7</sup>.

Любая из основных философских категорий, обретая конкретный смысл только в рамках конкретного – того или иного – «способа организации бытия», сохраняет тем не менее свою принадлежность к той общей задаче, «в ответ» на которую возникает любой из этих способов. Так, осмысление мира как целого всегда предполагает поиски ответа на вопрос о субстрате, материале этой целостности, и условием, направляющим эти поиски, как раз и становится категория материи. В свою очередь, оборотной стороной данной задачи оказывается необходимость понять принципы организации этого единого материала, превращающие его в разнообразные «вещи мира», и осмысление этих принципов осуществляется в свете категории идеи или формы.

---

<sup>5</sup> Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. С. 356.

<sup>6</sup> Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. М., 2000. С. 161.

<sup>7</sup> Там же. С. 162.

Несколько иной разворот этой же задачи – целостного осмысления мира – получает выражение в соотношении категорий единого и многого: в свете этих понятий предпринимается попытка ответить на вопрос о начале, объединяющем многообразие существующих вещей. Необходимость представить это многообразие в упорядоченном виде предполагает осмысление философских категорий тождества и различия, формы и содержания, части и целого, элемента и структуры, количества и качества. Наконец, задача понять это упорядоченное целое как функционирующее, динамичное выполняется в рамках осмысления таких категорий, как движение и покой, необходимость и случайность, возможность и действительность, причина и следствие. Этот «набор» философских категорий как «инструментов осмысления мира», определенным образом трансформируясь, в целом все же остается неизменным.

Основная задача предлагаемого курса лекций заключается в том, чтобы показать эти категории, если можно так выразиться, «в работе», применительно к каждому из перечисленных выше способов осмысления-реализации бытия, или образов мира, условно обозначенных как «Античность», «Средневековье», «Новое время» и «современность». Опираясь прежде всего на идеи таких отечественных авторов, как В. С. Библер, А. В. Ахутин, М. К. Мамардашвили, мы попытаемся «примерить на себя» каждый из этих способов, воссоздать его как возможность нашего собственного бытия. Подобная попытка, разумеется, имеет смысл только в свете реализации идеи онтологии не как «системы знаний о сущем», но как своего рода искусства, умения, способности осмысления мира как целого.

## Раздел I ОНТОЛОГИЯ ЕДИНОГО

### Лекция 1 Бытие как причастность Единому

Переживание бытия как задачи, как стремления к обретению полноты всегда так или иначе связано с ощущением того, что предмет стремления (полнота смысла или целостность мира) всегда уже как-то есть, иначе не было бы направленности стремления. Иными словами, сам вопрос о бытии возникает, оформляется только на фоне исходной интуиции единства мыслящего с миром. Именно эта интуиция и выступает смысловым ядром того способа понимания мира, который лежит в основе культуры Античности и который можно было бы назвать онтологией Единого. Это ощущение исходного, уже-данного единства всего существующего, выступая в качестве условия вопроса о бытии, одновременно является и неким предварительным ответом на этот вопрос: «Что значит быть?»: «Быть – значит быть единым, принадлежать к этому исходному единству». Каким же образом этот набросок понимания бытия позволяет мне мыслить себя и мир в целом? Попробуем выделить по крайней мере основные особенности мышления, базирующегося на этой интуиции.

Первая из этих особенностей связана с характером самой первичной операции, посредством которой и осуществляется «схватывание» мира в целом. Эта операция, выступая своего рода алгоритмом, воспроизводящимся так или иначе в любом из опытов античного (прежде всего греческого) философствования, может быть обозначена как «возвращение к началу». Характеризуя онтологический смысл учения пифагорейцев, А. В. Ахутин отмечает: «В пифагорейском учении о чете и нечете, развившемся и конкретизированном в учении о пропорции (*ἀναλογία*), дано понятие о способе, каким начало производит становящееся. Всякое происхождение понимается пифагорейским умом как воспроизведение (*μίμησις*) некоторого исходного образца по подобию, в некотором пропорциональном отношении (*ἀνα-λογία*) – производство дубликата, копии. Можно даже решиться сказать, что все античное теоретизирование есть не что иное, как разработка теории подобия, подобных преобразований, аналогичного воспроизведения подобной единицы»<sup>8</sup>. Понятие единицы, Одного, Единого выступает здесь средством (инструментом), позволяющим перенести внимание мыслящего с конкретных вещей, явлений, процессов, встречающихся ему в мире, на то невидимое, что и позволяет именовать все это многообразие существующим, тем, что есть. Таким образом, понятие Единого есть прежде всего средство установления единства мыслящего ума – как важнейшего условия реализации, осуществления бытия. Для того чтобы мысль вообще была – и соответственно было и все остальное (в полноте смысла), – прежде всего необходима собранность, сосредоточенность ума, в котором (на фоне которого) только и появляются предметы мысли.

Итак, Единое – как средство «сведения мысли в точку» – выступает «инструментом», при помощи которого полагается граница между тем, что мыслится, и условием этого мышления. Весьма точно и лаконично поясняется необходимость этого условия в диалоге «Парменид», принадлежащем одному из самых значительных мыслителей греческой античности, философу IV в. до н. э. Платону: «...если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно»<sup>9</sup>. В этих

---

<sup>8</sup> Ахутин А. В. Театр теории // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 210.

<sup>9</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1993. С. 412.

словах, однако, обнаруживается наряду с неустранимостью и неизбежная парадоксальность понятия Единого: оно необходимо именно для того, чтобы мыслить многое. Положение «Все есть Единое»

характеризуется изначальной двойственностью: мир во всем многообразии его вещей един, но и каждая вещь в конечном счете – Единое, а не какой-то его фрагмент. Именно эта интуиция проступает в словах греческого мыслителя V в. до н. э. Анаксагора: «... любая частица – смесь, подобная Вселенной»<sup>10</sup>.

Исходный парадокс, характеризующий понятие Единого, порождает и вторую особенность основанного на этом понятии способа мышления. Эта особенность касается того образа мира, который выстраивается на основе тезиса «Быть – значит быть Единым». Самую главную характеристику этого мира можно опять же сформулировать только парадоксальным образом: подвижный покой. В самом деле, если все есть Одно, то ни одно состояние мира никогда полностью не совпадет с этим исходным единством: последнее, для того чтобы быть всем, не должно быть чем-то. Это означает, что Единое – как начало всего существующего – есть только в своих бесконечных превращениях, трансформациях, переходах из одного состояния в другое. Таким образом, ни одно из этих состояний не может быть окончательно зафиксировано, ведь в таком случае оно перестало бы быть состоянием Единого, т. е. того, что включает в себя все возможные состояния. В то же время трансформации Единого, образующие мир, всегда уже както упорядочены, иначе их нельзя было бы определить как переход от одного состояния к другому. Иными словами, мир как существующее (бытийствующее Единое) – это соединение движения и покоя, неупорядоченности (неопределенности) и порядка.

