

ются основы метода, ставшего новым типом рациональности, метода, названного Платоном диалектикой. Отступлением философии с завоеванных позиций может представиться отказ от физиологии и антропологии, но и здесь Сократ делает шаг вперед, находя бытие в независимой от них реальности.

3. СОКРАТИКИ

Переходя к трактовке понятия бытия сократиками, уместнее спрашивать, было ли у них что-нибудь общее с Сократом, чем выяснить различия. Общей остается формула тождества существования, добра и мысли. Но трактовка ее, да и стиль мышления в целом естественное сопрягаются с проблематикой софистов: не будь Сократа, софисты и сократики составили бы плавную линию развития единой тенденции.

Здесь нет ничего удивительного. Большинство мыслителей участвуют в истории философии, и только некоторые ее создают. Тем интереснее для нас сократики как носители логики, общей для целого культурно-философского течения. Идеи Сократа и софистов взяты сократиками в их односторонности, вне синтеза. Зато каждая из этих идей представлена в законченном и чистом виде, и этим сократовские школы предоставили позднейшим философам идеальный материал для синтеза. Хотя онтологическое значение их построений этим исчерпывается, нет никаких оснований относиться к ним с пренебрежением. Их сверхпоследовательность в односторонности гораздо ценнее плохо продуманных компромиссов; без такого рода предварительной работы в истории философии не было бы великих синтезов. Другое дело, что досократики, например, став элементом синтеза в платонизме, не утратили своей самоценности и даже приобрели как историко-философский феномен характер альтернативы и неисчерпанного истока. Сократовские школы не могут, конечно, претендовать на такое значение, но если учесть, что их интуиции стали обязательной составной частью платоновского синтеза, что, будучи не только школами мышления, но и в первую очередь школами жизни, они оказали более широкое воздействие на греческую, особенно на эллинистическую, культуру, чем платонизм, то тогда их роль будет трудно преуменьшить.

Две онтологические проблемы исследуются всеми сократовскими школами: проблема статуса идеальности и проблема предикации. Обе могут быть объединены в проблему соотношения единого и многоного. Сократики отвечают на этот вопрос весьма согласованно: единое и многое несоединимы. Но что назвать истинно сущим?

Здесь перед нами три варианта ответа. Киники утверждают, что быть — значит быть единственным. Единичное для них — непосредственно данное. Антисфен выдвигает тезис об уникальности каждого понятия, а следовательно, о его ненужности. Еще Горгий, его учитель, отметил несовпадение слова и обозначаемого явления; о невозможности мыслить единичное писал софист Антифонт. Это вполне согласуется с элейской логикой: для мысли нет единичного, но лишь единое. Но для киников бесспорность элейского аргумента оборачивается доводом против разума, поскольку он не схватывает непосредственно данную единичность, т. е. не имеет отношения к действительному бытию. Аристотель пишет, что «Антисфен опрометчиво смотрел на дело, полагая, что ничто не может обозначаться иначе, как присущим ему высказыванием (*tō oikeiō logō*), в отношении к одному возможно-де только одно (*hep eph'henos*), откуда получалось, что противоречить нельзя, да пожалуй что и говорить неправду — тоже (*pē einai antilegein, schenon de mēde pseydesthai*)» (*Met.* V, 1024b, 32—34). Сообщается также, что, по мнению сторонников Антисфена, «для существа вещи (*to ti estin*) нельзя дать определения, такое определение — это-де [только] «длинная речь» (*logon takron*), но какова вещь по своему качеству, этому можно и научить, как, например — про серебро, что оно такое (*ti estin*), сказать нельзя, но [только] что оно подобно олову» (*ibid.*, VIII, 1043b, 25—28). Отсюда, по Аристотелю, следует, что определение и логос возможны лишь в отношении сложного, а исходное простое неопределимо. Диоген Лаэрций утверждает, что Антисфен первый дал дефиницию понятия: «*logos estin ho to ti ēn esti dēlōp*» (VI, 3) (т. е. понятие — это то, что выражает, чем нечто было или является). Не совсем ясно, как это определение работает в общем учении киников, но, во всяком случае, связь логоса и бытия в нем признается.

Приведенные свидетельства не позволяют отчетливо представить характер онтологии киников, хотя их от-

ношение к мышлению очерчено весьма определенно. Мысль имеет дело только с собой; если мы допустим, что мысль ухватила действительный предмет, то получится, будто таких предметов много, поскольку мысль есть общее; следовательно, сказанное об одном будет сказано не о нем, а о множестве, и единичное останется неопознанным. Если допустим, что о единичном предмете высказана строго однозначная мысль, имеющая единственный предмет, — его собственная сущность (*oikeios logos*), то мысль превратится в имя собственное, а познание — в обозначение, не допускающее связи. Субъекту в этом случае нельзя будет без противоречия приписать ни одного предиката. Истиной будет лишь самотождественность понятия. Один онтологический вывод отсюда ясен — бытие и понятие несовместимы. Ясно также, что все простое (неделимое) нельзя определить и познать. Логос есть связь многого, а все определения, по сути, оказываются развернутыми описаниями. Судя по свидетельству Аристотеля, закон непознаваемости простого имеет силу, как полагал Антисфен, и для чувственного и для умопостигаемого. К бытию могут иметь отношение лишь описание, указание и имя. Если в «Теэтете» (155e) имеются в виду киники, то можно сделать вывод об отрицании ими всякого идеального бытия, всего того, за что нельзя «схватиться рукой».

