

ИЕРАРХИЧЕСКАЯ ОПТИКА ЯЗЫКА: ГРЕЧЕСКИЙ ПРОРЫВ

Донских Олег Альбертович,

доктор философских наук, профессор

PhD (Monash, Australia),

заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук

Новосибирского государственного университета экономики и управления,

Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 56

ORCID: 0000-0001-7297-9754

Researcher ID: B-5328-2018

olegdonskikh@yandex.ru

Аннотация

В статье анализируются этапы формирования общей лексики в период с IX–VIII до V–IV вв. до н.э. в античной Греции. В качестве исходного материала берутся космогонии периода упорядочивания мифологических представлений в египетской, финикийской и собственно греческой культурах. Рассматривается взаимодействие базовых метафор, позволяющих это упорядочивание осуществить, – метафоры генеалогической (рождения и смены поколений) и метафоры ремесленника-демиурга. Исследуется формирование законодательного пространства, которое позволило сделать первые рефлексивные шаги по отношению к мифологическому мышлению. Эти шаги осуществляются вначале в пределах традиционных мифологических образов. Важнейшим этапом движения к общим понятиям становится появление в ранних философских системах искусственных слов: «апейрон», «бытие», «логос», «природа», которые начинают упорядочиваться по отношению друг к другу. Параллельно персонифицированным мифологическим концептам постепенно выстраиваются и упорядочиваются понятия отвлеченные, позволяющие обобщать мифологические представления и представлять их в абстрактном виде. На следующем этапе принципиальную роль приобретает деятельность софистов, внимание которых направлено на языковую игру с общими понятиями, причем их содержание начинает терять референцию с внешним миром. Язык открывается в качестве самостоятельной системы, и это составляет содержание третьего этапа рефлексивной деятельности. Попытка Сократа уйти от релятивизма и вернуть содержание общим понятиям приводит к переворачиванию отношения имен к реальности, когда оказывается, что именно общие понятия, заключенные в душе, предустанавливают понимание мира. Реализуя эту установку, Платон и Аристотель превращают работу с понятиями в отдельную сферу деятельности, создавая диалектику и логику, которые лежат

в основе методологии размышлений и исследований в разных сферах интеллектуальной деятельности.

Ключевые слова: мифологические космогонии, генеалогическая метафора, метафора ремесленника, общие понятия, «апейрон» (apeiron), бытие (ontos), природа (physis). логос (logos), судьба (moira), закон (themis, dike), Парменид, Гераклит, софисты, Платон, Аристотель.

Библиографическое описание для цитирования:

Донских О.А. Иерархическая оптика языка: греческий прорыв // Идеи и идеалы. – 2018. – № 3, т. 1. – С. 144–170. – doi: 10.17212/2075-0862-2018-3.1-144-170.

Видят глаза, слышат уши, обоняет нос
воздух; доводят они (до сведения) сердца;
оно дает выйти умозаключению всякому;
язык повторяет задуманное сердцем.

Жрец Среднего царства

The whole history of epistemology is the
history of the evolution of clear, individual, rational
thought, out of the haze of collective
and sometimes contradictory representations¹.

Jane Ellen Harrison

Одна из привычных особенностей современных национальных языков состоит в том, что они предоставляют говорящим возможность свободно перемещаться по ступеням обобщения, выстраивая сколь угодно детальные понятийные цепочки от единичных понятий к категориям наиболее общего содержания. У языков, не прошедших цивилизационный путь формирования общих понятий, такая возможность отсутствует. Этот путь самостоятельно прошли всего несколько языков в истории человечества, тогда как большинство языков эту возможность приобрели в процессе взаимодействия с пионерами. Должны были появиться абстрактные понятия, содержание которых лишено визуальных ассоциаций, и они должны были образовать свое иерархически организованное царство. Задачей настоящей статьи является анализ этого пути.

За точку отсчета мы возьмем египетские, финикийские и аналогичные им греческие тексты, которые относятся к душевной жизни человека и устройству вселенной.

Так, жители Старого царства (третье тысячелетие до н.э.) напрямую, буквально представляют душевную жизнь как телесную – «Всё видимое и

¹ Вся история эпистемологии – это история эволюции ясной, индивидуальной, рациональной мысли, выбивающейся из тумана коллективных и иногда противоречивых образов.

невидимое, в том числе человек, представлялось целиком вещественным. Душевная жизнь человека, равно как потусторонних существ, представлялась деятельностью плотского нутра («утробы»), в первую очередь сердца. Мысленное содержание казалось настолько неотделимым от мыслящих органов, что поглощение сердец и внутренностей на том свете было в глазах староегипетского колдуна равносильно усвоению заключенных внутри заклинаний» [9, с. 166]. Кроме того, нет еще представления о непреходимой границе между богами и людьми, поскольку боги не обладают абсолютными признаками, каковым, например, на определенном этапе становится бессмертие. «Старое царство отождествляло своих богов с природой. Поэтому всякое умствование о них было одновременно умствованием о природе, и всякое умствование о ней – умствованием о них.

Из подобных умственных построений самое широкое распространение получило учение, развитое в низовом городе солнца Ане (Оне, Гелиополе греков). По этому учению мироздание представляло цепь порождений одними природными явлениями других. Посреди первобытных вод Науна (Нун) вознесся на холме верховный Атама (Атом), чье имя могло толковаться как «всё». Из себя одного Атама (Атом) произвел чету Шау (Шов) и Тфини (Тфэне), воздух и влагу. От них родилась вторая чета Гиб (Кеб) и Ни (Нэ), земля и небо» [Там же, с. 168–169]. Видимо, к этому же времени относилась и более развитая мемфисская космогония, сохранившаяся, правда, в гораздо более позднем списке времен XXV династии: «Птах великий представлял сердце и язык девятки, Хару (Хора) и Дхаути (Тховта), которые вместе оказывались (оборачивались) Атамой (Атомом). Сердце замышляло, язык приказывал задуманное.

При этом опять мы сталкиваемся с буквально представленной метафорой организма: Девятка (надо полагать, без Атамы (Атома), поскольку он был сердцем и языком) служила зубами и губами в мировых устах, которые назвали имена всего. Тут же излагалось и другое представление о Птахе, по которому он, будучи тождественным со столичным богом земли (Тун), растит на себе деревья и камни. В конечном итоге Птах оказывался изначальным веществом – первобытной водою и почвою и вместе с тем мировым разумом (ведь сердце представлялось египтянам носителем сознания) и волеизъявлением (мировым языком)» [Там же, с. 169–170]. Очевидно, что данное представление строится по аналогии с человеком и его деятельностью: боги соединяют в себе разные качества, не представляя собой чистых олицетворений качеств идеальных. В то же время идея «высказывания мира», характерная для многих культур, включая древнееврейскую, выходит за рамки как организменной, так и генеалогической метафоры (метафоры семьи, состоящей из нескольких поколений). Это можно до некоторой степени объяснить социальной позицией создателей данных текстов – жрецов. Они имеют дело с приказами богов,

которые слышат и передают подчиненным. И слова приказов, воплощаясь в конкретной деятельности, становятся реальностью. Если исключить из этой деятельности того ничтожного посредника, каковым является выполняющий приказы народ, и оставить лишь богов и результат действия, то и возникает представление о решающей творящей роли слова, а отсюда уже недалеко до образа высказывания мира. Пересечение генеалогической метафоры с метафорой организма дополняется метафорой творения-высказывания.

Необходимо обратить внимание и на такой факт, что при упорядочивании жреческого опыта в Египте появляются списки понятий, которые подобны нашим энциклопедиям. Целью их составления является перечисление всего сущего. Одним из наиболее известных текстов такого типа является «Энциклопедия» Амен-ем-опе, которая относится к началу второго тысячелетия до нашей эры и называется «Этим начинается учебник, делающий умным и обучающий невежду, для того чтобы знать все существующее, созданное Птахом и написанное... Тотом, небо с его звездной системой, землю и то, что в ней, извергаемое горами, орошаемое водами, всё, на что светит солнце, и всё, чему дано произрастать на земле, придуманный писцом божественных книг “дома жизни” Амен-ем-опе, сыном Амен-ем-опе, который говорит...» [10]. Фактически получается, что написанные Тотом списки слов, обозначающих сотворенный Птахом мир, оказываются посредниками между миром и человеком. (Однако осознание этой посреднической роли слов приходит в определенной культурной ситуации значительно позже, а пока они считаются либо физически слитыми с вещами, либо изначально присущими человеку, как зрение или слух). Для того чтобы слова были осознаны как самостоятельное автономное царство, необходимо было, чтобы они утратили свои физические аналогии. Иными словами, должна была появиться отвлеченная лексика.

