

о трехчастности души, которая отражает интересы Платона во внутреннем конфликте, основная цель которого растолковать, что делает невозможным и для нас, и для Платона, отбросить саму идею. Лучшим решением могут быть доводы в пользу обеих концепций души, в равной мере сбалансированные, и соответственно следует лавировать между ними в зависимости от контекста, так же, как следует лавировать между различными концепциями человечности, которые они подразумевают.

Перевод Н. И. Зиновой

Т. РОБИНСОН

СОКРАТ, АНАКСАГОР, NOUS И NOESIS

В этой статье я постараюсь доказать, что доктрина о космическом Уме, которой молодой Сократ в своем диалоге «Федон» был восхищен, но лишь с оговоркой, имеет под собой значительную традицию до Сократа и еще более значительную — после него, поскольку именно Сократу в большей степени она обязана своим расцветом. В доказательство этому мною принято во внимание, что до сих пор существует очень мало слов, описывающих природу и историю происхождения понятий (и родственных им концепций), таких, как глагол *noein* и существительное *noesis*. В работе предпринята попытка рассмотреть с разных точек зрения, почему необходимо этим заниматься. Рассмотрение древнегреческой философии будет ограничено временными рамками с VI по IV вв. Все, о чем я буду говорить, должно подтвердить, что группа рассматриваемых ключевых понятий в греческой философии имеет множество различных значений.

Начнем с «Федона», где Сократ повествует о том, как юношей он был восхищен, услышав, как кто-то читает книгу Анаксагора, и обрадовался, узнав, что, по Анаксагору, «nous (ум) направляет и есть причина всего» (97c). Он был, однако, разочарован знанием о том, что ум, по Анаксагору, является не той направляющей силой, которую представил себе Сократ, а силой, необходимой «для управления вещами». Тогда, следуя Сократу, получается, что ум в схеме вещей Анаксагора в действительности становится бесполезным, так как настоящей причиной вещей для него являлся не ум или что-либо ему подобное, а

© Т. Робинсон, 2003

© Е. Ю. Полихрониди, пер., 2003

физическая субстанция — эфир, вода и многое другое. Сократ же полагал, что причина каждой вещи и ее полнота заключаются в том, что он называл благом, — «это то, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо» (98ab). Другими словами, причина тому, что он сидит здесь в тюрьме и не спасается бегством в Мегары, лучше, чем причина соединения костей, сухожилий и плоти, объясняющая то, что он сидит, а не, скажем, стоит или лежит. Он считал, что эти причины сводятся к одной большой, и это путь, который приводит нас к «благу». Соблазнительно на этом уровне начать рассматривать теологические построения самого Сократа, и я начну с понятия *pois* у Анаксагора, которым Сократ был так увлечен.

Большинство переводчиков передают его как «ум, память» (с заглавной буквы или с прописной); Гэллоп более точно — как «ум, смысленность». Это, несомненно, полезно для наших целей. Но исследования лингвистов и философов-предшественников предлагают кое-что более точное, и, замечу, это кое-что до сих пор мало исследовано.

Начнем с краткой зарисовки на столетие ранее, с Ксенофана. В двух его знаменитых линиях (fr. 23DK) он говорит, что «[есть] один [только] Бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных не обликом, не сознаньем (поэма)» и еще (fr. 24), говоря о том же едином Боге — «весь целиком он видит, весь поет и весь слышит». Я намеренно не даю перевода третьего слова, а только двух приведенных здесь слов — *poein* и *poeta*, потому что они очень похожи с тем Нусом, который так привлек Сократа в «Федоне».

Многие переводят существительное как «мысль», а глагол как «думать», и поэтому большинство переводят Нус тоже как «мысль». Но на правильном ли мы пути? Я думаю, что нет. И ученый, который заслуживает доверия, как мне кажется, посоветует обратиться к Курту Фон Фрицу. В двух статьях, которые никогда не привлекали должного внимания, вероятнее всего, из-за того, что появились в середине второй мировой войны, Фон Фриц, на мой взгляд, отчетливо показал, что в Греции Гомера и в Греции Гесиода, Ксенофана и Парменида глагол *poein*, случайно получивший значение «планировать», имел основным значением что-то вроде «осознавать ситуацию» или, точнее, «осознать ситуацию».

Более точно об этом вы можете узнать из сочинений Фон Фрица, Гатри и более позднего Хейтча (который говорит об этом как об умственном или интеллектуальном ощущении, восприятии).