Однако вопрос о единичности в мире непосредственной данности остается у киников непроясненным. Ведь без мышления человек не может стать индивидуумом и достичь добродетели; киническая этика требует не сингулярности, а индивидуальности. Очевидно, киник мог бы сказать, что человек должен подражать оторванному от мира понятию, а не текучей реальности. Конечно, этика киников призывает уйти от опасностей и соблазнов культуры к природе, но следует помнить, что ученик Сократа мог понимать природу уже не так, как первые физиологи. Природа человека — в автономии сознания. Впрочем, и первые философы различали в природе закон стихии и закон мудрости: у Гераклита мудрость есть преодоление отделенности от природы, но в то же время мудрое — от всего отделенное. Задача мудрости — собраться в себе. Мудрец подобен тому простому элементу, который, по логике киников, не имеет определения и вступает лишь во внешние связи, не касаю-

щиеся его сущности. Можно вспомнить, что между Парменидом и Антисфеном находился мыслитель, который уже сделал из элейского метода выводы для индивидуума, но не оторвал его от природы, а сделал ее основой, — это Демокрит. Антисфен мог научиться у Демокрита мыслить индивидуум как безмятежный атом, знающий не только вечное движение, но и закон исономии. Мудрец, так же как и атом, свободен, потому что необходимость или логос возникают на уровне связей, а не на уровне простоты, индивидуум вне связей недоступен подчиняющей необходимости.

Отмеченные аспекты кинизма наводят на мысль об онтологической роли той абстрактной идеальности, которая была описана Антисфеном как мышление о сущности. Антисфен, конечно, резко отделяет жизненный поток от идеи, но вряд ли можно сказать, что он преnебрегает идеальной реальностью. Запрет идеального направлен против гипостазирования идеи; ее не может быть в природе, но в человеке, как это обнаружил Сократ, — ее естественное место. С точки зрения кинизма нелепо спрашивать, что является истинным бытием — жизнь или мысль; граница между истиной и иллюзией проходит в другом измерении, в моральном. Но для будущего развития идеи бытия работа, сделанная киниками, окажется весьма значимой. Здесь первостепенное значение имеет столкновение кинизма и платонизма, которое прямо или косвенно зафиксировано во многих текстах Платона. Утверждая, что киническая критика логики может производить впечатление только на юнцов и старцев-недоучек, Платон тем не менее много сил посвятил именно анализу кинических утверждений. Борьба киников, мегариков и платоников шла вокруг проблемы статуса идеального. Ясно, на каком полюсе находились киники¹¹, на каком — мегарики. Платон пытается преодолеть крайности этих позиций, но тем важнее для него логический предел, до которого доведена аргументация оппонентов. Как ни странно, учение Платона об экстремальном состоянии бытия — о еди-

¹¹ Знаменитое возражение Платону: «Стол вижу, а стольности не вижу» (*trapezan horō, trapezotēta d'ouch horō*. — Diog. L. XI, 53) — это, строго говоря, не отрицание, а ограничение идеального. Известно также, что Антисфен придерживался традиционного философского монотеизма.

ном благе — не противоречит тезису Антисфена о непознаваемости единого.

Киренаики, оставаясь в рамках проблематики сократических школ, сознательно снимают проблему бытия как таковую. Речь можно вести только о восприятиях, точнее, о состояниях (*pathē*). Их хорошо засвидетельствованный тезис гласит: «Только состояния постигаются»¹². Если у Протагора, чье учение соотносимо в софистике, с киренским, релятивизм имеет онтологическое обоснование, то здесь мы сталкиваемся с принципиальным отказом от суждений о бытии. То, что способно вызвать *pathē*, может быть, и существует, но не есть то, что нам является (см.: Sext. Emp., Adv. Math. VII, 194; там же Секст указывает, что, с точки зрения киренцев, речь о явлениях состояний всегда истинна и они познаемы, речь об их причинах всегда ложна. Естественно, что понятия в этом случае оказываются лишь именами). В «Тезете», где критикуется точка зрения киренаиков, Платон дает следующую формулировку: «Ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то, а понятие «существовать» нужно отовсюду изъять»¹³, хотя еще недавно мы вынуждены были им пользоваться по привычке и по невежеству» (157a—b).