Греческая мысль изобрела особое понятие, в котором «схватывается» это парадоксальное соединение: «фюсис» – слово, обычно переводимое как «природа». При этом речь, конечно, не идет о природе как об окружающей нас «объективной реальности», – «фюсис» выступает как направленность движения, в ходе которого Единое принимает различные состояния. Вот как поясняет именно этот, греческий смысл понятия «природа» А. В. Ахутин: «“Фюсис” как начало движения и покоя представляет собой как бы *среднее* (средний термин) между метафизическим определением бытия как неподвижно мыслимого и неопределенным хаосом изменений. “Фюсис”, говоря в категориях платоновского “Парменида”, – это “единое-которое-есть”, или соответственно многое, поскольку оно определяется как многое единого (одной “сущности”, поскольку, иными словами, оно устраивается, складывается в единстве космоса»<sup>11</sup>. Если же вспомнить о том, что философские понятия (категории) есть не что иное, как «инструменты» решения основной человеческой задачи – обретения полноты смысла, то проясняется и конкретная функция, выполняемая в рамках этой задачи понятием «фюсис».

«Природа» любой существующей вещи, явления, процесса – это то, что изначальное связывает меня (осмысляющего мир) с ними (ведь это превращения одного и того же), и то, что разделяет. Природа-фюсис – это то, что я воспринимаю как свою возможность (я ведь тоже внутри этого «текучего» мира, где все превращается во все) и одновременно то, что мне необходимо представить как что-то готовое, данное, то, что открывается моему мысленному взгляду: «“Фюсис” есть именно неподвижное начало движения, стало быть, начало его постоянства, единообразия, правильности и т. д. Словом, “фюсис” – это то самое неподвижное, сверхчувственное бытие, но понятое как определение движения и явления, как их организующая и формирующая цель (ей поэтому близки по смыслу понятия “космос” и “логос”»<sup>12</sup>. Эти понятия – «фюсис», «космос» («термин древнегреческой философии для обозначения мира

---

<sup>10</sup> Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 517.

<sup>11</sup> Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 146.

<sup>12</sup> Там же. С. 146.

как структурно организованного и упорядоченного целого. В дофилософском употреблении значение слова “космос” варьирует от внешне зримого, тектонически организованного “строения”, “украшения”, “наряда” до понятия внутренней структуры ...»<sup>13</sup>) и «логос» («термин древнегреческой философии, означающий одновременно “слово”, или “предложение”,

“высказывание”, “речь”, и “смысл”, или “понятие”, “суждение”, “основание”; при этом “слово” берется не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и “смысл” понимается как нечто явленное, оформленное и постольку “словесное”»<sup>14</sup>) близки по смыслу именно в контексте задачи осмысления-осуществления бытия. В каждом из этих понятий «содержится» то, что одновременно и переживается, и мыслится. Наиболее «концентрированным» выражением этого единства выступает знаменитый тезис греческого мыслителя VI в. до н. э. Парменида:

Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,  
Ибо без сущего, о котором она высказана,  
Тебе не найти мышления<sup>15</sup>.

Вся трудность понимания этого тезиса для современного человека заключается именно в его привычке разделять и даже противопоставлять друг другу мышление и «то, о чем мысль». Это не означает, однако, что тезис Парменида представляет собой нечто чуждое и принципиально непонятное для нас, сегодняшних. Дело в другом: этот тезис выражает нечто настолько близкое и привычное для нас, что оно ускользает от нашего внимания. Именно переживание исходной полноты, побуждающее меня к тому, чтобы понять, осмыслить мир как целое, и есть тот момент единства мышления и того, «о чем» оно, т. е. бытия, которое предшествует любой разделенности.

Таким образом, мир как «подвижный покой» открывается мыслящему только как переживание этого парадокса: я един с миром, но именно поэтому должен выявить смысл этого мира, а значит – отделить себя от него. Это означает, что мир-космос – как завершенное, гармонически упорядоченное целое – никогда не может быть полностью завершено: тогда исчезло бы и то, что подвергается оформлению в процессе этого упорядочивания, – исходное, «непрозрачное» для разума переживание моего единства с миром. Иными словами, мир-космос, для того чтобы существовать, нуждается в неформальности хаоса: оппозиция «хаос – космос» – одна из важнейших в древнегреческой философии и культуре в целом. Такое понимание мира – как подвижного отношения хаоса и космоса, беспорядка и порядка – предполагает вполне определенные пути его познания, с которыми связана третья особенность данного способа мышления-бытия. Познать мир как становящийся порядок означает прежде всего упорядочить собственный ум, встроиться в это движение космического целого. Само разумное, упорядочивающее начало (в силу единства всего существующего) тоже принадлежит миру, а значит, и тому, кто, находясь в мире, пытается его уразуметь.

Поэтому познание здесь не что иное, как прояснение этого изначального единства посредством обращения к тому разуму, который действует и в мире, и в человеке. Собственно, на пути этого прояснения как раз и обнаруживается, что разум – именно то место, в котором объединены мысль и то, «о чем» она. Открытие этого места в себе самом означает, следовательно, обнаружение начала всего существующего – и как основания, и как «точки отсчета» космического движения. Вот как описывается это начало в учении одного из величайших представителей греческой философии Аристотеля, мыслителя IV в. до н. э., ученика и младшего

---

<sup>13</sup> Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 281.

<sup>14</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 321.

<sup>15</sup> Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. С. 291.

современника Платона: «...есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов, [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что *кажется* прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что *на самом деле* прекрасно»<sup>16</sup>. Разум, таким образом, это одновременно начало мира в смысле истока (то, что движет все остальное) и конец мира в смысле цели (цель познания мира – достижение того совпадения мысли и ее предмета, которым и характеризуется разум).

И человек, и мир в своем изначальном единстве располагаются между этими двумя «полюсами», никогда не совпадая ни с одним из них. Поэтому разум как таковой не может оказаться в распоряжении человека, дело обстоит как раз наоборот: выявляя в себе в ходе познания это разумное начало, человек обнаруживает его бесконечное превосходство по отношению к человеческим возможностям: «Так вот, от такого начала зависит мир небес и [вся] природа. И жизнь [у него] – такая, как наша, – самая лучшая, [которая у нас] на малый срок. <...> Мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет – самый лучший [также] в наивысшей мере. При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысля [его], так что одно и то же разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая [ими], так что то, что в нем, кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше»<sup>17</sup>.