Лесчер, самый поздний из изучавших эту проблему детально, имеет некоторые сомнения в том, что осознание важнее других, но, все же он также допускает, что это наиболее точный перевод в большинстве случаев.

Я считаю, что наиболее созвучный герменетический подход в сложившихся обстоятельствах учитывает возможность восприятия и позволяет контексту подвести нас к его осмыслению. Это может показаться не столь удивительным, но станет таковым с привлечением системы.

Теперь, например, у Ксенофана мы можем перевести — «[есть] один[только] Бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни как он познает/осознает/устанавливает/приходит к осведомленности». И «как весь целиком он видит, весь целиком познает/осознает/устанавливает/приходит к осведомленности и как весь слышит». Лучше ли этот перевод *noein*, чем его перевод как «думать»? Кто может с уверенностью сказать, не располагая достаточным контекстом, какое слово яснее передает значение? Но в любом случае это не самый худший вариант, и на время мы можем оставить проблему перевода и двигаться дальше.

Обратимся к Пармениду. И здесь, как мне кажется, мы обнаружим богатое поле для деятельности, начиная с фр. 22 (DK). В этом фрагменте рассказывается об уникальных путях познания, о том, что «*esti poesai*», что обычно переводится как «может быть мыслью чего-либо» (в известном смысле, вероятно, того, что «может быть постигнуто»). Или это значит «то, о чем мы можем быть осведомлены»? Последний вариант определенно совпадает с представлениями его предшественника Ксенофана, с которым он во многом сходен и который безусловно повлиял на наши знания. Несомненно, что второй путь при этом сразу формулируется как «панаетея» — слово, опирающееся на предыдущее и не подходящее в качестве синонима. Оно также показывает, что отличие между двумя путями заключается в том, что один может быть доказан/обладает возможностью доказательства, а другой лишь ложно может быть отнесен к доступному для доказательства.

Причина этому выявляется незамедлительно: «нельзя доказать, познать и стать осведомленным (т. е. обладать гнозисом) в том, чего нет и что нельзя выразить словами (понятиями)», для того, чтобы (фр. 3) стать в этом осведомленным, познать и существовать, что то же самое.

Я вынужден признать, что эти линии многократно оспаривались, но, с моей точки зрения, они недалеки от истины. Хорошо известный фрагмент Гераклита (88DK), наконец, окончательно убедил меня в том, что говорить о «тождественности» в достаточно широких рамках понимания, а не только в точном определении было возможно задолго до Евклида. В этом фрагменте Гераклит позволяет себе сбить читателей с толку, упустив, что он имеет в виду, когда, к ужасу

Аристотеля, кажется, заставляет «тождественность» притязать быть лицом закона непротиворечия.

По его словам, «одна и та же вещь, здесь находящаяся <в нас?>, живая, и мертвая, и движущаяся, и покоящаяся, и новая, и старая». И после, что для нас очень полезно, он объясняет, что он подразумевает под столь странным утверждением: «... последнее, изменившись, есть предшествующее, и предшествующее, изменив все, <возвращается> снова <как> последнее». Словом, «тождественность» должна быть существенным соединением, наподобие точек на прямой, или как ночь и день (fr. 57), и это как раз то, о чем говорит Парменид. Уяснив это, мы понимаем, что Парменид не впадал в распространенное заблуждение, в котором был обвинен. Первые строки шестого фрагмента уводят нас от того странного утверждения, что быть и думать — одно и то же, которое Властос намеревался использовать в качестве утверждения взамен другого, очень коммонсенсеально эпистомологического, что если что-либо доступно для доказательства (поein) и может быть выражено словами (legein), значит, это существует/является оболочкой (emphenai).

К Анаксагору нас приводит и его современник — Диоген из Аполлонии. Для Диогена таким словом является *Ноезис* (у Гераклита это Логос), который есть начало мира и творения действия и, более того, является причиной «наилучшего расположения вещей» ([diaketai] nos anuston kallista) (fr. 3), это первый известный нам открыто телеологический взгляд на вещи среди греческих мыслителей, и он присутствует, конечно, очень завуалированно в линии положений Сократа в «Федоне». Стал ли Диоген в этом случае критиковать то, что казалось ему слабым звеном в системе Анаксагора, как вскоре сделал Сократ в «Федоне»? Или он представлял это как естественное следствие, вытекающее из системы Анаксагора, даже если сам Анаксагор никогда его ясно не выводил? Отсутствие доказательств не позволяет нам сказать что-либо определенно. Как бы то ни было, слово, которое он выбрал для своей характеристики ума, гарантирующего наилучшее расположение вещей в мире, — это слово, вовлекающее в понятие активность действия. (Аристотель, как мы увидим, поймет всю важность нововведения.) И специфика активности, которая подразумевает наличие процесса, вероятно, вечная в осведомленности/оценке/знании пути наилучшего расположения вещей. Другие, возможно, Сократ и почти определенно Платон, скажут «наилучшее положение», но Диоген близок к тому, чтобы тоже высказать эту мысль, и, может быть, все-таки высказывал (скудность фактов не дает нам представления о полной картине его философии).

