

твей фигурами. Но здесь его бы ожидала определенного рода трудность, а именно: Аристотель выражает стандартные формулировки таким образом, чтобы средний термин, подобно двум крайним терминам, встречался в данной формулировке только один раз, например, в стандартной формулировке второй фигуры: «Если М не сказывается ни об одном Н, но сказывается обо всех О» или в стандартной формулировке третьей фигуры: «Когда П и Р присущи всем С». Только так и становится возможным сказать, что во второй фигуре средний термин является первым термином, а в третьей — последним, а также отличить друг от друга больший и меньший термины через их положение относительно указанного среднего термина. Хотя в стандартной формулировке первой фигуры «... если А сказывается обо всех Б, а Б — обо всех В...» средний термин и встречается два раза на различных местах, но то, что он занимает смежные места, позволяет определить его положение как среднее. Стандартная формулировка же четвертой фигуры абсолютно исключала бы подобную возможность однозначного определения среднего термина: «Если И высказывается обо всяком К и Л сказывается обо всяком И».

Таким образом, подведем итог изложенному: для Аристотеля в некотором отношении было невозможно определение четвертой фигуры, основывающееся на тех методах, которые он использовал для определения первой, второй и третьей фигур, и поэтому для этого Аристотелю нужно было бы ввести в свою систему новые методы определения, которые отличались бы от вышеуказанных, а именно, метода, использующего объемные определения терминов, метода, основанного на указании различной грамматической функции терминов в посылках, и, наконец, метода, вводящего в определение выбранную стандартную формулировку. Представляется, что Аристотель не пошел на такое дополнительное расширение своей системы, объясняется прежде всего его стремление обосновать свою систему, и это тонко уловил уже Я. Лукасевич, на возможно меньшем числе положений, которые принимаются аксиоматически и на основании определений.

Ю. М. РОМАНЕНКО

УГАДЫВАНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД В ПОЭМЕ ПАРМЕНИДА «О ПРИРОДЕ»

Началом философии стало открытие категории «бытие». Честь подобного открытия совершенно справедливо приписывается Пармениду, кото-

© Ю. М. Романенко, 2000

рого заслуженно называют «отцом европейской онтологии». Однако слово «открытие» использовано нами сейчас совершенно некритически, не в качестве строгого термина. Впрочем, подобная метафора вполне допустима, если ей придать направленный характер. М. Хайдеггер много медитировал над свойством «сокрытости» или «открытости» бытия и пытался воссоздать условия возможности мысленного контролирования этих двух противоположно направленных процессов. Но дело заключается не только в этом. Когда бытие уже открыто, это не избавляет нас от ответа на последующие вопросы: «Что такое бытие?», «Что с ним делать?», «Зачем оно?», «Надолго ли?» и т. п. На наш взгляд, когда «бытие» стало «открытым» для древних греков, благодаря Пармениду, отношение к нему всех остальных философов можно обобщить в одном слове: античность угадывает бытие.

Абсолютом для античности является Космос, а жизненная детерминация последнего определяется Судьбой. Ей подвластны и смертные люди и бессмертные боги, даже Зевс и тот имеет свою судьбу, но, в отличие от остальных, он ее твердо знает. Это знание Зевсом собственной судьбы персонифицировано в мифологическом образе Прометея (промыслителя). Удел Зевса знает он сам и Прометей. По этому поводу оба находятся в сговоре — сохранить в тайне смысл судьбы Вседержителя. Все мироздание стягивается в целостность некими оковами, своеобразным обручем, который держится в одной точке богиней Судьбы. Наибольший интерес представляет именно эта точка, ибо к ней сходятся нити всех сущих судеб. Эта точка есть место содержания единой границы мира. Чья-то рука крепко держит начало и конец одной линии, свернутой в круг. Что там — в сжатой «ладони» — неизвестно, а разжать и посмотреть — нельзя, ибо линия окружности мгновенно распрямится и случится космическая катастрофа. Знать судьбу нельзя, и не потому, что человек не созрел и не прозрел для этого, а потому, что судьба слепа в себе самой: «в понятие Судьбы обычно входит не только непознаваемость для человеческого интеллекта — она “слепа” и “темна” сама по себе».¹

Зрение — дистантное восприятие, а богиня Судьбы — это персонификация тактильной перцепции, в акте которой не устанавливается субъект-объектная граница, но лепится тело определенного сущего и на него наносятся знаки судьбы — узелки памяти и предвосхищения.