Первые признаки появления подобной лексики мы обнаруживаем в текстах древнегреческих философов, когда начинается словотворчество. Поэтому имеет смысл обратиться к этому материалу, но учитывая тот факт, что Фалес, будучи жителем греческого полиса, по своему этническому происхождению был финикийцем (так же, как, по-видимому, его прямой последователь Анаксимандр), логично обратиться к финикийской мифологии и посмотреть, какое влияние она могла оказать на взгляды милетцев.

Наиболее подробные сведения о финикийской мифологии дошли до нас от автора, известного под именем Санхуниатон. Он дает три несколько различающиеся между собой версии происхождения мира. М. Уэст сравнивает их друг с другом, а также с дошедшими до нас космогониями греческих авторов и выделяет десять моментов сходства: 1) первозданная водная бездна; 2) первозданный мрак; 3) роль ветра-вихря, который создает круговое движение; 4) отсутствие границ (предела); 5) персонифицированное Время; 6) размножение, инициированное временем; 7) появление сияюще-

го Эфира; 8) появление яйца; 9) персонифицированное Желание, Эрот; 10) роль Демиурга, который создает наш мир, деля яйцо на две половины – землю и небо [33, р. 304]². В подобных образах легко увидеть сходство с орфическими космогониями, один (хотя и, по-видимому, пародийный) вариант которых приводит Аристофан в комедии «Птицы»:

*Сначала были Хаос и Ночь, да черный Эреб [Мрак], да Тартар широкий,
И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба
Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо, что ветром надуло,
Из него по истечении времени вылупился полный вождения Эрос
Со сверкающими крыльями на спине, подобный быстрому, как ветер, вихрям.
Совокупившись с крылатым ночным Хаосом в широком Тартафе,
Он высидел наш род и впервые вывел его на свет.
Прежде, чем Эрос все соединил (~ совокупил), не было рода бессмертных;
Когда же одно соединилось (~ совокупилось) с другим, родились Небо, Океан,
Земля и нетленный род всех блаженных богов [18, с. 38–39].*

Здесь Хаос, Ночь, Мрак, Эрос и другие персонифицированы, их образы строятся по образу живых существ, и в этом отношении они вполне укладываются в мифологическую картину мира. Порядок здесь внесен образом действия, т. е. хронологией – сначала Хаос и Ночь... потом Эрос... потом боги. Вся хронология, как уже упоминалось, строится на метафоре генеалогии – последовательных порождений одних существ другими.

От спартанского поэта Алкмана, который жил во второй пол. VII в. до н.э., во фрагментах комментария к парфениям (девичьим хорам) в оксиринхском папирусе № 2390 (2-я пол. II века н.э.) до нас дошел следующий текст:

*«Ибо, когда материя начала упорядочиваться,
Возник некий Порос – как бы начало (arche).
Итак, Алкман говорит, что материя всех вещей была
беспорядочной и необработанной. Затем возник,
по его словам, некто мастерящий...
все вещи, затем возник Порос,
когда же Порос прошел, последовал Текмор.
Порос означает как бы начало,
а Текмор – как бы конец [~ завершение, телос].
С рождением Фетиды
они стали началом и концом всех вещей.
Все имеет природу, подобную
материи-меди» [18, с. 80].*

² Здесь схема Уэста дается с некоторым упрощением.

Здесь обращает на себя внимание, во-первых, появление общего понятия материи (в греч. тексте - *hylē*), но это понятие в абстрактном значении материи в философию было введено, по-видимому, только Аристотелем, т. е. через три века после Алкмана, а цитируемый текст был написан еще через пять веков. Таким образом, что же именно начало упорядочиваться, обрабатываться, не совсем понятно. По всей видимости, некий материал, скрытый во мраке и поэтому неразличимый, но, очевидно, не абстрактная материя, а пока лишь намек на нечто первоначальное. Во-вторых, Фетида Алкман уподобляет мастеру, что означает использование метафоры ремесленника. Возможно, именно с образом ремесленника-кузнеца связано и появление у Алкмана выплавляемой кузнецом меди в качестве объединяющего начала, природы всего. Можно предположить, что в рамках перехода к новой метафоре появляется условие для перехода от образа рождения, подразумевающего цепь живых существ, к безличным понятиям вроде материи-меди, т. е. того материала, с которым работает ремесленник. Именно развернутая логика этой метафоры позволяет предположить возможное начало движения к безличности как таковой³. Но полного перехода к этой метафоре у Алкмана еще не происходит, поскольку Фетида здесь оказывается одновременно и демиургом, и первым появившимся божеством, которое становится причиной рождения всего [33, с. 155]. Парменид, писавший на полтора века позже Алкмана, во второй части своей поэмы, которая посвящена пересказу мнений, возможно, имеет в виду ту же богиню Фетиду:

*Более узкие [венцы] наполнены беспримесным Огнем,
Те, что за ними – Ночью, но при этом испускается доля пламени,
А в середине их – богиня, которая всем правит:
Она зачинает проклятое рождение и совокупление всех существ,
Посылаю совокупиться самцу самку и наоборот,
Самке самца [18, с. 293].*

На основе анализа текстов Гомера и его поздних комментаторов из новых стоиков Н. Ясумура делает вывод, что Фетида на глубинном уровне «всегда была богиней значительных потенциальных возможностей. В этом смысле интуиция поздних комментаторов была вполне правильной, когда они понимали ее как устроительницу всех вещей» [35].

Можно вспомнить Ферекида с его первоначалом – Временем, Мусея с Тартаром и Ночью, Лина с его абстрактным Целым и т. д. Таким образом, в упорядочиваемой мифологии идет поиск первоначала, которое в более

³ Хотя сам образ бога-ремесленника появляется, например, в египетской мифологии (божественный ремесленник Хушор-Пта, который делит первобытное яйцо на две части и из них мастерит небо и землю [32, с. 303]) существенно раньше, он не разворачивается в целостную метафору, как это происходит у философов.

рациональных вариантах начинает отождествляться со стихиями (элементами) или числами. Важно отметить, что этот процесс является не последовательным – от мифа к логосу, а параллельным: миф сопутствует логосу, а логос – мифу. Если вернуться к дошедшему до нас папирусу с космологией Алкмана, легко заметить, что, как отмечалось, мы имеем дело не с первоначальным текстом, а с описательным, созданным почти на тысячелетие позже: космология Алкмана представлена языком, который позволяет передать ее в абстрактных терминах, таких как материя (*hyle*), первоначало (*arche*), цель (*telos*) и др.

Но для того чтобы выйти в это интеллектуальное пространство, необходимо было как-то отстраниться, отвлечься, отойти от мифологического дискурса, встать над традицией, которая была растворена в мифологии. Эта возможность появилась вместе с необходимостью установления законодательства, когда при переходе от монархий к демократиям традиция оказалась бессильна. Обычное право не могло регулировать меняющиеся отношения: понятие меры оказывается центром противостоящего традиции интеллектуального пространства. К мере примыкают понятия порядка, закона, справедливости. Идея справедливой меры не только легла в основу законодательной практики, но и определила одно из важнейших направлений развития античной мысли – поиск соразмерности во всем. Философия заимствует из предшествующей религиозной мысли идеи бога и души, но, кроме того, «философия наследует от религии руководящее понятие определенного порядка природы, рассматриваемой в разных отношениях как царство судьбы, справедливости или закона» [22, с. 5]. В условиях, когда потребовалось установить новые законы для демократически управляемого полиса, складываются, осмысливаются и уточняются понятия *themis* и *dike*, относящиеся к кругу значений, связанных с порядком природы и общества и со справедливостью. Также уточняются понятия *moira* (судьба), *nemesis* (возмездие), *nomos* (закон) и др.

У Гомера Фемида (*Themis*) выполняет две функции: она созывает и распускает народные собрания и председательствует на пирах олимпийцев⁴. Дж. Е. Харрисон в своем исследовании делает вывод, что Фемида стала воплощением социальных условностей (*themistes*), которые у греков отождествлялись с цивилизованностью. Так, циклопы, хотя они и почитают богов, не имеют обычаев и договоренностей, достигнутых общим согласием, у них нет агоры, и поэтому Гомер говорит о том, что у них нет Фемиды, что они *athemistes* [28, с. 484]. Фемида – жена Зевса, которая родила ему ор (богиня времен года и Дике – богиню справедливости) и мойр (трех богинь судьбы). Дике, будучи дочерью Фемиды, отличается от нее, во-первых, более живым характером и, во-вторых, тем, что она вместе с сестрами-сезо-

⁴ См.: Одиссея, 2, 68–69. Илиада, 15, 87–89.