Анаксагор, в свою очередь, использует *Нус* для описания своих

положений об уме в сравнении с вещами, и мы уже осведомлены об опасениях Сократа быть неточным, применяя его как основу, объясняющую причину бытия и работы вещей. Интересно, что Сократ ничего не говорит об использовании Анаксагором термина *Нус*, в отличие от *ноезиса*, особенно если учесть, что это слово могло быть выбрано Диогеном преднамеренно, в противопоставление этому понятию у Анаксагора.

Причиной может быть то, что, следуя здравому смыслу, *Нус* (полагая при этом *Ноезис*, «полученное» от глагола *noein*) представляет собой ум, трансцендентный человеческому, и каждый из них есть некая разновидность субстанции; в этом понимании «активность» глагола *noein* стирается. Понятие *Ноезис*, напротив, продолжает делать упор на то, что это сам по себе акт доказательства того, что делает глагол *noein*. Это, может быть, слишком запутанно, из-за чего многие не могли понять, акт доказательства Кого или Чего?

Как бы то ни было, Сократ в «Федоне» делает упор на доктрине, которая, в общем, совмещает *Нус* Анаксагора и теологию Диогена. И это, как мне кажется, начало завораживающей истории, повлиявшей на следующие два–три поколения. Допустим, *argumenti causa*, что точка зрения в «Федоне» и «Государстве» может не точно формулировать его положения, но она в точности совпадает с положением в отдельных стоящих так называемых «апористических» диалогах, больше отражающих мысли Платона, нежели Сократа. У Платона, использовавшего для большего эффекта и Анаксагора, и Диогена, *Нус* и *Ноезис* играют центральные роли в системе.

Так же как и ранее в «Государстве», *Нус* здесь играет ключевую роль в мироздании, гипостазированный как *Demiourgos tou ouranou* (530ab) и иногда как *Demiourgos ton aistheseon* (507c6–7). Что касается *Ноезиса*, то Платон в результате своего мощного философского скачка превращает его из космического ума просто в чрезвычайное действие самого ума, что характеризует четвертый фрагмент его линии (Респ. 511d8) и что даже более интересно, чем «знание» (орошаемое поле) или «понимание», которые используют англоязычные переводчики.

Соединенные вместе доказательство и этимология слова обретают глубокий смысл, если употребляются в значении осознавать/быть осведомленным, как было дано вначале, значении, которое обретает свою красоту в совокупности с доктриной платоников об анамнезии. Оно, как часто бывает, является результатом изысканий (считается, что в ранних примерах гомеровским свиньям, чтобы стать осведомленными [*noein*] о нахождении трюфелей, нужно было окопать все вокруг). Отцы философии после долгих лет диалектической подго-

товки, пройдя через «искания» форм, как гомеровские свиньи после долгих окапываний вокруг, наконец, «обнаружили трюфели». (Как заметил Фон Фриц, опираясь на Е. Швизера, первоначальным значением глагола может быть даже «нюхать» или, более точно, «находить местоположение при помощи нюха»). Это до сих пор, конечно, не является подлинным знанием, которое достигается только в свете *anuprothetos arche*. Но важно, что это мощный толчок в понимании того, что является актом прихода к осведомленности/прихода к осознанию форм.

Что касается теологии, то она одинакова как в «Государстве» и «Тимее», так и в «Федоне». Это позволяет поместить Платона, наравне с Сократом, в традицию Диогена. Но есть существенные расхождения в некоторых деталях в «Государстве» и «Тимее», и, как я знаю, они не были освещены в литературе. В «Государстве» упоминается *anuprothetos arche*, который создает смысл мира, соединяя вместе мир мыслей и мир Форм, и это Форма Бога, но нет, как можно было бы ожидать, если Платон следовал за Сократом, Формы Блага (*to ariston* или *to beltiston*, Phd.97d3) или, если бы он следовал за Диогеном, Формы наилучшей возможности (Fr. 3, *hos kallista*). Он только совмещает полную причину Форм Блага, что очень напоминает продуктивную причинность (например, сказано о «порождении» солнца с продуктивной причинностью Демиургом, который, очевидно и излишне играет ту же роль).