Что же выступает здесь под именем умозрения, которое, по утверждению Аристотеля, «приятнее всего и всего лучше»? Умозрение – как способность видеть разумом – это, собственно, и есть осуществление бытия посредством его осмысления. «Выхватывая» взглядом какую-либо вещь или явление, делая ее различимой на фоне неопределенного, хаотичного единства мира, всеобщий разум тем самым вызывает эту вещь или явление к существованию. Можно сказать, что, упорядочивая неопределенное единство в ту или иную вещь, всеобщий разум сам становится этой вещью, обеспечивая ее устойчивое существование. Поэтому и для человека, познающего мир посредством приобщения к этому единому разуму, обрести знание о той или иной вещи означает в каком-то смысле уподобиться ей. Возможность такого уподобления заложена в самой интуиции изначального единства мира. Стать подобным предмету своего познания – значит обнаружить в самом себе те «элементы» или «начала», которые и объединяют познающего с этим предметом. Наиболее отчетливым образом эта интуиция исходного родства познающего и познаваемого выражена в следующих строках философской поэмы «О природе», созданной греческим мыслителем V в. до н. э. Эмпедоклом:

Разум растет у людей в соответствии с мира познанием.  
Землю землею мы зрим и воду мы видим водою,  
Дивным эфиром – эфир, огнем же – огонь беспощадный,  
Также любовью любовь и раздор ядовитым раздором.  
Ибо знай, что во всем есть разумности доля и мысли<sup>18</sup>.

Именно «доля разумности» как определенная упорядоченность единого начала мира и есть то, что обеспечивает это уподобление самой вещи и мысли о ней. Именно потому, что я

<sup>16</sup> Аристотель. Метафизика. М., 2008. С. 330.

<sup>17</sup> Аристотель. Метафизика. С. 332.

<sup>18</sup> Цит. по: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 307.

уже както ощущаю в себе и твердость земли, и текучесть воды, и жар огня, и «летучесть» воздуха, я могу исследовать и эти «элементы» мира, и все то, что из этих «элементов» состоит. С другой стороны, речь идет именно об уподоблении, а не о полном слиянии познающего и познаваемого. Именно поэтому человеческое знание никогда не может характеризоваться тем полным обладанием своим предметом, которое, по Аристотелю, свойственно всеобщему разуму. Исходное единство всего существующего оборачивается не только бесконечными трансформациями этого единства в мире, но и столь же бесконечными (точнее, безостановочными) попытками познания мира, коль скоро обрести знание означает уподобиться тому, что познается, а это можно сделать каждый раз только по отношению к чему-то одному. Онтология, смысловым ядром которой является интуиция Единого, предполагает особый тип мышления, который можно было бы назвать «точечным». Любое положение в контексте подобного мышления непосредственно восходит к своему источнику (неопределенному Единому), не включаясь в какую бы то ни было цепочку рассуждений, в некую общую систему знаний о «том, что есть».

Единое как постоянный «фон» мышления просто делает ненужным построение какой бы то ни было системы, поскольку является тем «местом», где бытие и мысль совпадают, точнее, еще и уже не разделены. Система (как конструкция, скрепляющая отдельные положения) оказывается здесь попросту ненужной, ведь сами эти положения, рождаясь в области исходного единства человека и мира, уже связаны, и не логической, а онтологической (бытийной) связью. Таким образом, выражение «картина мира» оказывается в рамках этой онтологической позиции чем-то совершенно бессмысленным: познающий здесь всегда уже находится внутри мира и именно поэтому не может взглянуть на него отстраненно. На первый взгляд это утверждение противоречит тому обстоятельству, что произведения первых греческих философов – так называемых «физиологов» – представляют собой повествования о происхождении и устройстве мира-космоса. Однако здесь необходимо учитывать один весьма существенный момент: в отличие от современных фундаментальных естественно-научных концепций, имеющих целью познание и описание природы, независимой от человека, учения греческих «физиологов» следует рассматривать скорее как зашифрованный в философско-поэтических текстах способ осмысления себя самого в неразрывной связи с миром – путем выхода к тому «месту» (началу), где человек и мир еще не разделены. Этим началом как раз и выступает точка сопряжения ума (всеобщего разума) и того неопределенного единства, которое этот ум упорядочивает. Обнаруживая эту сопряженность в самом себе, человек обретает источник той гармонии, которая обеспечивает и его существование – в качестве разумного существа, и существование мира в целом.

Самое главное здесь заключается в том, что эта гармония должна не просто мыслиться, но осуществляться на деле. Иными словами, познание мира как «подвижного покоя», мира как круговорота бесконечных проявлений единого начала возможно только событийным образом, в «режиме реального осуществления», в живом процессе осмысления всего существующего. Знание, которое человек обретает в этом процессе, не может быть оторвано от своего «носителя», не может быть «упаковано» в форму безличных текстов, например учебников. Такое знание передается главным образом в непосредственном личном общении ученика и учителя, где основной целью является достижение состояния мысли как непосредственной гармонической связи с миром. Именно эта связь выступает в греческой культуре под именем «логоса», находящегося одновременно в основе мироустройства и в основе понимания этого устройства человеком. Открывая в себе это разумное начало, человек и обретает способность видеть мир как упорядоченное целое, в котором каждая вещь на своем месте, а все происходящее не случайно.

Отсюда понятно, почему логос в учениях греческих мыслителей – божественное начало, позволяющее человеку возвыситься над своей частичной, смертной природой. Именно так трактуется логос в учении греческого философа VI–V вв. до н. э. Гераклита из Эфеса. Согласно

свидетельству римского мыслителя Секста «... этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-то одному, то неверно по противоположной причине»<sup>19</sup>. Эта всеобщность логоса, однако, отнюдь не означает его общедоступности. Совсем наоборот: «... хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое понимание»<sup>20</sup>.

Таким образом, мысль здесь и есть не что иное, как действие, позволяющее перейти от «своего особого разумения» к логосу, который «присущ всем», но чаще всего оказывается скрытым. Это означает, в свою очередь, что познание-осмысление в контексте онтологии Единого выступает одновременно и процессом формирования (о-формления) самого познающего. Путь к истине, открывающей смысл всего существующего, это путь к себе, к тому разумному началу, которое делает меня – мной, а мир – упорядоченным прекрасным целым (космосом). Иными словами, осмысление мира как «определенного Единого» предполагает понимание человека как существа, которое само себя о-формляет, устанавливая себе предел. Собственно, в этом о-формлении и осуществляется бытие, составляющее, согласно Пармениду, «одно» с мыслью. Оппозиция «хаос – космос» – то, что устанавливается внутри человека, который, таким образом, оказывается полем битвы порядка и беспорядка, красоты и безобразия. Во мне – так же как и в мире в целом – есть и то и другое. Но я не произвольным образом начинаю эту борьбу. Собственно, меня как такового и вовсе нет – с одной стороны, есть хаос стихийных сил, всегда грозящих разрушить мою целостность, с другой – единое разумное начало, которое тоже не является моим: напротив, открывая для себя истину «Бытие и мысль – одно», я обнаруживаю свою принадлежность всеобщему разуму. А значит, обнаруживаю и то зерно смысла, которое прорастет затем разумным существованием.