Таким образом, судьбу знать невозможно, но можно каким-то способом к ней отнестись. «Недаром верящие в судьбу всегда пытались лишь “угадать” ее в каждой отдельной ситуации, но не познать ее; в ней принципиально нечего познавать».² Отсюда у древних расцветшая махровым

¹Аверинцев С. С. Судьба // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 635.

²Там же. С. 635.

цветом практика мантики, включающая в себя астрологию, физиогномику, хиромантию, френологию и прочие иррациональные «дисциплины» архаического культа. Менее очевиден прием «угадывания» в построении философских концепций, но и там он присутствует, и, более того, именно усиленная маскировка его заставляет предположить, что этот способ и метод общения с Абсолютом является основополагающим для данной эпохи. Подобное предположение будет проверено в последующем изложении данной темы.

Сначала попробуем понять, что такое «угадывание». Это не научный поиск в прямом смысле этого слова, не раскрытие секретов природы или социального устройства, это, вообще, не есть исследование в эмпирической области. Существует только предварительное знание, что знать подобные вещи невозможно. «Угадывание» — не интуиция и не дискурс, но все-таки это метод, самоценный и не сводимый на остальные. Ведать судьбу — означает угадывать волю богов на данный конкретный случай жизни для уникального существа, в ситуации общения смертных с бессмертными. Но вся беда состоит в том, что понятие «воли» сложно приписать сущности языческих божеств.

Чего вообще хочет человек, пытаясь угадать свою судьбу? Вряд ли интерес его окончательно удовлетворят картинки будущей жизни, где он будет наблюдать себя со стороны. Это будет уже не он сам, но его отчужденный образ, который можно элементарно подменить, так как нет критериев идентификации образа и его носителя.

Для квалификации «угадывания» как метода воспользуемся таким приемом, как «оборачивание метода», т. е. обратим «угадывание» на него самого. Иными словами, попробуем угадать, в чем суть «угадывания».

Угадывают то, чем нечто крепко держится, что хранит от срыва в небытие (вспомним прикованного Прометей). Поэтому данный метод вполне мог быть заменен максимально обостренным чувством тотального осязания. Если бы человек сумел сохранить это чувство в чистоте и первозданной силе. . . Кроме этого, чувство осязания нельзя ни озвучить, ни подглядеть, ни передать на бумаге. Следовательно, нам не остается ничего иного, кроме испытанного мифологического средства — вслушивания в имя этого слова и всматривания в образ, который оно вызывает.

Греческое слово «мантика» включает в себя двойное значение — «ясновидение» и «прорицание», и, таким образом, обозначает два разных процесса — оптический и акустический. «Ясновидение» означает прямое, непосредственное видение предмета, в момент которого снята всякая дистанция (пространственная, средовая, культурная) между субъектом взгляда и вещью. Такая интенсификация чувства зрения претворяет его в тактильное восприятие. «Прорицание» — это не речь о предмете, но речение вовнутрь предмета, звуковое влияние на формирование его гене-

тической структуры. Как всякое генетическое кодирование, прорицание структурно имеет форму двойной спирали, что в обыденном прослушивании воспринимается антиномически и неопределенно (в невятице пифии и оракулов).