нами обеспечивает справедливость в первую очередь в природе, а не в обществе. Если Фемида относится к человеку, к социальному сознанию, то Дике – это путь природы, универсума всех живых существ. «Слово *dike* содержит в себе больше жизненной силы, больше жизни и действия; слово *themis* больше означает разрешение на действие» [28, с. 516]. Дике символизирует собой природный порядок, а Фемида – общественный порядок.

Божественные силы, связанные с порядком и судьбой, осознаются индивидуально как принципы морали, поэтому космос и предстает в качестве живого существа, подчиненного моральным установлениям. Рождение научного (в современном смысле) дискурса можно рассматривать как выход за рамки моральных категорий путем их осознания и перехода к терминологии законодательства. За моральный мировой порядок отвечают эринии и мойры. При этом *moira* изначально – это, как показал Корнфорд, распределение мира на сферы влияния: каждый бог имеет свою область, и никто не может на нее покушаться, так же как и он не должен преступать границу и заходить на чужую территорию. Причем нарушение границы карается как моральное преступление⁵. Существенным моментом перехода к философскому дискурсу является тот факт, что философия наследует предустановленный порядок, созданный мифологическим мышлением. Корнфорд пишет: «...Мы находим разделенный порядок мира, установленный в религиозном представлении задолго до того, как он был утверждён философией. Кроме того, как в религии, так и в философии, эта расстановка является как первоначальной, так и моральной» [21, с. 19]. И это наследие ясно осознается позднейшими мыслителями, в частности, Платоном и Аристотелем. Так, Протагор в одноименном диалоге Платона на вопрос о том, можно ли научиться добродетели, предлагает ответить или с помощью мифа, или с помощью рассуждения. Тем самым демонстрируется их интеллектуальная равноценность [12, с. 169–170].

Аристотель: «Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны. Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного)» [1, с. 69]. На значение мифа для Аристотеля обращает внимание в своей работе Фрэн О’Рурк. Он показывает, что философ, по Аристотелю, «во многом опирается на поэта, “создателя” мифа, того, кто благодаря аллегории, символу или метафоре форми-

⁵ В русском языке этому есть очень точное соответствие – «доля», в обоих значениях – как судьба и как уделенная часть.

рует значение из неразберихи человеческих событий, вплетая их в структуру и нарратив более широкого космического порядка» [29, с. 31]. Если к тому же заметить, сколько мифологических образов и тем обнаруживается в философских работах, то становится очевидным вполне уважительное отношение к мифу.

Таким образом, то интеллектуальное движение, которое потом вырастает в «философию», появляется в следующих обстоятельствах:

во-первых, в контексте рефлексии над мифологией (и в этом процессе оно идет в том же ключе, что и упорядочивание мифа теологами);

во-вторых, как попытки формулировать правила поведения, которые должны быть индивидуально поняты и усвоены, а не просто повторены по образцу (как в традиционном обществе);

в-третьих, оно в условиях политической неопределенности направлено на формирование нового подхода к миру, на основе которого может быть создано справедливое общество, управляемое законом;

в-четвертых, учитывая масштаб античного космоса, а это вполне обозримое и сопоставимое с землей пространство, нужно признать, что идея связи между движением небесных тел и земной жизнью представляется гораздо более естественной, чем в условиях, когда Земля – лишь небольшая планета, вращающаяся вокруг вполне заурядной звезды в одной из миллиардов галактик, содержащих миллиарды звезд каждая. (Греки полагали диаметр плоской земли примерно в 5 тыс. километров, а это означает, что небесные тела должны были быть ближе к земле, чем 2,5 тыс. километров, поскольку высота небесного купола не могла быть больше половины земного диаметра [23, с. 11].);

в-пятых, унаследованный от мифологии образ одушевленного космоса, организованного сверхъестественными, но персонифицированными силами, упрощал перенос установленных богами законов на общественные отношения. Таким образом, мудрецов и философов в первую очередь интересовала не роль стихий в организации космоса, а принципы этой самой организации. В этом случае числа Пифагора, в первую очередь в их мифологических образах, вроде египетской Восьмерки, вполне становятся в один ряд с водой или огнем;

в-шестых, нужно иметь в виду процессуальность античной картины мироздания. На это указывают не только космогонические картины (в рамках которых люди оказываются живущими в определенный период космического процесса – в один из «металлических» веков), но и сама этимология слова *physis* «природа» (от глагола *phyo* – «рождаю, возникаю...»), что дает два значения – «возникающее» и «определяющее», причем большее значение приобретает связь природы и силы – *physis* и *dynamis*) указывает

на процесс, на становление, а не на законченную структуру. Но это процесс, который задает появление определенной сущности [4, с. 111–115]. Мы используем это значение, когда говорим, например, о «природе» человека. Корнфорд в своем анализе понятия *physis* приходит к выводу, что первые философы, употребляя это слово, имели в виду не какой-то отдельный элемент, но «элемент, наделенный сверхъестественной жизнью и силой, субстанция, которая является в то же время Душой и Богом. Это та самая живая материя, в которой демоны, боги и души постепенно обрели свою форму. Это тот континуум гомогенного вещества, заряженный жизненной силой, который стал передатчиком магической симпатии, который теперь представлен явно, уверенным тоном очевидного заявления как субстрат всех вещей и источник их роста» [22, с. 123]. Соответственно, любые рассуждения о структуре мироздания подразумевали темпоральность. И только позже, уже в развитом понимании логоса как противостоящего мифу, в рамках сократических школ начинают различаться синхронный и диахронный планы бытия [30, с. 46–47].

С учетом этих замечаний обратимся к учению Фалеса, от которого не дошло ни одного фрагмента, а только свидетельства. Главные положения его космогонии (по Аристотелю): вода есть начало всего, всё одушевлено, всё полно богов. Очевидно, все эти положения могут рассматриваться как лежащие еще в пределах мифологии. Правдоподобно считать, что главными пунктами сходства с финикийской мифологией являются первоизданная водная бездна⁶ и, возможно, образ вихря, закрутившего первоизданные воды и вызвавшего процесс разделения стихий (элементов). Но есть и существенная разница, состоящая в том, что его подход подразумевает не повторение старой или создание новой генеалогии, а именно описание, пересказ внешнего наблюдателя. Это уже выход за пределы, рефлексия.

Фалес меняет позицию, выходя за пределы конкретных образов и наблюдая известные ему космогонии из другого пространства, что в конечном итоге и оказалось прорывом к новому видению мира. Что же позволило ему сделать этот шаг? Представляется, что ответ лежит в разнице между мудрецами и философами. Мудрецы озабочены в первую очередь этическими отношениями. Они обращаются к конкретному человеку и рекомендуют ему правила поведения, тем самым они остаются в рамках общины. Фалес же двигается к общине из космоса, от стихий к человеку. Мораль рассматривается со стороны права, что и дает возможность выхода на рефлексивный уровень. Правовой аспект четко представлен Анаксимандром, когда он говорит о том, что вещи «...выплачивают друг другу право-

⁶ Вода как начало всего известна не только в восточных космогониях, включая библейскую, но и у греков. Так, Гомер говорит об праотце-Океане. Кроме того, стоики интерпретировали «Хаос» Гесиода как первоизданные воды [33, с. 297].

законное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» [18, с. 126]⁷. «Неправда, ущерб» в греч. *adikias* – не-правое, не-справедливое, поскольку совершено пре-ступление, переход границы и захват чужого.