Иными словами, человек здесь – то существо, в котором всегда уже действует разум, которое, в отличие от всех других существ («природ»), отдает себе в этом отчет и, побуждаемое разумом, стремится расширить его владения до мира в целом. Местом, где происходит встреча человека с разумным началом, является собственно душа, которой, по выражению Гераклита, «... присущ самообогащающийся логос»<sup>21</sup>. Таким образом, душа человека не просто место встречи разумного и неразумного начал самого мира, это место роста, расширения, самообогащения разумности и смысла, роста, который никогда не может прекратиться. Деятельность души, таким образом, есть не что иное, как беспредельное о-пределение, упорядочивание себя и мира. Парадоксальным образом человек – это существо, которое, находясь в мире, совпадает с ним. Именно поэтому, согласно Гераклиту, «границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [= в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера»<sup>22</sup>. Комментируя это положение Гераклита, А. В. Ахутин замечает: «“Логос”, т. е. мера мира, внутренне открытого душе такого живого существа, как человек, предела не имеет. Двигаясь любыми стезями, на которых душа человека *достигает, настигает и постигает* сущее, принимает его во внимание (воспринимая, рассматривая, толкуя, соображая, воображая, сочиняя и т. д.), нельзя *достигнуть* пределов, столь *глубоко* в сущее, в мир выходит, простирается внимание ее *сбора*. Душа человека отличается соотносительностью со *все*м, ее *жизненно* касается *все*»<sup>23</sup>.

Это «все» – здесь-то, собственно, и кроется парадокс деятельности души как «беспредельного определения» – может быть охвачено душой только в том случае, если будет высту-

<sup>19</sup> Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 279.

<sup>20</sup> Там же. С. 280.

<sup>21</sup> Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 278.

<sup>22</sup> Цит. по: Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 435.

<sup>23</sup> Там же. С. 437.

пать (каждый раз) чем-то одним. Любая существующая вещь (явление), встречающаяся мне в мире и ожидающая осмысления, должна быть понята как единое (беспредельное) начало, сложившееся определенным образом, так или иначе упорядоченное. Вещи открываются душе ровно в той степени, в какой она открывает в себе «самообогащающийся логос». Это открытие не является чем-то само собой разумеющимся, так же как и рост души до пределов мира в целом не подобен росту растения, как бы уже запрограммированному собственной его природой («фюсис»). Разумное начало, которое человек открывает в себе в свете интуиции Единого, требует осуществления постоянного, непрекращающегося усилия преодоления хаоса в самом себе. Именно с осуществлением этого усилия – в той или иной форме – и связан героический идеал, определяющий понимание человека в античной культуре.

Мысль как событие (как рождение всеобщего разума в отдельной душе) требует от человека практически невероятного – отказа от своих собственных, частных (частичных) желаний и частных мнений: «Такое событие чрезвычайно, единично, внезапно. Случаясь с человеком, оно своей исключительностью исключает его из общего мира, исключает также и из самого себя как “одного” из многих. Оно требует *героической единственности*»<sup>24</sup>. Отсюда понятно, почему в эпоху классической Античности олицетворением героя, согласно утверждению историка Ю. В. Андреева, оказывается именно философ – как тот, кто в борьбе с разрушительными силами небытия упорядочивает прежде всего свою собственную жизнь: «...настоящим философом и вполне свободным человеком может считать себя лишь тот, кому удалось силой разума обуздать низкие страсти и животные инстинкты, таящиеся в каждом из нас. Эта внутренняя свобода намного важнее свободы внешней – политической или гражданской, ибо ее не может отнять у человека никакой тиран или насильник. Только такая свобода избавляет человека от унижительной зависимости от мира вещей, от материального достатка, одежды, пищи и т. д. и делает его практически равным богам, которые ведь тоже ни от кого и ни от чего не зависят, ни в чем не нуждаются и поэтому являются вполне автаркичными (самодостаточными) существами»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 467.

<sup>25</sup> Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1999. С. 197.

## Лекция 2

### Материя и идея как два «полюса» онтологии Единого

Итак, «схватывание» себя и мира как «подвижного покоя», как переход от хаоса к космосу и есть тот алгоритм, который воспроизводится в любой попытке понять мир как определенное Единое. Все остальные категории греческой философии так или иначе проясняют, уточняют, конкретизируют этот алгоритм. Одно из важнейших понятий, рождающихся в ходе такого прояснения, – «материя». Попытаемся выявить онтологический смысл этой категории, который проступает и в других понятиях древнегреческой философии, «высвечивающих» разные аспекты этого смысла. Самый первичный (и основной) из таких аспектов – материя как «то, из чего», как тот материал, который подвергается обработке в ходе упорядочивания-осмысления мира. Собственно, материя в этом смысле – то же самое Единое, взятое в его стихийности, неупорядоченности, иными словами, Единое как задача для осмысляющего ума.

Любая определенность по отношению к этому Единому выступает уже вторичной: «Единица – начало (единое), начиная множество чисел, сама полагается в мире чисел как единица-число, наряду с двойкой как другим строительным началом. Но полагание имеет еще и другой смысл: занятие положения. Такое полагание пред-полагает то, в чем положение можно занять: стихию инаковости»<sup>26</sup>. Представляется, что именно то, «в чем» полагается определенность, или «то, из чего» строится оформленный мир-космос, выступает под именем «архэ» («начало, принцип – термин древнегреческой философии. В дофилософском употреблении (начиная с Гомера): 1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; начало как начальство, власть, главенство»<sup>27</sup>) в учениях первых греческих философов-«физиологов». «Архэ» – то, что предшествует любой определенности, опережает ее во всех смыслах, и как то, «из чего все рождается», и как то, «из чего все состоит». Именно поэтому помыслить «архэ» можно только отрицательным путем, лишая это первоначало какой-либо определенности.

Замечательный отечественный мыслитель, исследователь античной философии и культуры А. Ф. Лосев отмечает этот «отрицательный» смысл первоначала-архэ следующим образом: «... должен быть, среди всех изменений и превращений, *какойто один постоянный и вечный субъект всяких изменений*; это ни огонь, ни вода, ни какая-нибудь иная стихия, но это то, в чем и огонь, и вода, и всякая иная стихия живет и переходит в разные формы и состояния»<sup>28</sup>. Этому замечанию совершенно не противоречит то обстоятельство, что один из основоположников милетской школы «физиологов», Фалес, утверждает в качестве первоначала-архэ именно воду, а другой представитель этой же школы, Анаксимен, – воздух. И вода, и воздух в качестве первоначала – тот же самый «субъект всяких изменений», коль скоро основным свойством и того и другого выступает именно способность к изменению – сама изменчивость. В понимании воды и воздуха как архэ кроется парадокс, характеризующий саму задачу осмысления единой основы мира: необходимо помыслить то, что, будучи «чем-то», как-то может быть всем. Очевидно, что это «что-то» должно быть по своим свойствам «ничем», т. е. чем-то неопределенным. По-видимому, именно эта заданная неопределенность и заставляет античных комментаторов Анаксимена утверждать: «Согласно Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела»<sup>29</sup>. То, что, пронизывая собой все существующее, не является ничем из этого существующего, и есть материя как архэ.

---

<sup>26</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 315.

<sup>27</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 42.

<sup>28</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 125.