В греческой мифологии существует женский образ по имени Манто, являющейся поводырем своего отца — слепого прорицателя Тиресия. Он был ослеплен за подсматривание того, что видеть запрещено — купающаяся Афина, спаривающиеся змеи. Но по ходатайству свыше потеря зрения была возмещена даром прорицания после того, как змеи вылизали уши Тиресию. Дочь унаследовала этот дар от отца, в соответствии с полученным именем: Манто сближает с мантикой. Далее она передала эту способность своему сыну Мопсу.³

Слово «mantis» (прорицатель, пророк, предсказатель, находящийся в состоянии иступления, вдохновения) происходит от глагола «máinomai» (бесноваться, неистовствовать, сходить с ума). В онтологическом смысле для нас наиболее интересно следующее двухсоставное слово: «mantipoleo» (быть предсказателем). Вторая часть этого сложного слова является почти синонимом для слова «einaí» (бытие) — «poleo» (вращаться, пребывать, бывать, быть, есть, еси).

Если «einaí» обозначает просто бытие (как абстракцию), как то, что позднее Кант назвал нереальным предикатом (т. е. бытие не есть реальный предикат, но лишь пустая связка, полагающая существование предмета), то в древнегреческом языке слово «epleto» могло пониматься именно как конкретное бытие (реальный предикат). «Epleto» говорит о том, что «быть» — значит «быть во вращении», или, точнее, «быть, вращаясь». Если справедливо такое лингвистическое истолкование, то данное слово может считаться адекватным языковым средством для онтологического выражения «мифа вечного возвращения», который, как известно, является законом существования и Судьбой Космоса.

Над архаическим человеком довлеет миф «повторения того же самого». От него никуда уйти невозможно, да и не нужно. Напротив, следует найти ту точку и тот момент входа в круг «вечного возвращения» для реализации смысла собственного существования. Найти ту точку — значит угадать бытие (mantipoleo = быть предсказателем = предсказать бытие). Хотя сама эта точка не должна пониматься в пространственно-временном смысле. Это сдвиг бытия в небытии, порождающий кругооборот Космоса, внутри которого впоследствии возникают пространственно-временные отношения. До сдвига нет ни бытия, ни мысли. Есть лишь священное безумие иступленного гадателя бытия, который угадывающим мышлением воздвигает бытие на фоне небытия. И в этот миг бытие тождественно мышлению. У М. Хайдеггера есть удивительные картинные

³Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 106, 176, 513.

прозрения на этот счет. Для человека судьбы важно удачно обнаружить единственную точку «открытости» бытия именно для него и успеть трансцендировать в нее, пока бытие не ускользнуло в потаенность. Если это удалось, то судьба может быть названа «успешной» (от глагола «успеть»).

В русском языке слово «угадывать» филологи истолковывают так: 1) «строить предположения относительно чего-либо»; 2) «у суеверных людей — узнавать будущее или прошлое (по картам или другими способами)». ⁴ Такое определение нельзя признать удовлетворительным в философском отношении. С онтологической точки зрения, признав «угадывание» в качестве метода, необходимо распространить его не только на временные модусы прошлого и будущего, но прежде всего на настоящий момент. Бытие угадывается именно в мгновении настоящего, сквозь актуальный чувственный покров. Даже угадывая прошлое или будущее, нас интересует в них только момент настоящего, т. е. угадывают не просто будущее (прошлое), но настоящее в будущем (прошлом); то, что было, есть, будет на самом деле, актуально.

Смысловое созвучие и общий корень с этим словом имеют: угождать, годиться, хотеть, возможно — латинское *prehendo* — хватаю, достигаю, понимаю. Не исключена также связь с существительным «гад» — «пресмыкающееся и земноводное животное»; «всякое отвратительное, мерзкое существо», «мерзкий человек». «Гадом» называют прежде всего змею, гадюку (вспомним, что у древних — это гностический символ мудрости, но и искушения). По-чешски *hadina* — «змея», «змеиная кожа». Изначальный смысл корня — «стыд», «срам», «нечистоты» и т. д. Поэтому не случайно операцию «угадывания» всегда сопровождает ощущение неприличия и непристойности, запретности. Мантика табуируется и доверяется только избранным, в качестве наказания за совершенный ими проступок, как в случае Тиресия, поддавшегося соблазну подглядеть за змеиным интимом.