Существенно более развернутую концепцию нового понимания мира можно найти у Анаксимандра. Во-первых, он использует термин «апейрон» – беспредельное, которым в орфической мифологии характеризуется Мрак. Он субстантивирует соответствующее прилагательное, создавая новый термин, причем термин безличный, в отличие от Ночи, Мрака или Эрота. Со словом «апейрон» делается решающий шаг в формировании рефлексивного пространства. Это искусственное слово, придуманное для того, чтобы обозначить нечто общее и притом лишённое возможности персонификации. Апейрон «...вечен и находится в постоянном движении. Это *arche* всех вещей. Анаксимандр очевидным образом избегает таких слов, как ветер, тьма, Хаос, однако сохраняется формальное сходство с начальным состоянием, описанным Санхуатоном, где эти вещи были *apeira* и долгое время не имели *peras*» [33, с. 306]. Во-вторых, Анаксимандр говорит о времени как о божественном агенте, который устраняет дисбалансы, создаваемые отдельными участниками мирового процесса (см. ниже). В-третьих, он рассматривает в качестве начала образования нашего мира отделение от вечности при помощи сил тепла и холода. Уэст полагает, что таким образом Анаксимандр в понятиях выражает мифологическое представление о яйце, которое расколосось так, что легкие и горячие части поднялись наверх, а тяжелые и холодные оказались в центре. В-четвертых, Анаксимандр полагал, что земля была первоначально полностью покрыта водой, которая постепенно испарялась, оставив те моря, которые мы можем видеть. В-пятых, он считал, что солнечный жар создает ветры, облака и дожди. В-шестых, всё живое возникло из воды [32, с. 305–307].

Итак, Анаксимандр демифологизирует финикийское сказание. Разумеется, здесь нет полного совпадения с мифологической версией, но отдельные важные черты сохранены. В первую очередь идея *бесконечного*, из которого возникают благодаря действию противоположных сил четыре стихии, а уже из них – все видимые объекты. Возникает представление о трех уровнях реальности: беспредельное – элементы (стихии) – конкретные вещи⁸. Это уже серьезное обобщение предшествующих мифологических представлений. Но и позже отдельные детали мифологических образов встречаются в так называемых «естественных историях» – рассказах о происхождении мира (или бесконечного количества миров, как у атомистов) и жизни. В то же время апейрон еще очень тесно связан с мифологи-

⁷ В переводе Кана – «по тарифу Времени», и тогда это приближает Анаксимандра к финикийской мифологии с ее Временем-богом (см. также [33, с. 306]).

⁸ Со ссылкой на Отто Гилберта такую же тройную схему Анаксимандра представляет Корнфорд (см. [21, с. 9]).

ческой традицией. Анализ этого понятия, основанный на дошедших свидетельствах, дает два очень разных значения:

1) это то, из чего появились все вещи и во что они все в конечном итоге вернутся;

2) он объемлет все вещи и правит ими.

Первое очень напоминает мифологические образы прародителей, которые производят всё сущее, но затем уже не влияют на них. Этим апейрон отличается от первоначал мифологических космогоний. Но в то же время он принимает на себя функцию управления мирозданием, которая выполняется теми более поздними богами, которые захватили власть, когда мир уже был создан. На основе такого сопоставления функций Х.Б. Готтшалк делает исключительно интересный вывод о том, что Анаксимандр не просто переводит общими понятиями старый миф, но по сути дела дает философское обобщение нескольких мифологических представлений [26, с. 50]. Тем самым Анаксимандр выводит мифологическое представление в новое интеллектуальное пространство.

Таким образом, именно и только вместе с философией появляются такие понятия, как «архе», «бытие», «космос», «апейрон», «бесконечность», «логос» и др. Они еще очень неустойчивы и многозначны, но, будучи специально придуманными для выражения новой идеи, они с огромной энергией поднимают мысль над самой собой. Достаточно процитировать Парменида, слова которого звучат как заклинание. Он говорит о великом открытии – о том, что есть Бытие как таковое:

*...Остается только один мысленный путь,
[Который гласит]: «ЕСТЬ». На нем очень много знаков,
Что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели,
Целокупное, однородное, бездрожное и законченное [?].
Оно не «было» некогда и не «будет», так как оно «есть» сейчас –
все вместе [~ одновременно],
Одно, непрерывное. Ибо что за рождение будешь выискивать ему?
Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]?
Этого я не разрешу
Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя не высказать, ни помыслить:
«Не есть» [18, с. 290].*

Открыто и выражено искусственным словом, субстантивированным глаголом, понятие самого общего порядка – «бытие» (ontos). Всё остальное из существующего – лишь его подразделения. В процессе развития понятийного аппарата «бытие» начинает сопрягаться с «беспредельным». Парменид, говоря о бытии, утверждает, что «...неодолима Анакэ держит

[его] в оковах предела [~границы], который его, запирая-объемлет, потому что существу нельзя быть незаконченным» [18, с. 291]. Возможно, различие в интерпретациях бытия у Парменида и Мелисса связано с различием беспредельного и бесконечного (см. [24, с. 306–313]). В любом случае античные мыслители начинают исследовать природу бытия в искусственных терминах – «беспредельное», «бесконечное», «ничто» и другие, оказываясь благодаря использованию подобных слов-понятий *над* мифологией. И совершенно не случайно Парменид представляет первую часть своей поэмы как ключ к мнениям смертных, о чем он прямо говорит: «На этом я кончаю достоверное слово и мысль об истине. Начиная отсюда, учи мнения (dok-sas) смертных» [18, с. 291].

В таком же ключе можно трактовать восторг Гераклита, который обнаружил, что есть мысль над мыслью, и пытается передать это открытие с помощью слова «логос». «Эту вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [=истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие» [Там же, с. 189].

Греческое слово *logos* здесь переведено как «речь» (в переводе С.Н. Муравьева как «глагол» [6, с. 156], в английском переводе Кетлин Фримен – «закон» (law) [21], в переводе Ч. Кана – «то, что я считаю» (account) [30, с. 29]⁹. Логично предположить, что Гераклит исходил из убеждения, что слова по природе своей связаны с вещами. Эти слова-имена разделяют всё, обозначая вещи соответственно их природе – *physis*. Не случайно в диалоге Платона именно Кратил – ученик Гераклита – выступает защитником этой позиции¹⁰. В самом начале диалога «Кратил» будущий оппонент Кратила говорит Сократу: «Кратил вот здесь говорит, Сократ, что существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та производимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен

⁹ Кан указывает, что сложность трактовки данного отрывка в том, что Гераклит подчеркивает объективность своего понимания сути дела. Для Гераклита его мнение является в то же время и отражением объективного положения вещей: «Таким образом, “логос” не может быть лишь тем, “что сказал Гераклит”, не только этими словами или их значением или даже тем, что они подразумевают, если значение понимается субъективно как то, что у говорящего на уме, или то, что он подразумевает. Логос несет значение только в объективном смысле: его слова указывают на структуру, которая является структурой мира как такового (а не та структура, которую он подразумевает для мира)» [30, с. 98].

¹⁰ Ряд аргументов в поддержку мнения, что Кратил разделяет взгляды Гераклита, приводит К. Постер (см. [32, с. 12–13]).

прирождена и эллинам, и варварам, всем одна и та же» [11, с. 216]. Это утверждение удивительно тем, что оно уравнивает все языки, что является абсолютным исключением для того времени, поскольку общим местом было убеждение, что настоящий язык – это только язык говорящего.

Гераклит говорит о том, что люди живут, как во сне. Это напоминает Прометея в трагедии Эсхила «Прометей прикованный»: «...Раньше люди смотрели и не видели и, слыша, не слышали, в каких-то грезах сонных влачили жизнь...» [20, с. 24]. Гераклит, по-видимому, имеет в виду, что люди не поднялись до уровня рефлексии, поскольку это возможно лишь с помощью общих понятий, из которых наиболее общее – Логос (слово, закон, разум). Логос равен речи и разуму. Гераклит открыл, что логос явлен в божественном законе, от которого происходит всё: «Кто намерен говорить [= «изрекать свой логос»] с умом..., те должны крепко опираться на общее... для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного, он простирает свою власть так далеко, как только пожелает и всему довлеет, и [все] превосходит» [18, с. 197]. Мудрость обеспечивает единство мироздания, поскольку «мудрость в том, чтобы знать всё как одно» [Там же, с. 199].