<sup>29</sup> Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 274.

Наибольшую отчетливость эта необходимая неопределенность архэ приобретает у другого представителя милетской школы – Анаксимандра, в учении которого первоначально всего существующего получает имя «апейрон» – «беспредельное». Согласно свидетельству античных авторов «[Анаксимандр] первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения стал изобильным»<sup>30</sup>. Спустя два с половиной столетия после появления учения Анаксимандра Аристотель комментирует утверждение «беспредельного» в качестве архэ следующим образом: «Некоторые считают таким [началом] апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее не сгнуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии возникают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало»<sup>31</sup>. Смысл понятия «апейрон», однако, и заключается именно в том, чтобы как-то указать на то, что делает возможным все существующее, служит основой для всего. Можно сказать, что «апейрон» Анаксимандра – это и есть сама возможность, которую можно помыслить только тогда, когда перед мыслящим встает задача вывести из Одного (Единого) – все (многое). Именно поэтому материя как беспредельное оказывается обязательным, необходимым полюсом мира как «определенного Единого» или «подвижного покоя».

Как уже было сказано, этот полюс выступает в греческой онтологии под разными именами. Наряду с архэ можно назвать еще по меньшей мере два понятия, указывающих на то, что подлежит о-формлению, о-пределению. Указывая на «стихию инаковости» как на непеременимое условие «полагания Единого», А. В. Ахутин обращается к тексту платоновского диалога «Тимей», в котором эта стихия определяется как «хора» – «место» или «пространство». Сам Платон называет хору «восприимницей и кормилицей всякого рождения»<sup>32</sup>, указывая прежде всего на неуловимость этого начала для мысли: «...начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. <...> Если только предыдущие наши рассуждения помогают нам напасть на след этой природы, справедливее всего было бы, пожалуй, сказать о ней так: огнем всякий раз является ее воспламеняющаяся часть, водой – ее увлажняющаяся часть, землей же и воздухом – те ее части, которые подражают этим [стихиям]»<sup>33</sup>. Нетрудно заметить, что в платоновской «хоре» явственно проглядывают черты того начала, которое у Анаксимандра выступает под именем «апейрон».

Наконец, слово *hyle*, которое, собственно, и переводится с древнегреческого чаще всего как «материя», является одним из важнейших элементов философских учений Платона и Аристотеля. В своей «Метафизике» Аристотель, называя материю тем, «что лежит в основе», определяет ее следующим образом: «... материя – это то, что, не будучи отдельною данною вещью в действительности, является таковою в возможности»<sup>34</sup>. И в этом определении мы обнаруживаем все тот же основной смысл того, что выступает в идее «чистой задачи»: материя как возможность и есть то, что только предстоит оформить, определить в ходе осмысления мира как целого. Именно эта задача и делает материю чем-то неизменным, субстратом всех возможных изменений: «...при всех противолежащих друг другу изменениях есть нечто, что лежит у них в основе, например, [при изменении] в пространстве – то, что сейчас здесь, а затем – в другом месте, при увеличении – то, что сейчас имеет такую-то величину, а затем [оказывается] меньше или больше, при качественном изменении – то, что сейчас является здоровым,

<sup>30</sup> Цит. по: Там же. С. 270.

<sup>31</sup> Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 270–271.

<sup>32</sup> Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. С. 452.

<sup>33</sup> Там же. С. 454.

<sup>34</sup> Аристотель. Метафизика. С. 213.

а затем – большим; и подобным же образом [при изменениях] по сущности таково, что сейчас подвергается процессу возникновения, в другом случае – процессу уничтожения, и что сейчас образует основу, как эта вот определенная вещь, а затем образует [такую] основу, являя собою отсутствие [данной определенной формы]»<sup>35</sup>.

Указание Аристотеля на материю как на «основу отсутствия данной определенной формы» тем удивительнее, что Аристотель, в отличие от Платона, утверждает существование исключительно отдельных (единичных) вещей. Однако даже подобная позиция требует – в контексте задачи осмысления единства всего существующего – признать материю как субстрат, как «то, из чего», обязательным условием этого единства.

Итак, перечислим еще раз признаки материи как субстрата всех превращений в онтологии Единого:

- неопределенность (материя лишена форм);
- изменчивость (материя текуча, находится в постоянном движении);
- делимость до бесконечности (в материи как субстрате невозможно выделить мельчайший фрагмент, «кирпичик», лежащий в основании всего существующего – по той простой причине, что такой кирпичик неизбежно окажется чем-то определенным). Таким образом, выделение материи как «полюса неопределенности» есть выделение всепроникающей стихии как основы единого мира, который предстает во всем своем многообразии как то или иное превращение этой стихии.

В свою очередь, выделение этой основы позволяет нам уточнить те черты, которыми характеризуется познание мира, лишеного «последних различий» между вещами, явлениями и процессами. Во-первых, опора на понятие материи дает возможность понять, на чем основывается познание мира как уподобление тому, что познается. Это уподобление осуществимо именно потому, что, собственно, является не уподоблением, но превращением одного и того же, принятием одним и тем же субстратом разных форм. Тот, кто познает, и то, что познается, в основе своей – одно и то же. Именно поэтому познающий открывает текучесть, неуловимость материи прежде всего в себе – на уровне ощущений. Последние как раз и характеризуются прежде всего мимолетностью и неуловимостью, которая очень ярко описывается в платоновском диалоге «Теэтет»: «...от других вещей – другое ощущение, делающее отличным и другим самого ощущающего, равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим»<sup>36</sup>. Ощущение – нечто движущееся, ежеминутно меняющееся, но именно это обстоятельство и делает ощущение неустранимым условием познания.

Во-вторых, обнаруживая, открывая в себе это неопределенное начало, познающий одновременно ухватывает смысл основной задачи познания: остановить этот движущийся поток, «укротить» эту неопределенность неким пределом. Эта необходимость диктуется прежде всего тем, что неопределенность ощущения ускользает от логоса, не может быть отражена в языке. Существование того, что находится в постоянном движении, невозможно ни утверждать, ни отрицать: «“Так” не следует говорить, ибо в нем еще нет движения; не выражает движения и “не так”. Приверженцам этого учения нужно учредить другую какую-то речь, поскольку в настоящее время у них нет слов для своих положений, есть разве только выражение “вообще никак”. Вот это своей неопределенностью как раз бы им подошло»<sup>37</sup>. Отсюда и вытекает та установка, которая, несмотря на расхождения в других моментах, утверждается в учениях двух самых значительных мыслителей греческой античности – Платона и Аристотеля: познание есть не что иное, как выделение общего, неизменного в изменчивости конкретного. Так, отказываясь

---

<sup>35</sup> Там же. С. 213.

<sup>36</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 213.

<sup>37</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 240.