Древние гадали не только по полетам птиц, но и по внутренностям жертвенных животных. После подобного деяния поневоле приходилось раскаиваться, кусая локти, если не угадалось. Как змея кусает свой хвост (в представлении Гегеля), но не для того, чтобы приобрести форму идеального круга и успокоиться (в этом Гегель не прав), а для того, чтобы с хвоста стянуть с себя кожу, обнажиться и тем самым обновиться.

Рассмотрев, таким образом, методологическую установку «угадывания» как предпосылку возникновения онтологии в античности, можно обратиться к наследию ее «отца» — Парменида, в поэме которого «О природе» (*Peru physis*) решаются проблемы «начала» философии, аттестуются понятия «бытия» и тождественного с ним «мышления».

⁴Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1994. С. 175–176.

Действие метода угадывания отражено в прологе Парменида. Именно путем угадывания Парменид смог произнести свое знаменитое изречение: «Ведь бытие есть, а небытия нет», ставшее краеугольным камнем европейской культуры. Вслед за постулированием принципа актуальности бытия возник принцип тождества бытия и мышления. Рассмотрим подробно мотивы угадывания, представленные в поэзии.

Определение трех возможных путей познания (пути истины, отсутствующего пути небытия и пути мнения) в поэме «О природе» предваряется мифологическим описанием посвящения в сокровенное знание. Акт инициации пронизан мотивами открытия (откровения) и сдвига (обращенности к Абсолюту), разложенного в трех планах: зрительном, слуховом и тактильном. «Девы Дочери Солнца», олицетворяющие глаза, откидывают «прочь руками с голов покрывала» и, таким образом, «отверзтые очи» становятся способными воспринять мистический уровень бытия. Первый взгляд наталкивается на «закрытую громаду створов», наличие которой заставляет сработать голосовую способность «угуваривать ласковой речью» и «убедительной». После чего ворота «тотчас распахнулись и сотворили зиянье широкоразверстое створов». Вслед за этим, после прохождения сквозь границу («И се — туда, чрез ворота»), наступает черед чувства осязания, когда богиня, «десницей взявши десницу» иницианта, начинает «молвить слово», взывая к его подготовленному и настроенному слуху.

Подробно описываются мотивы сдвига: «ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку», «два круга взверченных вихрем», откидываемый «закрепленным шпеньком засов», поочередно повернутые «в гнездах многомедные стержни», распахиваемые створы ворот. Все эти описания необходимы для создания особой настроенности угадывания, предваряющего последующую работу мысли, получающей информативный материал через внимающий слух. Все воспринимаемое непосредственно в акте посвящения организовано по Закону бытия. Само бытие и есть открытие закрытости в сдвиге. Уже достигнутое такого состояния соответствует самодостаточности существования: «Юноша, . . . радуйся!» И больше ничего не нужно — цель угадана и достигнута. Но видно, необходимо возвращаться обратно в бренный мир. И не с пустыми руками, а обогащенным речью богини о «непогрешимом сердце убедительной Истины».⁵

В откровении о «пути истины» утверждается, что «бытие ведь есть, а ничто не есть». И бытие таково, каковым оно предстало в акте посвящения. Теперь эту истину инициант будет всегда носить с собой.

К неотъемлемым свойствам бытия относятся: невозникаемость, неумничтожаемость, целокупность, единственность, неподвижность, нескончаемость, неделимость, вечность, неизменность, шаровидность, бездрож-

⁵Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 295, 286.

ность. Целостная мысль обобщает все эти свойства в одном положении: «бытие есть, небытия же нет», что в рассуждающем мышлении фиксируется в логических законах тождества, исключенного противоречия, достаточного основания. Угадывающее же мышление обращает внимание на условия действительности того, что «бытие есть». Прежде всего это отмечено тактильно метафорой «держания в оковах». «Правда его (сущее. — Ю. Р.) не пустила рождаться, ослабив оковы, иль погибать, но держит крепко». «Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим. Но в границах великих оков оно неподвижно, безначально и непрерывно». «Ибо нет и не будет другого сверх бытия ничего: Судьба его приковала быть целокупным, недвижимым». «Виждь, однако, умом: от-сущее верно при-суще, ибо не отрубить от сущего сущее в смычке».⁶