Крайний феноменализм киренаиков дополняется крайним субстанциализмом мегариков. Скупая информация источников не дает возможности получить связную картину мегарского учения, и это тем более досадно, что его роль в становлении платонизма весьма существенна. Ясен общий принцип, который позволяет говорить о синтезе учений Парменида и Сократа. Единое и Благо сливаются в философии мегарцев в абсолютный принцип, не допускающий никакого иного существования. Только это Благо существует, ибо оно одно, подобно себе и одно и то же (Cic. Acad. II 42, 129). Евклид называл Благо Единым, приписывая ему различные имена: мышление (*phronēsis*), бог, ум (*noys*) и пр. (Diog. L. II 106). Евклид признавал лишь одно бытие (Euseb. Praep. evang. XIV 17, 1) и лишь одну добродетель (Diog. L. VII 161),

¹² Μόλις τα *pathē* καταλέπτα (*einai*) (см., напр.: Sext. Emp., Adv. Math. VII, 190).

¹³ Το δ' *einai* πανταχοθεν εξαιρετον...

Был ли между абсолютом и миром какой-либо промежуточный уровень множественного бытия, как это можно предположить из полемики Платона с «друзьями идеи», сказать трудно. Это мог быть реальный мир идей, как у Платона, или гипотетический мир вечных качеств, как у Мелисса. Ясно, во всяком случае, что окончательной действительностью множественное бытие для мегарцев обладать не может. Ведь в мегарской школе отчетливо формулируется то, что позднее называли «проблемой предикации»: нельзя избежать противоречий, если приписывать одному субъекту несколько предикатов или относить один предикат к нескольким субъектам, да и вообще связь предиката и субъекта, если она не тавтологична, противоречива, ибо разное делается одинаковым. Нельзя, полагал Евклид, объяснять сравнением: если оно сближает подобные предметы, то надо иметь дело с самими подобиями, если — неподобные, то не о чем говорить (Diog. L. II 107). Все эти мегарские аргументы позволяют непротиворечиво мыслить лишь единое бытие. Если же не соглашаться с ними, то необходимо переосмыслить наши представления о соотношении единства и множества, о связи идей или, подобно Ликофону, о роли связки «есть» в осмысленной речи.

Многочисленные парадоксы, созданные в мегарской школе для доказательства своего учения от противного, дают косвенное представление о позитивном содержании их онтологии. Можно сделать вывод о том, что принципиальных отличий от элеатизма здесь нет. Уилер [см.: 247] показывает, что все мегарские парадоксы могут быть сведены к элейским без особых теоретических трудностей. Обычно к парадоксам Зенона относятся с большим почтением, и это не лишено оснований, но надо учитывать, что многие без труда дающиеся решения мегарских апорий не решают собственно онтологических проблем. Скажем, уточнение языка позволяет избежать парадокса типа «Лжец», но ведь изначально проблема была в том, что есть утверждения, на вопрос об истинности которых нельзя просто ответить «да» или «нет», а это подрывает обычное представление о разумном высказывании. То же происходит, когда решают математически пифагорейскую апорию несоизмеримости или зеноновский «Стадион» ссылкой на относительность движения, или парадокс «Кучи» — указанием на порог

восприятия: само решение лишь подтверждает парадоксальность. Относительность движения объясняет ситуацию, но как возможна мыслимость относительности? Элейско-мегарская чувствительность к алогизму вместе с их интуицией умопостигаемого бытия делают данные парадоксы неразрешимыми для простодушного рационализма.

В эллинистическую эпоху мегарцы сохраняют свое понимание бытия, несмотря на такую серьезную альтернативу, какой были позднеплатоновское и аристотелевское направления. Возможно, что происходит какая-то диффузия мегарской и кинической логики. Так, например, Стильпон отрицает «виды» (*apēgei kai ta eidē*. — Diog. L. II 119), ибо, поясняет Лаэрций, говорить «человек» — значит говорить «никто». Менедем, ученик Стильпона и представитель близкой мегарикам элидо-эретрийской школы, также отрицал самостоятельное существование родовых понятий. Неясно из-за отсутствия контекста, что значило это отрижение — отступление от начальных принципов школы Евклида или, напротив, крайний догматизм в их отстаивании. Во всяком случае, образцом верности исходной интуиции абсолютного бытия может служить аргумент Диодора Крона о несуществовании возможности: нечто действует, когда оно действительно действует, когда же не действует, то и не может действовать (см.: Arist. Met. IX, 1046b). Тем самым все действительное невозможно.

Особенности мегарского понимания бытия, в отличие от его понимания другими сократиками, не только в том, что бытие признавалось мегариками единственной реальностью, но и в том, что понятие бытия было у них уже синтезом, а не просто однобоким отстаиванием абстракции. Открытия Парменида и Сократа присутствуют в учении Евклида. Т. Гомперц пишет: «Элементы человеческой личности были изгнаны из представления мирового существа элеатов. Теперь, к нашему удивлению, они снова соединились, хотя и не образовали вполне жизненную личность» [37, 2, 131]. Но полноценным синтезом не могла быть ни позиция мегарцев, ни феноменализм киренаиков, ни витализм киников, да они и не стремились к синтезу, пытаясь скорее отмежеваться от того, что полагали иллюзией. Жизнеспособный синтез был осуществлен платониками, сознательно его искавшими.