«Знать всё как одно» позволяет и изначальное, корневое значение слова *logos*. Оно, по всей видимости, происходит от слова *legein*, означающего «собирать». Само слово *logos* по одному разу встречается у Гомера в «Илиаде» и «Одиссее» и обозначает, по предположению Д. Хоффмана, «речь» в значении «собрания слов». У Гесиода слово *logos* встречается с частотой 3,09 на 10 000 слов, у Геродота – 24,6, у Эсхила – 28,92 и у Исократы – 45,79 [29, с. 30]. Идея собирания остается одним из обертонов значения слова *logos* и связывает его с *ontos* Парменида. М. Хайдеггер в своем анализе истории бытия указывает на то, что «...бытие сущего собирается (*legesthai*, *logos*) в крайности своей судьбы» [19]. Следуя Хайдеггеру, Хоффман утверждает, что, согласно Пармениду и Гераклиту, «...в логосе человеческое существо собирает себя вне мира. В логосе человеческое существо собирает себя в конфликте с миром. В этом конфликте человек сознает себя в качестве сущего в мире сущих» [30, с. 42]. Бытие, с одной стороны, образует связь с беспредельным-апейроном, а с другой – с логосом.

Гераклит выходит на этот уровень обобщения путем рефлексии над эпической поэзией, в которой представлен мифологический уровень сознания. «Существует весьма правдоподобное предположение, что раннее использование ионийцами прозы само по себе было полемическим способом отличить новую, анти-эпическую манеру мышления от более ранних идей и жанров» [32, с. 3]. Такое пространство возникает вместе с определенным жанром – развитием прозы. Чарльз Кан пишет по поводу хорошей прозы Гераклита: «Легко заметить по более ранним образцам греческой прозы, что

она первоначально использовалась для обнародования ионийской [historie] истории, для представления результатов систематического дознания, исследования в различных областях – от астрономии до биологии, включая исторические работы, связанные с описанием земель и народов (как в книгах Гекатея – милетского современника Гераклита)» [30, с. 96]. Такие работы начинались с указания на «логос» в значении «рассказы других» или утверждения своего «логоса» – «изложения итога собственного исследования». «Дике для Гераклита находится в одном ряду с логосом, богом и другими словами в качестве воплощения его взгляда на них как на объединенную противоположность всем вещам, концепция, которая, возможно, была предложена Анаксимандром и может быть легко выведена из традиционного использования дике, которая относится как к двум противостоящим заявлениям тяжущихся сторон, так и к единству, предполагаемому в “урегулировании, суде, разбирательстве и судебном процессе”» [25, с. 195].

Следует оговориться, что переход на уровень рефлексии не означал категорического разрыва с предшествующей традицией. Тот же Гераклит еще всю использует риторические приемы, формулируя свои положения как в плане буквальном, так и в плане аллегорическом. Он, возможно, начинает так называемый «лингвистический поворот» античной мысли, поскольку полагает, что критика эпической традиции может позволить уточнить значения отдельных слов и выраженных ими понятий. Но к чисто логическому представлению мира он еще не приходит, поскольку продолжает объединять в одном слове как аллегорическое, так и буквальное значение. К. Постер убедительно показывает, что эта игра является для Гераклита принципиальной [31, с. 16]. О том, что Гераклит еще находится на уровне языка поэтического, органически слитого со своей образностью и соответствующим мышлением, выраженным в афоризмах и не выходящим на уровень чистых понятий, говорит и Ларс Айер: «Мудрость афоризмов наследуется в своей материальности, а она исчезает, как только появляется сообщение, которое с этого момента будет выступать лишь в качестве посредника. Мудрость – другая *sophon*, которую мы ассоциируем с философией, открывает себя как то, что с точностью не может быть выведено из языка Гераклита. Если Гераклит оказывается непонятным, это связано с тем, что та мудрость, которая содержится в его сочинениях, не может явить себя на уровне просветленности» [27]. Иначе говоря, для того чтобы пройти путь от первых философов к Платону и Аристотелю, необходимо было пройти сквозь поэзию, т. е. через такое состояние, когда «вещи говорили на более первозданном, конкретизированном языке», к языку, который «начал говорить сам за себя» [27]. Язык теряет свою привязку к материальному миру, и таким образом выстраивается определенная иерархия: есть всеобщая мудрость, воплощенная в законе и в логосе; они, в свою очередь, во-

площадятся в вещах, и те существуют, лишь будучи причастными общему. Разным уровням реальности физической соответствуют разные уровни реальности смысловой, но только потому, что физическая реальность теперь видится сквозь реальность языковую.

Можно предположить, что на этом же уровне рефлексии оказывается Эмпедокл, хотя он относится к следующему поколению философов. Он, как и Гераклит, говорит об ограниченности познания, о том, что возможности людей не позволяют им понять больше, чем лишь малость Целого, и о том, что для познания необходима позиция рефлексии – отрешенность от всего: «Таким образом, не постичь это [Целое] людям ни зрением, ни слухом, ни умом не объять. Но ты – поскольку ты удалился сюда [от всех] – узнаешь. Во всяком случае, человеческая мудрость выше [этого] не поднималась» [18, с. 342]. Он, как и Гераклит, гордо приветствует открытие закона необходимости, согласно которому происходит попеременное слияние и разделение элементов, никогда не прекращающееся: «...Поскольку это непрерывное чередование никогда не прекращается, постольку они есть всегда, неподвижные в круге» [Там же, с. 350]. При этом четыре элемента и действующие начала – Любовь и Ненависть – он считает богами и в ряде случаев использует имена богов, а не названия элементов как таковых. Иногда он их перечисляет едва ли не в одном контексте: «Эмпедокл, сын Метона, акрагантец, полагает четыре элемента: огонь, воздух, воду и землю – и две силы в качестве движущих причин: Любовь и Распрю, первая из которых соединяет, а вторая разделяет... Зевсом он называет пыл... и эфир, Животворной Герой – воздух, Аидонеем – землю, а Нестидой – человеческим родником – как бы сперму и воду» [Там же, с. 356]. Последний момент исключительно важен, поскольку он демонстрирует, что представления о богах начинают редуцироваться к стихиям и функциям. А это прокладывает дорогу аллегорическому методу анализа текста, который рождается для оправдания Гомера и Гесиода, которых критиковали Архилох, Ксенофан и другие за неправильное изображение богов. Представление богов в качестве олицетворенных стихий переводило личные отношения в безличные. Непристойный для богов спор братьев Зевса и Посейдона оказывался противостоянием огня и воды.

Попутно заметим, что старший современник Гераклита Теаген из Регия описывается Порфирием именно в таком ключе. Если Фалес и другие милетцы переводят персонифицированные образы в физические (используя не имена богов, а названия стихий: вместо «Зевса» – «воздух», вместо «Океана» – «воду»), то Теаген, напротив, заменяет названия элементов именами богов: «Их [элементов] “битвы” он [Гомер] и излагает, называя огонь Аполлоном, Гелиосом и Гефестом, воду Посейдоном и Скамандром, луну Артемидой, воздух Герой и т. д. Сходным образом он дает иногда име-

на богов и состояниям [духа]: разуму (phronesis) – имя Афины, безрассудству – Ареса, вожделению – Афродиты, речи – Гермеса и присваивает их им» [18, с. 90]. Учитывая, что Порфирия отделяет от Теагена больше семи столетий, вполне можно предположить, что на том этапе рефлексии, который характерен для Гераклита и его современников, взаимозамена названий элементов (стихий) и имен богов была нередким делом. Во всяком случае, она уверенно зафиксирована уже для Эмпедокла, жившего несколько позже. Он называет элементы именами божеств. Порфирий же, по-видимому, на этом основании приписывает Теагену открытие аллегорического способа толкования, развитого позже в Александрии.

Эмпедокл подобен Гераклиту и в отношении способа выражения: он не пытается сочинять просто, для широкой публики, но, напротив, усложняет текст, подчеркивая свое превосходство над смертными людьми¹¹. Специфику поэтики Эмпедокла отмечает Корнфорд со ссылкой на исследование профессора Марголуэта. Аристотель в «Никомаховой этике» замечает, что можно высказывать суждения, исходящие из знания, но это не тождественно обладанию знанием, «ведь и охваченные страстями проводят доказательства и произносят стихи Эмпедокла; начинающие ученики даже строят рассуждения без запинки, но еще и без всякого знания, ибо со знаниями нужно срастись, а это требует времени» [2, с. 196–197]. Восприятие таких эзотерических сочинений происходит путем выучивания их наизусть без понимания, но «когда полный текст уже в уме, одна часть начинает проливать свет на другую, и таким образом скрытое значение постепенно выявляется. Если сочинения Эмпедокла были именно такими, мы должны избегать обвинений его в непоследовательности, но стараться искать перекрестные ссылки, характерные для такого способа письма» [22, с. 255]. Иначе говоря, текст должен быть воспринят целиком и прочувствован, и только тогда он понемногу начнет проговаривать себя.