Поскольку пустота для элеатов является натуралистическим синонимом небытия, то отпустить держание нельзя. Следовательно, то, что держится, прямо не может быть ни показано, ни услышано. Можно только по видимому «пыланию оси» и слышимому «скрежету во втулке» догадаться («рассудить Логосом») о стремительном полете небесной колесницы ко «вратам Дня и Ночи». Собственно говоря, вероятно, неподвижно не то, что находится внутри держания, а неподвижны сами оковы. В их пределах все может двигаться по всем степеням свободы и скорости, но в соответствии с направленностью, заданной границами Закона. В этом смысле запрета на движение нет, но само оно организовано таким образом, что держится лишь тогда, когда продолжается вечно, без усталости. Как ось, вращаясь во втулке, держится в ней именно силой предельного вращения. Но когда вращение прекращается, ось выпадает из втулки, и Космос разрушается.

«Смычка» или «сомкнутость» сущего с сущим (оси и втулки) заключается в сдвиге, пригнанности их по отношению друг к другу. «Сдвиг» сущего навстречу сущему и есть «бытие», единое само по себе, хотя сущих может быть двое. Именно такая, тактильно воспринимаемая модель может быть признана адекватным действующим образом всех атрибутивных свойств «бытия». Оно настолько мгновенно вращается, что каждый его момент сдвига незаметен, неотличим от другого и создается видимость покоя и неподвижности. Не успеет небытие возникнуть, как тут же бытие отпускает себя в него и мгновенно возвращается обратно, заполнив все возможные пустоты и воссоздав свою изначальную форму.

Зенон Элейский, ученик Парменида, защищая своего учителя перед лицом его оппонентов, сформулировал апории, где моделируется прямолинейное движение, что не соответствует Парменидовой интеллектуальной интуиции.

Вместе с тем тактильно-воспроизводимая модель, как и всякая мо-

⁶ Там же. С. 296, 297.

дель, имеет свой предел применимости. В конце концов и ее нужно будет апофатически отбросить. Парменид начинает с того, что утверждает необходимость крепкого бездвижного держания бытия, стало быть — тотального «прикосновения» к нему по всей «площади» его сфероподобного «тела». Одновременно с этим утверждается, что оно «всецело неприкосновенно»⁷ (в другом месте А. В. Лебедев переводит — «неуязвимое»⁸). Что это означает крепко держать, не отпуская, и одновременно не прикасаться? Об этом можно только догадываться. Рассудочная логика трансформирует эту интеллектуальную интуицию угадывающего мышления в свои законы.

Помимо открытия «закрытого со всех сторон» бытия Парменид прославился утверждением еще одного фундаментального философского принципа: «тождества бытия и мышления». У него это положение высказано так: «ибо мыслить — то же, что быть»,⁹ или иначе, «то же самое — мысль и то, о чем мысль возникает».¹⁰ А возникать она может только «в» и «из» бытия. Если в угадывании бытие есть в «скрученном» до сплошности состоянии, в сдвиге до упора, когда к нему нельзя прикоснуться, настолько оно плотно (прикосновение к одной его точке мгновенно оборачивается тотально объемлющим касанием), то мышление «раскручивает» бытие в обратном направлении. Как по Гераклиту: «одно и то же — путь туда и путь сюда». Инициант, возносясь в угадывании, на миг останавливается в неделимой точке («бытие есть») и сразу же сдвигается на нисходящий путь, являющийся «методом» мышления, зачатого бытием. При этом бытие не прекратило своего существования, но слилось в отождествлении с мыслью. Теперь бытие и мышление — одно и то же. И тем самым бытие в очередной раз обогнало небытие и не дало ему «стать быть» в мышлении.