принимать определение знания как ощущения, герой платоновского диалога «Теэтет» Сократ говорит о необходимости показать знание «вовсе не в ощущении, а в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего»<sup>38</sup>. Как известно, в конечном счете поиски ответа на вопрос «что есть знание?» в платоновском «Теэтете» приводят к отрицательному результату: собеседники приходят к выводу, что «ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение (логос) в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание»<sup>39</sup>. Однако именно это отрицательное утверждение и свидетельствует – косвенным образом – о том, что единый в своей основе мир всегда уже, в том числе и на уровне ощущения, как-то (минимальным образом) знает себя (как то, что нуждается в обобщении-определении), но, с другой стороны, любая определенность – в силу того же единства – содержит в себе частицу неопределенности, а значит, не может быть окончательной.

Эта недостижимость для человека окончательного (совершенного) знания косвенным образом утверждается и в «Метафизике» Аристотеля, различающего «опыт» как обобщение индивидуальных чувственных восприятий и знание общего, т. е. «начал и причин». Последнее, в отличие от опыта, не обладает практической полезностью, это то, что не связано ни с какой человеческой «нуждой»: «Но как свободный человек, говорим мы, это – тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна изо [всех] наук; она одна существует ради самой себя. Поэтому и достижение ее по справедливости можно бы считать не человеческим делом; ибо во многих отношениях являет природа людей рабские черты, так что, по словам Симонида, “бог один иметь лишь мог бы этот дар”, человеку же подобает искать соразмерного ему знания»<sup>40</sup>.

Эта «несоразмерность» человеку полного и окончательного знания о «началах и причинах», т. е. о том, что вечно и неизменно в сравнении с текучестью материи, однако, вовсе не отменяет самой задачи – «укрощать» этот поток материального посредством его упорядочивания, оформления. Сама форма – во всей ее неизменности и вечности – тоже каким-то образом ухватывается, оказывается «знаемой» в рамках познавательной задачи, ведь только знание формы позволяет утверждать ее божественный характер и соответственно несоразмерность человеку.

Познание, таким образом, выступает как процесс соединения «безобразности» материи и определенных образов, что делает его чем-то глубоко родственным искусству. Последнее, в свою очередь, также имеет особый смысл в этом мире, лишенном «последних различий». Любое произведение искусства здесь – это прежде всего материя, оформленная таким образом, что обладает способностью воспроизводить данную форму, упорядочивать неупорядоченное, украшать безобразие хаотического «материала» мира.

Этот особый смысл искусства, как о-формления самого мира, открытый и утверждаемый в Античности, отмечает А. В. Ахутин: «То, что в отдельных ремеслах и искусствах составляет совокупность приемов исполнения, интуитивно воспринятое умение производить, внутренний закон мастерства – будь то политическое, врачевательное или кожевенное искусство, – в произведении мусического (или пластического) искусства не только составляет принцип произведения или исполнения, но и само воплощается, выражается, делается явным, ощутимым, видимым и слышимым, т. е. эстетическим. В силу этой особенности искусство в узком смысле слова становится с течением времени особой сферой мастерства, в которой не столько оформляется тело, сколько воплощаются всеобщие формы. Именно эта выраженность формы как таковой составляет специфическую интеллектуальность категории прекрасного в эпоху классической

<sup>38</sup> Там же. С. 245.

<sup>39</sup> Там же. С. 274.

<sup>40</sup> Аристотель. Метафизика. С. 10.

Античности. В отличие от продукта любого другого ремесла, исполненного при участии ума, в прекрасном предмете выполнен и выявлен сам мусически-пластический ум мастера»<sup>41</sup>.

Таким образом, познание и искусство есть, по сути дела, один и тот же процесс – оформления неопределенного субстрата мира, превращения этого субстрата в такие вещи (произведения), которые сами по себе, продолжая оставаться чем-то материальным (в едином мире нет ничего нематериального), в то же время являются умными. Понятно, что это сплошное материальное единство всего существующего включает в себя и человека, который выступает здесь «вещью» совершенно особого рода: оба «полюса» мира – предел и беспредельное (неопределенное) – присутствуют в нем явным образом. Открытие человеком самого себя – в качестве человека – и есть, собственно, обнаружение этой полярности: осознавая свою основную человеческую задачу – выявления, поиска логоса всего существующего, человек одновременно в самом себе обнаруживает а-логичное начало, подлежащее оформлению. Это начало (субстрат) – то, что единит его со всем существующим и в то же время требует преодоления, укрощения, сдерживания. Поэтому человек познающий и созидающий прежде всего должен обратить это усилие познания и созидания на себя (вспомним знаменитый призыв «Познай самого себя»<sup>42</sup>).

Упорядочивая свое собственное стихийное (материальное) начало, человек и делает себя такой «умной вещью», которая способна вносить смысл в мир. При этом речь идет не только о традиционном делении человеческого существа на душу и тело, связь между которыми выстраивается иерархически: тело подчиняется душе. Как тело (организм), так и душа обладают своей собственной природой (фюсис), однако сама задача человека – осмысление мира – требует выделения человеком в самом себе полярных противоположностей: негативного полюса телесности (как того, что подлежит обработке умом, а значит, в «чистом виде» лишенного смысла), и позитивного полюса самого ума – как того начала, благодаря которому тело обретает смысл, а значит существование.

Это означает, что ни один ни другой «полюс» в отдельности не существует, можно говорить только о большей или меньшей степени осмысленности (упорядоченности) телесного начала в человеческой жизни. Это начало, выступая неустранимым условием жизни, в то же время представляет собой постоянную угрозу ее гармонии. Отсюда и тот мотив враждебности, недоверия по отношению к телу, который наиболее явно выражен в философском учении Платона. В диалоге «Федон» Платон устами своего учителя Сократа так характеризует человеческое тело: «...тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле невозможно о чем бы то ни было поразмыслить»<sup>43</sup>. Именно эта, затемняющая истину роль телесности и не позволяет говорить о возможности обретения человеком полного и совершенного знания (мудрости): «...если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою...»<sup>44</sup>

Однако «ограничить свою связь с телом» не означает «умертвить плоть», пренебречь телесной стороной своего бытия. Речь о другом: в силу того что материя есть прежде всего то, что необходимо оформить, тело требует не «умерщвления», но просветления разумом, гар-

---

<sup>41</sup> Ахутин А. В. Театр теории. С. 199.

<sup>42</sup> Изречение, начертанное на фронтоне храма Аполлона в древнегреческом городе Дельфы и ставшее своеобразным «деви-зом» греческой культуры в целом.

<sup>43</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 17.

<sup>44</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 18.

монизации. Тело представляет для разумного существа такую же задачу, как и любое другое проявление материального начала. Понятие «каллокагатии»<sup>45</sup>, оформившееся в эпоху классической Античности, выражает, думается, именно эту задачу, стоящую перед человеком как носителем разума: сделать себя (в том числе и свое тело) хорошим и прекрасным. Характеризуя позицию Платона относительно «вещественной стороны человеческой жизни», А. Ф. Лосев замечает: «Материальные и физические блага плохи только тогда, когда они беспринципны. Соблюдение же принципов делает все эти блага прекрасными, и они несомненно выше всякого рода случайных и беспринципных благ, как бы хороши и как бы сильны эти последние ни были»<sup>46</sup>.