Указали ли друзья и ученики Платону его аномалию, мы не знаем, но ко времени написания «Тимея» некоторый положительный настрой в его метафизике и космологии дал о себе знать, принеся плоды. Его теология до сих пор сильна, как никогда, словно основание скалы, на которой держится вся система, но теперь мы имеем лишь одну продуктивную причинность вещей — Демиурга. В традиции Анаксагора и Сократа в «Федоне» он является набором случайностей, характеризуемых просто как *Нус*. И как Великий Творец он использует Формы как парадигмы себя в структуре мироздания (так же, как отцы философии использовали Форму справедливости в структуре идеального общества), но все-таки с одной существенной поправкой — Форма Блага исчезла, очевидно, из системы, чтобы никогда не появиться вновь, или так казалось; напрасно упоминать в диалогах то, что многие почерпнули из шедших за «Тимеем» «Филеба» и «Законов». То, что исчезла, как псевдопродуктивная, причина в соревновании с Демиургом, несомненно. Правда, любая форма в «Тимее» совершенно парадигматична. Но факт остается фактом — это парадигма, которая вызовет огромный интерес и Диогена, и Сократа в «Федоне». Это можно доказать отрывком 46c7-d1, где Тимей говорит о допол-

нительных причинах, которыми пользуется Демиург во всей полноте, на которую он (т. е. Демиург) способен, т. е. Форма Блага (*ten... tou aristou idean apotelon*). С самого начала комментаторы связали себя, отстраняясь от очевидного смысла этих слов, говоря о его попытках «наполнить свойства того, что наиболее хорошо» (Цийль), «достигнуть наилучшего возможного результата» (Корнфорд), «добиться по возможности наилучшего результата» (Бриссон) и т. д. Но все они не заметили наиболее логичного значения глагола *apotelein* — «заканчивать» или «приходить к окончанию». Если это то, что имеет в виду Тимей, — а я полагаю, что это он и имеет в виду, — у нас появляется захватывающая возможность предположить, что в «Тимее» Платон высказывает мысль о настоящем, не полном до тех пор, пока Формы не инсталировались, и хочет сказать, что это одна из черт, которыми наслаждается мир, — черта, которая, будучи наилучшим миром, какой только может создать Демиург, будет таковой в Форме Блага в превосходной степени. Так он видится достаточно простым для понимания и доступным (несмотря на то, что полон трудностей в самом себе) для ответа на извечные вопросы: что вообще есть космос? Почему космос такой, какой есть? И может ли он быть лучше? И его ответ, конечно, вытекающий из его собственной понятной и отчетливой метафизики, категориально расходится с идеями Анаксагора, Диогена и Сократа в «Федоне».

Но это еще не конец истории. Теологическая традиция мысли изменила свое направление после Аристотеля. Однако решающее значение имеет следующий момент. То, что Сократ обсуждал в «Федоне», как мне кажется, было упущено или абсолютно не понято. В значительной части трактата «О Душе» (429a 13–20) он говорит именно о том, о чем я хотел сказать в этой статье, а именно об очевидной общности между глаголами *noein* и *aisthanesthai*. *Noein* является для него *Нусом*, и бытие — здесь он ссылается на Анаксагора — не смешанное, когда оно «*panta noei*» (фраза, переведенная не совсем верно Хиксом как «думать все вещи» и позже переведенная Бодеусом более точно как «*sasit tout*»). В сфере интеллекта *noein* для Аристотеля тождественен с *aisthanesthai* в физической сфере; видеть (*aisthanesthai*) радугу и видеть (*noein*) факт — это один и тот же процесс.

Я должен опустить описание хорошо известного факта об использовании Аристотелем всего вышеперечисленного в своей доктрине об активном и пассивном *Нусе* просто потому, что, несмотря на расхождения в деталях, эта доктрина восходит к традиции Анаксагора, Сократа и Платона, т. е. Нус является нематериальной субстанцией, по природе трансцендентной физическому. Это проявляется, когда Аристотель подходит к теме о верховном *Нусе*, Верховном Двигателе, о том, что,

как полагалось, было чрезвычайно новым и квинтэссендно аристотелевским. Это его положение в «Метафизике» о том, что Верховный Двигатель есть *Noesis Noeseos*, обычно переводимый как «размышление мыслящего» или «размышления о мыслящем», или что-либо в этом роде. Но тогда все это имеет мало смысла или вообще теряет его, будь то философская традиция или лингвистическая этимология слова Ноезис, слова, впервые, как мы видели, имевшего важное значение в космологии Диогена.