Пармениду удалось найти удачный выход из апории — противоречивых, взаимоисключающих определений бытия (касаемости — неприкосновенности). Апория по-гречески означает суживающийся проход, заканчивающийся тупиком. Бытие есть и оно невозникаемо, мышление тождественно бытию, но оно уже возникает (из бытия). В награду за удачное угадывание посвящаемый получает в дар «убедительной Истины непогрешимое сердце», пульсирующее синхронно и синфазно с ритмом изречения «бытие есть, небытия же нет». Но чтобы не утратить этот дар и потребить, нужно уметь им правильно пользоваться. Вот для этого и предназначено мышление. Оно должно претворить все те типы чувств, благодаря которым случилось успешное угадывание, настроить их на повторное, уже не случайное, но необходимое узнание бытия.

⁷ Там же. С. 291.

⁸ Там же. С. 297.

⁹ Там же. С. 296.

¹⁰ Там же. С. 297.

Когда мыслитель уже мыслит бытие, он содержит в его границах неколебимого умного сердца, в средоточии своего существа. Если Другой обращается к нему с вопросами: «Что такое бытие?», «Где оно находится?» — субъект мысли не может раскрыть и выразить бытие указанием — «вот оно!». Нужно не разрушать оковы, а еще сильнее их сжать вокруг всюду сплошного и плотного, несжимаемого бытия, и по напряженной поверхности границы бытия Другой должен догадаться, что «бытие есть», каково оно и где находится. Бытие не скрывается и не раскрывается, а подает знаки, перефразируя Гераклита. Жар и сияние пылающей оси, скрежет во втулке — вот знаки бытия, воспринимаемые кожей, глазами, ушами.

Другой должен сам догадаться о бытии и сделать его своим достоянием, одновременно растворяясь в бытии. Опыт посвящения необходимо повторить в новых условиях и персонально для всякого, начиная каждый раз с нуля. Бытие узнается в «начале» каждого действия, ориентированного на бытие. Другой, обращаясь с вопросом о бытии, уже знает его.

Элеаты полагали, что бытие — это покой, а небытие — движение. Сдвиг является началом, почином движения, но не самим движением в его различных формах. Сдвиг — это платоновский момент «вдруг» («Парменид»), странный по своей природе, поскольку он является границей между бытием и небытием, если позволительно так выразиться. «Сдвиг» — это «вздрог бездрожного», «сжатие несжимаемого» самого по себе бытия. Движение так относится к сдвигу, как мышление к смыслу. Вопрос о смысле бытия требует мыслить бытие в сохраняющем сдвиге по отношению к себе самому.

Рассудительное мышление, присуждающее вещь к бытию или небытию, должно иметь безошибочный критерий, который может дать только бытие. Но это будет уже «второе» бытие, а именно смысл бытия, присущий каждой отдельно взятой вещи, если ее можно «отдельно взять». Об этом в будущем будет думать Аристотель, основоположник формальной логики, имеющей специфическое отношение к бытию. Бытие едино и одно, а вещей множество. Смысл бытия распределен и рассеян на все множество таким образом, что все бытие присутствует в каждой вещи.

Между формально-логическим понятием «бытия» и бытием лежит трансцендентная граница, вдоль которой продвигается мышление, сплетая образ бытия из структур живого сознания. Понятие бытия и образ бытия относятся друг к другу как акты отталкивания и притяжения. В первом случае понятие бытия признается самым богатым по объему (в него включены все вещи), а его содержание — самым бедным (так как остался только один признак существования). Во втором случае образ бытия намекает на то, что бытие содержится в своем объеме, подобно «глыбе прекруглого Шара» (Парменид). В этом смысле слова «содержание» и «объемлемость» — онтологические синонимы.

В свете последующей истории античной философии интересно обратиться к трактату Цицерона «О дивинации» (о мантике или угадывании), где со стоическо-скептической точки зрения подводится итог развития темы угадывания как специфически античного онтологического метода. В эпоху средневекового теоцентризма метод угадывания бытия будет заменен методом доверия к бытию, а еще точнее — доверия воле Творца, творящего бытие из небытия. О творении из небытия античные философы только «догадывались», рационально отмежевываясь от принципа креации аргументом «из ничего ничего не возникает». Но это не значит, что в античности не было своего особого отношения к триаде категорий «бытие-ничто-творение».