Итак, Анаксимандр, Парменид, Гераклит, Эмпедокл и некоторые другие мыслители выходят за пределы мифологического на уровень рефлексии над ним, представляя миф путем внешнего описания. Тем самым они меняют свою позицию по отношению к мифу и из участников переходят в позицию наблюдателей. Это позволяет им выйти на обобщения. В то же время они понимают, что привычные способы выражения не способны отразить новое понимание, и начинают использовать искусственные слова (или берут уже известные слова в новых значениях). Новые понятия начинают формировать новое интеллектуальное пространство, где они замыкаются друг на друга. Но разрыва с предшествующей интеллектуальной традицией еще не происходит.

¹¹ «Будто я делаю что-то важное, если превосхожу смертных, гибнущих от множества напастей людей» [17, с. 404].

Следующий этап рефлексии связан именно с этим проговариванием, с замыканием на языке как таковом, без обязательного выхода к физической реальности (которая включала в себя и реальность мифологическую, вплетенную в природный мир).

Современник Эмпедокла Зенон закладывает софистическую традицию, которая, в свою очередь, становится рефлексией над всей предшествующей философской традицией. Здесь следует заметить, что выход на новые уровни рефлексии не исключает перестройки отношения к предшествующим уровням. Они также входят в мысленное пространство – и поэты-теологи, и милетцы, и Гераклит с Эмпедоклом...

Софисты обнаружили, что можно как подтвердить, так и отрицать любое утверждение, а это искусство крайне полезно при судебных прениях. «Благосостояние полиса зависит от того, насколько его жители являются справедливыми [*dikaioi*], и вопрос, как каждый может быть *dikaioi*, становится главной заботой софистов пятого века» [24, с. 197]. Здесь мы также имеем дело с установлением законов, что было принципиально важно и для первых мудрецов, и для тех, кого мы называем первыми философами.

Открыв релятивизм с тем же восторгом, с которым догматики открывали свои обобщения по поводу главных черт мироздания, софисты направили свое внимание на способ выражения мысли, на сам язык, и начали развивать риторiku. Если до них внимание мыслителей было направлено на предмет, а сам способ выражения, будь то эпический стих, или прозаические речи, или афоризмы, был вторичен и выбирался соответственно задаче передать истину, то софисты стали заниматься языком. Именно они открывают первые грамматические категории. Так, Протагор «...первый стал различать времена глагола и точно выражать время действия; стал устраивать состязания в споре и придумал уловки для тяжущихся; о мысли он не заботился, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него». Также он «...выделил четыре вида речи – пожелание, вопрос, ответ и приказ..., назвав их основами речи» [7, с. 349]. Если Гераклит наметил «лингвистический поворот», то Протагор и его последователи этот поворот осуществили. Судя по данному тексту, эристика – спор ради спора – становится популярной. Платоновский Сократ так говорит об этом в «Федре»: «Тисий же и Горгий пусть спокойно спят: им привиделось, будто вместо истины надо больше почитать правдоподобие; силою своего слова они заставляют малое казаться большим, а большое – малым, новое представляют древним, а древнее – новым, по любому поводу у них наготове то сжатые, то беспредельно пространные речи. Услышав как-то об этом от меня, Продик рассмеялся и сказал, что лишь он один отыскал, в чем состоит искусство речей: они не должны быть ни длинными, ни краткими,

но в меру». Здесь же Сократ отмечает, что у Протагора было «какое-то учение о правильности речи» [13, с. 206–207]. Сам же Продик известен тем, что отрицал синонимию, полагая, что каждое слово обладает своим особым значением, и утверждал, что люди обожествили полезное. Релятивизм влечет за собой скептицизм и критику традиционной картины мира. Здесь софисты, в отличие от ранних философов, вступают в прямое противоречие с традицией.

Поскольку софисты ищут правильную речь, Кратил в одноименном диалоге называет бога «совершенным софистом» (Кратил 403E). Ведь бог создал самые правильные имена, абсолютно выражающие сущность поименованного. Платон, порицая софистов за пренебрежение истиной, в то же время сознает их значение для поиска правильного способа выражения. С этим связана и известная путаница в словах, когда смешиваются «софистика» (*sophisteia*) и «философия» (*philosophia*): «...Софист было именем, имевшим весьма общее значение, и (слово) философия употреблялось в значении некоторой любви к прекрасному и умственным занятиям, причем (имелся в виду) не нынешний способ (не то, что теперь называется философией), но (словом «философия» обозначалось) воспитание вообще (цит. по: [8, с. 4]). Софисты и риторы (часто в одном лице) усовершенствовали язык до такой степени, что последующая традиция в лице Платона и Аристотеля вполне смогла выйти на уровень диалектики и логики, когда оказалось возможным свободно перемещаться с одного уровня обобщения на другой в любом направлении.

Выход на понятийный уровень и чисто логическая работа со словами — это та задача, которую выполнили в античном мире софисты, выйдя на следующий уровень рефлексии. Если милетцы и элеаты смогли концептуально подняться над поэтическим языком эпиков, а Эмпедокл и Гераклит критикуют прозу милетцев, то софисты смогли уже позволить себе рефлексии над всей предшествующей традицией в форме диалога.

Открытие и сознательное использование иерархичности понятий для построения соответствующих конструкций означает, что происходит разрыв с непосредственным опытом. Над этим опытом надстраиваются новые и новые уровни абстракции, которые в принципе не обладают чувственной данностью. Это ключевой момент: в природе есть только единичные вещи, которые нас окружают; абстракции принципиально не обладают чувственной данностью. Есть вещи, на которые мы можем указать, но нет «природы» как таковой ни в значении «мира в целом», ни в значении «сущности» (как в выражении «природа человека»).

Однако, освободив понятия от обязательной привязки к контекстам, в которых они обладают однозначной референцией, софисты не формируют понятийных систем, что, собственно говоря, и не входит в их задачи.

Построение абстрактных систем они оставляют сократическим школам, и в первую очередь, конечно, Платону и Аристотелю.

Сократ делает здесь решающий шаг, начиная обсуждать абстракции сами по себе и аргументированно демонстрируя их предсуществование опыту. Он не строит систем, но, в отличие от софистов, возвращает отвлеченным терминам их укорененность в реальности, хотя бы и субъективной, но не релятивистской, а тождественной для всех субъектов.

Платон, несмотря на острую критику софистов (или, скорее, благодаря ей) многое заимствовал у них. В частности, это относится к широко обсуждавшейся софистами проблеме установления правильного закона. Гегарин отмечает, что, основываясь на работах софистов, «Платон придал новому существительному “справедливость” [*dikaioaine*] центральное место в своей моральной системе, не забывая при этом первоначальное политическое значение *dike*, так, когда в “Государстве” он утверждает, что *dikaioaine* в душе может быть реализована только в том случае, если есть *dikaioaine* в полисе [*polis*], Платон подтверждает архаичное понимание *dike* как системы экономического и политического закона и порядка» [25, с. 197]. Платон ясно осознал, что единичная вещь непознаваема, но, будучи представителем вида, она разрешается во множественность и теряет свою сущность. Только созерцание этой единичной идеи, которая единственна и особенна, имеет смысл. Т.В. Васильева выражает эту мысль предельно четко: «Вещь... в своей единой неделимой целостности и в своей уникальной единственности непознаваема, она может иметь только имя, но не логос. Даже имя она может иметь только собственное, единственное и неповторимое... Когда же мы даем вещи имя нарицательное, мы уже приобщаем единицу к какому-то множеству... Получается, единая вещь и сама множественна, коль скоро она может выступать единицей в стольких разнообразных множествах, причем множественна беспредельно... Платон индивидуальную вещь принимал в расчет лишь постольку, поскольку она идеально отвечает своему виду, грубо говоря, тождественна ему» [5, с. 142–143].

Причем правильная работа с понятиями есть, собственно, дело философа. Чужеземец в «Софисте» так говорит об этом: «Так как мы согласны в том, что и роды [вещей] находятся друг с другом в подобном же сочетании, то не помощью ли некоего знания должен отыскивать путь в своих рассуждениях тот, кто намерен правильно указать, какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают?.. Не попали ли мы на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскивали раньше философа?» [14, с. 375–376]. Подобное исследование понятий с их разделением и родовыми отношениями Платон называет диалектикой. Таким образом, отрыв от эмпирической данности завершен, и только иерархически организованное царство идей оказывается высшей реаль-

ностью. Этот отрыв столь оглушитель, что необходимо его как-то сгладить, для чего Платон обращается к поэтическим способам выражения мысли, тогда как Аристотель работает с понятиями, не озабочиваясь их сухой абстрактностью (хотя, как мы видели ранее, он признает высокую ценность поэтического воображения в отношении выражения мифологических представлений).