Ввиду всего сказанного перевод *Noesis Noeseos* как «удостоверенность в достоверном» или «приход к осведомленности в приходе к осведомленности» больше похоже на то, о чем говорил Аристотель. Удивительно, но сам Аристотель дает нам ключ к разгадке, что, собственно, он имеет в виду, разъясняя это во фрагменте, описывающем деятельность *Нуса*. Для Аристотеля «познавать» — действие, описываемое тремя словами, которые для него синонимичны, — *mathein* (может быть, от платоновского *megiston mathema*), *heurein* и *noein* (429b9). Если вернуться к гомеровским свиньям, ищущим трюфеля, то они, наконец, узнают (*mathein*), где те лежат, обнаружат их (*heurein*), придут к осведомленности (*noein*) о том, где они находятся. На более высокой ступени, чем Верховный Двигатель, как говорит Аристотель, стоит вечный акт *самообнаруживания*, *самоосознания*, *самоосведомленности*.

Приняв это во внимание, мы сразу можем увидеть восхитительную оригинальность Аристотеля и традицию, из которой он вышел. От Ксенофана он взял мнение, что Бог — не материальная субстанция, которая, отталкиваясь от понятия *oulos noei*, «становится осведомленной <о вещах> в их полноте». Из Анаксагора он вывел, как и Сократ в «Федоне», базис теологической позиции и доктрину о космическом *Нусе*, но с сильным упором на разграничение в Боге сущности и действия. Более подходящая характеристика для такого Нуса — *Noesis Noeseos*, понятия, как мы видели, восходящего к Диогену. Теология же, которую он принимает, напротив, — слабое место в Платоновских диалогах, иная, чем в «Тимее» (т. е. теология, оперирующая термином лучшего, еще менее подходящим, чем «благо»).

Наконец вернемся опять к Сократу в диалоге «Федон». Допустив, что он являлся историческим Сократом (а кто может сказать, что это не так и навсегда оставить это только как предположение?), мы сейчас можем сказать, что точка зрения, которую он, будучи юношей, воспринимал как свою собственную, действительно скрещивает греческую философию в том ее состоянии и две центральные идеи его предшественников о *Нусе* и теологических предположениях в космологии и натурфилософии в целом, воспринятых и переработанных в

нечто свое собственное, сохраняя при этом отпечаток предшествующих доктрин. Его собственная точка зрения, идущая параллельно с положениями тех, от кого он черпал вдохновение, переработана Платоном, в частности в «Тимее», в свою собственную уникальную систему, и Аристотелем, сделавшим то же самое с концепцией *Noesis Noeseos* в «Метафизике».

Мне кажется, не часто бывает, что две идеи дают такой щедрый урожай за такой короткий промежуток времени в истории философии, будучи не оцененными по достоинству или даже не понятыми. Эта небольшая статья — попытка обратить внимание на столь интересный факт.

Перевод Е. Ю. Полихрониди

М. В. НИКОЛАЕВА

ВЫМЫСЕЛ И ВООБРАЖЕНИЕ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Данная работа опирается на выводы, полученные в результате исследования категории привходящего в метафизике Аристотеля при рассмотрении суждения о невозможности совершить ошибку в акте именовании сути вещи иначе, чем привходящим образом¹. Аристотелевское определение вымысла как натяжки в предположении позволяет обнаружить по наведению формальное сходство вымысла с ошибкой в простом именовании и, следовательно, отличие его от воображения как коррелята простой ошибки в суждении, связывающем субъект и предикат. Первая часть посвящена формальной работе с данными категориями, где герменевтический материал присутствует лишь в подтексте в снятом виде. Затем в данное понятийное пространство вводятся конкретные представления о строении и функциях способности воображения Гераклита и Парменида, Платона и Плотина. Вторая часть содержит дополнительное раскрытие категорий, способствующих пониманию воображения, — наведения (анalogии), стремления (движения) и замысла (выбора), — в связи с непосредственным истолкованием «Метафизики» Аристотеля и некоторыми коннотациями к другим системам философии. В целом, определенность получает только сила

¹ Николаева М. В. Категория «привходящего» и выражение «привходящим образом» в «Метафизике» Аристотеля // Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей Религиозно-Философской Школы. № 4. СПб., 1997.

© М. В. Николаева, 2003