Цицерон относится к мантике с долей рационализованного скепсиса. Он рассматривает традиционное разделение угадывающей способности на два типа — искусственную и естественную дивинацию: «Искусственный основан частично на догадке, частично на продолжительных наблюдениях. При естественной дивинации душа схватывает или воспринимает извне, от божественного (*ex divinitate*), от которого все наши души как бы заимствованы или почерпнуты, или излились».¹¹

В отличие от врожденной способности предугадывать естественную волю богов искусственная дивинация угадывает «творение». Рациональными аргументами нельзя обосновать творение из небытия, об этом можно догадаться в особом опыте. «Выходит, что не все, что гибнет, уничтожается от природы (*natura*), бывает, что нечто или возникает из ничего, или вдруг обращается в ничто. Когда, какой физик сказал бы такое? Гаруспики говорят. Ты считаешь, стало быть, что им надо верить больше, чем физикам?»¹²

Двусмысленное отношение Цицерона к угадыванию заставляет его признать, что в акте дивинации говорится только о простом существовании: «Я прекрасно понимаю, что можно презреть эти вещи, даже высмеять их. Но относиться с презрением к предзнаменованиям от богов — значит то же самое, что не признавать само существование богов».¹³ Цицерон приводит определение дивинации: «Так, например, Хрисипп дает следующее определение дивинации; это способность распознавать, видеть и объяснять знаки, которые боги посылают людям. Обязанность дивинации — заранее по этим знакам разузнавать, каковы намерения богов в отношении людей, каков смысл знаков и каким образом богов следует смягчить и умилизовать».¹⁴

Это определение Хрисиппа отсылает нас к одному знаменитому изре-

¹¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 251.

¹² Там же. С. 256.

¹³ Там же. С. 230.

¹⁴ Там же. С. 291.

чению Гераклита: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки» (фр. 93 DK). Двигаясь за ускользающей природой, мы наступаем на только что оставленные ею следы-знаки, по которым можно догадаться о ее сущности. Парменид одним из первых догадался об этом и выразил это в своей поэме.

Ю. Г. СЕДОВ

О «СПОСОБНОСТИ РАЗЛИЧЕНИЯ» В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Издавна вопрос о взаимоотношении философских учений Платона и Аристотеля служит камнем преткновения для исследователей и порождает многочисленные споры. Поэтому нет никакой необходимости множить разногласия существующих мнений. Достаточно, если мы ограничимся более скромной задачей и попытаемся в целях сопоставления двух великих умов классической древности проанализировать очень важное понятие, которое образует универсальный фундамент научного познания. Речь идет о различении. Итак, в качестве предмета сравнения возьмем малоисследованную до сих пор способность различения (*δύναμις κριτικῆς*). Несмотря ни на что, эта способность составляет костяк диалектики Платона и накладывает особый отпечаток на его космологические построения. В еще большей степени она определяет метод и дистинктивный стиль сочинений Аристотеля. На первых подступах к столь значительной теме следует отбросить всякие претензии на всестороннее освещение проблемы и, тем более, на ее окончательное разрешение. Поэтому в данной работе благо разумно оградить себя терминологическими наблюдениями и комментариями, где в том возникнет необходимость.

I. У Платона различение увязано с учением о репрезентативной природе имени. Он строжайшим образом отделяет «имя» (*ὄνομα*) от «вещи» (*πρᾶγμα*) во избежание всякого рода недоразумений. Ибо если вещь и ее имя хоть в чем-то тождественны, тогда все раздвоилось бы и никто не смог бы определенно сказать, где его имя, а где он сам («Кратил» 432d5-10). В связи с этим возникает проблема правильности имен, целиком основанная на том факте, что имя имеет прямое отношение к надъязыковым сущностям. Различие имени и вещи и даже их полная противоположность вовсе не создает непреодолимой преграды. Напротив, различие служит условием их нетелесного, идеального соприкосновения. Идея о том, что имя призвано представлять нечто отличное от него самого, выражена