Но «соблюдение принципов» и есть то главное, что привносит разумное существо в мир, в том числе и в свое существование, тоже характеризующееся материальностью, а значит стихийностью, неупорядоченностью, слепотой. В деле укрощения этого стихийного начала особую роль играет человеческая способность, называемая по-гречески «софросина». «Буквальный смысл этого слова, – пишет А. Ф. Лосев, – был бы “целомудрие”. Поскольку, однако, целомудрие в современных языках... относится по преимуществу к моральной области, этот перевод все же оказывается недостаточным. Софросина действительно есть целомудрие, но целомудрие не моральное, не поведенческое и даже не нравственная устойчивость и сдержанность, но целомудрие ума, цельность и просветленность разумной способности человека. И так оно должно быть еще и потому, что все “добродетели”, по Платону, есть не что иное, как состояния именно ума и разумной способности человека»<sup>47</sup>. Не только мир, но и сам человек, таким образом, выступает для себя в качестве полярной противоположности материального (бес-смысленного, неразумного) начала и начала оформляющего, неявно сопровождающего всякий разговор о материи как субстрате единого мира.

Подобно тому как этот субстрат получает в греческой философии и культуре не одно наименование, принцип, гармонизирующий эту слепую стихию, также именуется по-разному. Одно из первых «имен» этого принципа, который ум вносит в неоформленную материю, – число. Именно так трактуется число в пифагорейской философской школе, возникшей в VII в. до н. э. Как замечает А. В. Ахутин, «...пифагорейское число не есть ни только нечто счетное, ни только нечто количественное. Эти числа суть начала *определенности*, элементарные миры-единицы, соотношения и связи которых составляют как внутренний микрокосм (целостную форму бытия) каждого сущего, так и сложение сущего в целостный космос мира»<sup>48</sup>. Число – это то, что отличает разумную материю от неразумной, о которой даже нельзя сказать, что она подлинно существует: ведь и понять, и сказать что-либо можно, только выявляя, устанавливая определенность. В этом контексте становится понятным странное на взгляд современного человека утверждение пифагорейца Филолая: «...А лжи вовсе не допускает природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и иррационального. Ложь вовсе не овеивает числа, ибо ложь враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду чисел»<sup>49</sup>.

Ровно столько, сколько в вещи числа, столько же в ней и истины, но коль скоро текучесть материи никогда не может быть окончательно остановлена числом, можно говорить только о той или иной степени истинности (разумности) всего существующего. Выступая основой целостности, гармонии каждой вещи и мира-космоса, число, таким образом, тоже выступает как одно из условий задачи осмысления мира, стоящей перед человеком: это то, что необхо-

<sup>45</sup> «Хороший» («агатос») и «прекрасный» («калос»).

<sup>46</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1994. Кн. 2. С. 281.

<sup>47</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. 2. С. 282.

<sup>48</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 318.

<sup>49</sup> Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. С. 443.

димо постоянно «накладывать» на стихийность материи. Оказываясь одним из «полюсов», на которые разделен подлежащий осмыслению-оформлению мир, число «как таковое», в «чистом виде» является столь же недоступным для человека, как и материя. В рамках своей задачи человек всегда «застает» себя между тем и другим, но никогда ни с тем ни с другим не соединяется окончательно. Именно поэтому число как определенность (а значит, устойчивость, неподвижность) выполняет свою о-формляющую функцию только в движении. А. В. Ахутин описывает работу «ума-строителя» (общемирового разума, который человек открывает в себе) следующим образом: «Ум и есть то, что сопрягает предел и беспредельное в правильный, но многообразный и движущийся космос. Он образует без-образное в многообразное по образцу, прообразом которого является одно, единица, *единое*; он схватывает ускользающее и текучее в формы правильных (измеренных ритмом, метром, созвучием-совпадением с собой) движений, т. е. в движения, которые суть образы и подобия *покоя*»<sup>50</sup>.

Таким образом, число как упорядоченность, гармония самой материи должно быть доступно не только мысли, но и чувствам. Поэтому понятием, близким по смыслу к понятию числа, в греческой философии выступает понятие «эйдос» – слово, которое обычно переводится с греческого как «образ» или «вид». Эйдос – это гармония, которая являет себя не только умственному, но и телесному взору человека (впрочем, единство всего существующего не позволяет провести четкую грань между тем и другим). Т. В. Васильева замечает относительно понятия «эйдос»: «"Вид", "эйдос", очевидный облик вещи – это то, что изобличает природу вещи и ее породу, а также обнаруживает сущность вещи, у которой как бы нет собственной природы, естественного происхождения, – это относится к вещам рукотворным или тем, какие мы относим к "неживой" природе (в конце концов, ваза не порождение вазы, а гора не порождение горы). Эйдос есть более точное обозначение того, что стоит между именем и вещью»<sup>51</sup>.

Таким образом, эйдос – это то, что я воспринимаю не просто чувством и не просто мыслью, это то, что можно воспринять только своего рода «умным чувством». Это означает, что сама душа, как воспринимающее начало, есть не что иное, как эйдос тела: вспомним еще раз положение «Подобное познается подобным». Душа – это то, что делает тело живым (осмысленным) целым, тем самым делая эту целостность видимой и, в то же время (и как раз поэтому) видит смысл (основу целостности) всех остальных вещей. Иными словами, эйдос – это то, что и видится, и мыслится одновременно. Тот момент, в который я, например, вижу солдата и различаю в его лице черты самоотверженности, мужественности, верности и мысленно говорю себе: «Вот это – воин!» – и является тем самым моментом, в котором, по Пармениду, совпадают мысль и то, «о чем мысль», и это совпадение можно назвать «эйдетическим». Если же аспект видимости, воспринимаемости чувствами уходит на задний план, оказывается на периферии мысли, а внимание концентрируется на том, что видится прежде всего умом, более уместно говорить уже не об эйдосе, а об идее.

То обстоятельство, что слово «идея» присутствует и активно используется в современных языках, конечно, затрудняет понимание того смысла данной категории, который «работает» в античной культуре. Однако, признавая эту трудность, следует помнить о том, что тот, «прежний», смысл никуда не исчез (смысл вообще не может умереть окончательно), он просто скрывается за последующими смысловыми наслоениями, незаметно управляя нашей мыслью и деятельностью. Что же такое идея в греческом смысле этого слова? В попытке ответить на этот вопрос обратимся прежде всего к Платону, которого принято считать создателем философского «учения об идеях». В платоновском диалоге «Государство» собеседники Сократ и Главкон ведут такой разговор о соотношении идей и вещей:

<sup>50</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 320–321.

<sup>51</sup> Васильева Т. В. Комментарии к курсу античной философии. М., 2002. С. 31.

.. Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

– Да, мы так считаем.

– А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

– Да, это так.