Платон прибегает к поэзии, как полагает Т.В. Васильева, для того чтобы популяризировать свои идеи, ведь для близких учеников Платона, которые привыкли использовать самые абстрактные категории, образно-мифологические варианты их представления не нужны, они нужны для сохранения связи с традицией. Она пишет: «...Переход от конкретных представлений к понятиям все более и более отвлеченным – естественный путь мышления, и здесь философ решает самим обществом и самой жизнью предписанную ему задачу, а вот перевод абстрактных категорий (которые, превращая многое в немногое, облегчают работу мысли, но в то же время и затрудняют ее, ибо в слишком общих родах теряются малые, но тем не менее порой существенные виды) в некоторые поэтические образцы, способные сохранять между конкретным и абстрактным более живую и органическую связь, есть в деятельности философа более высокая ступень, чем создание профессиональной школы» [5, с. 145]. Тот разлад между философией и поэзией, о котором Платон говорит в знаменитом отрывке из «Государства» [15, с. 437–438], может быть легко объяснен с учетом того различия, которое Платон делает между софистом и философом: либо игра, которая доставляет удовольствие, либо разумение.

В любом случае Платон уже говорит о древних учениях, прямо используя абстрактную терминологию: «...Древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что всё, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность» [16, с. 17–18]. Необходимо отметить и тот факт, что параллельно развивается представление о доказательстве, которое восходит к греческому *deixsas* – «показать словами». Со ссылкой на исследование А. Сабо М.В. Попович пишет о возникновении абстрактной лексики: «Важнейшим шагом в этом отношении было появление в математической практике и философской рефлексии представления об освобожденном от эмпирии объекте высокой степени абстрактности и о теореме как об “указании словами” именно на такой объект. Таким образом, теорема превращалась в умственное конструирование абстрактного объекта» [17, с. 299–300].

Аристотель уже совершенно четко оперирует разными уровнями реальности, выстраивая их порядок. Рассматривая три умозрительных учения – учение о природе, математику и учение о божественном, он так

разделяет их: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное... Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук» [1, с. 181–182]. Но это деление естественно идет и дальше. Так, говоря о математике, Аристотель замечает: «...Ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на всё» [Там же, с. 182]. И дальше Аристотель рассуждает о первой философии, которая должна исследовать сущее как сущее. Если сравнить это понимание с тем, что говорит Парменид, принципиальная разница состоит в том, что Аристотель уже совершенно ясно отличает собственно объект исследования от описания этого объекта. Более того, он различает описания объекта в зависимости от позиции субъекта – какой аспект сущего берется в данный момент. И далее отмечает, что необходимо последовательно анализировать только тот аспект, который нас интересует, отвлекаясь от всего остального, не сущностного, иначе мы скатываемся в софистику.

На основании своего подхода Аристотель выстраивает вполне определенную методологию исследования, подходящую для любой науки. Так, он начинает свою «Физику» не с понятия движения, а с методологии исследования. Первая глава начинается определением истинного знания (*to epistasthai – om he episteme – наука*): «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам» [3, с. 61]. И дальше двигаться нужно от общего к частному. Конечно, говоря о физике, мы предполагаем, что она наука индуктивная (хотя с учетом специализации теоретиков и эмпириков определить физику как чисто индуктивную науку затруднительно), но если отнести подход Аристотеля не к получению знания, а к его осмыслению, оформлению и представлению, то он оказывается вполне понятным и актуальным.

Подводя итоги, можно сказать, что поэтапно, благодаря введению в лексический состав общих понятий язык может строить родо-видовые отношения между любыми вещами и постепенно отрывается от чувственной конкретики более ранних языков. Происходит примерно то же, что при знаменитом опыте Ньютона с призмой. Там белый свет разлагается на от-

дельные цвета радуги, а в случае с языком мы обнаруживаем в рафинированном философском дискурсе несколько уровней рефлексии, неразличимых в могучих мифологических образах.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63–367.
2. *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н. Брагинской // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Наука, 1984. – Т. 4. – С. 53–293.
3. *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262.
4. *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
5. *Васильева Т.В.* Афинская школа философии // Васильева Т.В. Поэтика античной философии. – М.: Академический проект: Трикста, 2008. – 735 с.
6. *Гераклит Эфесский*. Все наследие: на языках оригинала и в русском переводе. – М.: Ad Marginem, 2012. – 416 с.
7. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Изд. 2-е, испр. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
8. *Маковельский А.* Софисты. Вып. 1. – Баку: НКП АзССР, 1940. – 47 с.
9. *Перепелкин Ю.Я.* История Древнего Египта. – СПб.: Летний Сад: Нева, 2000. – 560 с.
10. *Перепелкин Ю.Я.* К вопросу о возникновении энциклопедии на Древнем Востоке [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.egyptology.ru/perepelkin/encyclopedia.pdf> (дата обращения: 13.08.2018).
11. *Платон*. Кратил // Платон. Диалоги. – М.: Эксмо, 2009. – 640 с.
12. *Платон*. Протагор // Платон. Диалоги. – М.: Эксмо, 2009. – 640 с.
13. *Платон*. Федр // Платон. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2.
14. *Платон*. Софист // Платон. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2.
15. *Платон*. Государство // Платон. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 2.
16. *Платон*. Филеб // Платон. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1.
17. *Попович М.В.* Логика в культурно-историческом контексте // Идеалы и нормы научного исследования. – Минск: Изд-во БГУ, 1981. – С. 299–300.
18. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. и пер. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
19. *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра [Электронный ресурс] / пер. Т.В. Васильевой. – 1991. – URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/IsrAnax.php (дата обращения: 13.08.2018).
20. *Эсхил*. Прикованный Прометей / пер. В.О. Нилендера и С.М. Соловьева // Греческая трагедия. Эсхил, Софокл, Еврипид. – М.: Гослитиздат, 1950. – 752 с.

21. Ancilla to the Pre-Socratic philosophers by Kathleen Freeman [Electronic resource]. – URL: <http://www.sacred-texts.com/cla/app/app19.htm> (accessed: 14.08.2018).
22. Cornford F.M. From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation. – New York: Longmans, Green & Co; London: Edward Arnold, 1912. – 276 p.
23. Dirk L. Heaven and Earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus. – New York: Springer, 2011. – 261 p.
24. Drozdek A. Eleatic being: finite or infinite? // *Hermes*. – 2001. – Vol. 129, N 3. – P. 306–313.
25. Gagarin M. Dike in archaic Greek thought // *Classical Philology*. – 1974. – Vol. 69, N 3. – P. 186–197.
26. Gottschalk H.B. Anaximander's "Apeiron" // *Phronesis*. – 1965. – Vol. 10, N 1. – P. 37–53.
27. Iyer L. The birth of philosophy in poetry: Blanchot, Char, Heraclitus [Electronic resource]. – URL: <http://www.janushead.org/4-2/iyer.cfm> (accessed: 14.08.2018).
28. Harrison J.E. Themis: a study of the social origins of Greek religion. – Cambridge: Cambridge University Press, 1912. – 559 p.
29. O'Rourke F. Aristotelian interpretations. – Ireland: Irish Academic press, 2016. – 366 p.
30. Hoffman D. Logos as composition // *Rhetoric Society Quarterly*. – 2003. – Vol. 33, N 3. – P. 27–53.
31. Kahn Ch. The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 354 p.
32. Poster C. The task of the bow: Heraclitus' rhetorical critique of epic language // *Philosophy & Rhetoric*. – 2006. – Vol. 39, N 1. – P. 1–26.
33. West M.L. Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model // *The Classical Quarterly. New Series*. – 1994. – Vol. 44, N 2. – P. 289–307.
34. West M.L. Three Presocratic cosmologies // *The Classical Quarterly. New Series*. – 1963. – Vol. 13, N 2. – P. 154–176.
35. Yasumura N. Cosmogonic fragment of Alcman (Oxyrhynchus Papyri XXIV) [Electronic resource]: departmental bulletin paper Kyoto University. – 2001. – URL: <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/68664/1/KJ00004263641.pdf> (accessed: 14.08.2018).

Статья поступила в редакцию 11.03.2018 г.

Статья прошла рецензирование 28.03.2018 г.

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-3.1-144-170

HIERARCHICAL OPTICS OF LANGUAGE: THE GREEK BREAKTHROUGH

Donskikh Oleg,

Doctor of Sc. (Philosophy), Professor

PhD (Monash, Australia),

Head of Department of philosophy and humanities

Novosibirsk State University of Economics and Management,

56, Kamenskaya st., Novosibirsk, 630099, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-7297-9754

ResearcherID: B-5328-2018

olegdonskikh@yandex.ru

Abstract

The article analyzes a number of stages of the formation of a generic and non-specific vocabulary in the period from 9-8 to 5-4 centuries BC in Ancient Greece. Cosmogonies of the period of ordering mythological representations in Egyptian, Phoenician and Greek cultures are taken as source material. The article considers the interaction of basic metaphors that allow this ordering to be carried out - metaphors of genealogical (birth and change of generations) and metaphors of artisan-demiurge. The formation of the legislative space is investigated, yet namely this space allows to outline the first reflective steps in relation to mythological thinking. These steps are initially carried out within the limits of traditional mythological images. The most important stage of the movement towards general words in the process of the emergence of artificial concepts in the early philosophical systems – “apeiron”, “ontos”, “logos”, “physis”, which begin to be ordered through interaction with each other. In parallel with the personified mythological concepts the abstract concepts are gradually lining up and organizing systematically. From the beginning they allow to integrate mythological ideas and present them in the abstract form. In the next phase, a fundamental role is played by the activity of sophists, whose attention is focused on the game with the general concepts, yet the content of these concepts starts to lose the reference to the outside world. At the same time, the language is discovered as an independent system. This is the content of the third stage of reflective activity. The attempt of Socrates to escape from sophistic relativism and return the contents to the general concepts leads to the overturning of the relations of names and reality, when it turns out that the general concepts are enclosed in the soul, and they are preset the understanding of the world. Plato and Aristotle are implementing this setting and transform this work with concepts into a separate sphere of activity, creating dialectics and logic that underlie the methodology of reasoning and research in different spheres of intellectual activity.

Keywords: mythological cosmogony, genealogical metaphor, metaphor of a craftsman, general concepts, “apeiron” (apeiron), “being” (ontos), “nature” (physis). “logos” (logos), “destiny” (moira), “law” (themis, dike), Parmenides, Heraclitus, Sophists, Plato, Aristotle.

Bibliographic description for citation:

Donskikh O.A. Hierarchical optics of language: the Greek breakthrough. *Idey i idealy – Ideas and Ideals*, 2018, no. 3, vol. 1, pp. 144–170. doi: 10.17212/2075-0862-2018-3.1-144-170.

References

1. Aristotle. Metafizika [Metaphysics]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. [Works. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. (In Russian).
2. Aristotle. Nikomakhova etika [Nicomachean ethics]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 4 [Works. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian).
3. Aristotle. Fizika [Physics]. // Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 3 [Works. In 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian).
4. Akhutin A.V. *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya (“physis” i “natura”)* [The concept of nature in antiquity and in new time (“physis” and “natura”)]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 208 p.
5. Vasil'eva T.V. Afinskaya shkola filosofii [Athenian school of philosophy]. Vasil'eva T.V. *Poetika antichnoi filosofii* [Poetics of ancient philosophy]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., Triksa Publ., 2008. 735 p.
6. Heraclitus of Ephesus. *Vse nasledie: na yazykakh originala i v russkom perevode* [Complete heritage: in authentic language and in Russian]. Mjscow, Ad Marginem Publ., 2012. 416 p. (In Russian).
7. Diogenes Laërtius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [On lives and opinions of eminent philosophers]. 2nd ed. Moscow, Mysl' Publ., 1986. 571 p. (In Russian).
8. Makovel'skii A. *Sofisty*. Vyp. 1 [Sophists. Iss. 1]. Baku, NKP AzSSR Publ., 1940. 47 p.
9. Perepelkin Yu.Ya. *Istoriya Drevnego Egipta* [History of Ancient Egypt]. St. Petersburg, Letnii sad Publ., Neva Publ., 2000. 560 p.
10. Perepelkin Yu.Ya. *K voprosu o vozniknovenii entsiklopedii na Drevnem Vostoke* [On the Question of the Emergence of Encyclopaedia in the Ancient East]. Available at: <http://www.egyptology.ru/perepelkin/encyclopedia.pdf> (accessed 13.08.2018).
11. Plato. Kratil [Cratylus]. Plato. *Dialogi* [Plato's dialogues]. Moscow, Eksmo Publ., 2009. 640 p. (In Russian).
12. Plato. Protagor [Protagoras]. Plato. *Dialogi* [Plato's dialogues]. Moscow, Eksmo Publ., 2009. 640 p. (In Russian).
13. Plato. Fedr [Phaedrus]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 2 [Works. In 3 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1970. (In Russian).
14. Plato. Sofist [Sophist]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 2 [Works. In 3 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1970. (In Russian).
15. Plato. Gosudarstvo [Republic]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 3, ch. 1 [Works. In 3 vol. Vol. 3, pt. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1971. (In Russian).
16. Plato. Fileb [Philebus]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 3, ch. 1 [Works. In 3 vol. Vol. 3, pt. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1971. (In Russian).
17. Popovich M.V. Logika v kul'turno-istoricheskom kontekste [Logic in cultural and historical context]. *Idealy i normy nauchnogo issledovaniya* [Ideals and norms of scientific research]. Minsk, BSU Publ., 1981, pp. 299–300.

18. Lebedev A.V., comp. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. Ch. 1. *Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Pt. 1. From epical theocosmogonies to the beginning of atomistics]. Moscow, Nauka Publ., 1989. 576 p.
19. Heidegger M. Izrechenie Anaksimandra [Anaximander's Saying]. (In Russian). Available at: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/IzrAnax.php (accessed 13.08.2018).
20. Aeschylus. Prikovannyi Prometei [Prometheus Bound]. *Grecheskaya tragediya. Eschil, Sofokl, Evripid* [Greek tragedy. Aeschylus. Sophocles. Euripides]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1950. (In Russian).
21. *Ancilla to the Pre-Socratic philosophers by Kathleen Freeman*. Available at: <http://www.sacred-texts.com/cla/app/app19.htm> (accessed 14.08.2018).
22. Cornford F.M. From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation. New York, Longmans, Green & Co, London, Edward Arnold, 1912. 276 p.
23. Dirk L. *Heaven and Earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York, Springer, 2011. 261 p.
24. Drozdek A. Eleatic being: finite or infinite? *Hermes*, 2001, vol. 129, no. 3, pp. 306–313.
25. Gagarin M. Dike in archaic Greek thought. *Classical Philology*, 1974, vol. 69, no. 3, pp. 186–197.
26. Gottschalk H.B. Anaximander's "Apeiron". *Phronesis*, 1965, Vol. 10, no. 1, pp. 37–53.
27. Iyer L. *The birth of philosophy in poetry: Blanchot. Char. Heraclitus*. Available at: <http://www.janushead.org/4-2/iyer.cfm> (accessed 14.08.2018).
28. Harrison J.E. *Themis: a study of the social origins of Greek religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1912. 559 p.
29. O'Rourke F. *Aristotelian interpretations*. Ireland, Irish Academic press, 2016. 366 p.
30. Hoffman D. Logos as composition. *Rhetoric Society Quarterly*, 2003, vol. 33, no. 3, pp. 27–53.
31. Kahn Ch. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge, Cambridge University Press. 2001. 354 p.
32. Poster C. The task of the bow: Heraclitus' rhetorical critique of epic language. *Philosophy & Rhetoric*, 2006, vol. 39, no. 1, pp. 1–26.
33. West M.L. Ab ovo: Orpheus. Sanchuniathon. and the Origins of the Ionian World Model. *The Classical Quarterly. New Series*, 1994, vol. 44, no. 2, pp. 289–307.
34. West M.L. Three Presocratic cosmologies. *The Classical Quarterly. New Series*, 1963, vol. 13, no. 2, pp. 154–176.
35. Yasumura N. *Cosmogonic fragment of Aleman (Oxyrhynchus Papyri XXIV)*. Departmental bulletin paper Kyoto University. Available at: <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/68664/1/KJ00004263641.pdf> (accessed 14.08.2018).

The article was received on 11.03.2018.

The article was reviewed on 28.03.2018.