– И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

– Конечно<sup>52</sup>.

На первый взгляд речь идет здесь о чем-то прямо противоположном «умному созерцанию» эйдоса. Как раз в опоре на этот и другие, подобные, фрагменты платоновских сочинений формируется представление о «двух мирах», существование которых как будто утверждает Платон: о мире бестелесных идей, где, собственно, и обитает истина, и мире телесных вещей, выступающем бледной тенью первого мира. Здесь, однако, стоит вспомнить отрывок другого замечательного произведения Платона – диалога «Парменид», в котором мысль о существовании бестелесных идей предстает в ином, критическом, свете. Устами своего главного героя Парменида Платон замечает в самом начале диалога: «...всякий... кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет»<sup>53</sup>. Неизбежное согласие вытекает здесь из очевидного противопоставления: идея «сама по себе» и идея «в нас». Так же как разум «в чистом виде» является чем-то божественным, но не человеческим, идеи как таковые доступны в своей чистоте только Богу. Соответственно человек не вправе утверждать даже просто существование таких идей, ведь в этом случае он должен был бы одновременно утверждать абсолютную отделенность и самого Бога, и мира идей от человеческого мира. Это только одна из нелепостей, к которым, согласно платоновскому Пармениду, «...неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы»<sup>54</sup>. Однако и отказ от самостоятельного существования идей, согласно Пармениду, заводит в тупик: тот, кто «...откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения»<sup>55</sup>.

Это, последнее утверждение, однако, косвенно указывает на выход из данного тупика: положение о самостоятельном существовании идей необходимо для того, чтобы было «куда направить свою мысль». Иными словами, в рамках задачи осмысления единого мира человек должен помыслить как невысказанную для него неоформленную материю, так и столь же невысказанные, обособленные от всего идеи вещей. Взятые в «чистом виде», материя и идея – пустые абстракции, однако в контексте этой задачи они выступают как ее обязательные условия. Осознавая необходимость понять мир как всеобщее единство, я, конечно, признаю, что материя и идея тоже изначально принадлежат к этому единству, а значит, материя всегда уже как-то

---

<sup>52</sup> Платон. Государство. СПб., 2005. С. 351–352.

<sup>53</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 335.

<sup>54</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 357.

<sup>55</sup> Там же.

осмыслена, а идея всегда уже воплощена в субстрате. Однако сам процесс осмысления включает в себя допущение материи и идеи «в чистом виде».

Таким образом, идея в древнегреческой философии (не только в учении Платона) – это одна из сторон парадокса, характеризующего положение человека в мире: будучи сам «смешением» материи (стихии) и идеи (порядка), человек призван к тому, чтобы каждую вещь мира понять как такое соединение, но для этого как раз и нужно первоначально идею и материю разъединить, помыслить по отдельности. Тогда получается, что утверждение существования идей «самих по себе» – это не исходный, а средний пункт рассуждения, началом же его выступает то самое переживание полноты и целостности всего существующего, которое оборачивается для человека открытием задачи: понять все как одно. Отношение материи и идеи можно, таким образом, понять как конкретизацию этой исходной интуиции: все есть одно, где «идея» выступает как «представитель Единого», а «материя» – как «представитель всего (многого)». Это первичное переживание, будучи обращенным на какую-то конкретную вещь или явление, есть одновременно и чувство (моя материальная составляющая непосредственно соприкасается с материальной основой мира), и мысль (иначе мне не удалось бы воспринять вещь как что-то отдельное, «одно»).

Идея – в платоновском смысле этого слова – и есть смысловая сторона первичного переживания единства мира. Последний в процессе осмысления как бы поворачивается к мыслящему разными «лицами», выступая перед ним не только как «истина», «красота» или «справедливость», но и как «дерево», «камень», «животное», «человек»... В идее мир как раз и сворачивается в ту «точку Единого», о которой говорилось выше, и из нее же разворачивается распознавание вещей как причастных тем или иным идеям. Очень точно этот смысл понятия «идея» выражен отечественным мыслителем Р. А. Лошаковым: «Идея присутствует в предмете, оставаясь при этом единым, не дробясь и не рассыпаясь в предметном множестве»<sup>56</sup>. Эта способность идеи «присутствовать в предмете» и одновременно «оставаться единым» как раз и связана с тем, что идея – это то самое в моем переживании мира, что и делает его чем-то одним, несмотря на все многообразие. Поэтому идея – как момент моего исходного переживания – никогда не может стать для меня предметом, т. е. тем, что находится передо мной, являясь частью многообразного мира.

Иными словами, идея не подлежит определению, не может быть выражена до конца ни в словах, ни в образах, напротив, это то, что всегда выступает условием того, что вещь может быть названа или представлена. Идея – непосредственно переживаемый смысл вещи или явления, присутствующий тогда, когда мыслящий как бы «принимает» структуру данной вещи, уподобляется ей. Именно поэтому вопрос, с которого начинается большинство платоновских диалогов: «что есть (нечто)... само по себе?», следует понимать не как попытку дать определение этого самого «нечто», но скорее как начальный, «пусковой» момент процесса переструктурирования участников диалога. Например, рассматривая различные варианты определения «прекрасного» и отмечая их одно за другим, собеседники незаметно для самих себя воспроизводят, актуализируют тот смысл «прекрасного», который позволяет им, несмотря на очевидную невозможность дать определение, все же понимать, о чем идет речь.

Таким образом, идея как смысл – это реальное событие мысли, которое должно случиться, о-существоваться, именно поэтому платоновский тезис о вечности идей следует понимать как утверждение невозможности их длящегося существования: идея должна всякий раз рождаться заново в мыслящем (или рождать мыслящего в себе, что в данном случае одно и то же).

Наконец, понятиями, близкими по смыслу категориям «число», «эйдос», «идея», можно назвать аристотелевские понятия «формы» и «сущности». Признавая (в отличие от Платона)

---

<sup>56</sup> Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 20.

существование только единичных, конкретных вещей, Аристотель называет «формой» начало определенности, противостоящее неопределенному материальному началу и, в силу этого, не возникающее и не уничтожающееся. Говоря, например, о медном шаре как о вещи, в которой материя (медь) соединена с формой (шарообразностью), Аристотель подчеркивает: «...то, что возникает, должно быть без конца делимым, и [всегда] одна часть будет представлять одно, другая – другое, именно одна – материю, другая – форму. Если поэтому шар – это фигура, [всюду] одинаково отстоящая от центра, тогда в этой фигуре будет дано, с одной стороны, то, что объемлет создаваемую [шаровидность], с другой – то, что объемлется [этим] первым, а то и другие вместе – это будет то, что возникло по образцу медного шара. Таким образом, из сказанного очевидно, что то, о чем мы говорим как о форме или сущности, не возникает, а составная [сущность], получающая от этой формальной свое наименование, возникает, и что во всем возникающем есть материя, так что одна часть < в нем > есть одно, а другая – другое»<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Аристотель. *Метафизика*. С. 183–184.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.