

УДК 1(091)

**М. Н. Вольф**Институт философии и права СО РАН  
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия**ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ ГЕРАКЛИТА  
КАК СРЕДСТВО РЕКОНСТРУКЦИИ ЕГО ДОКТРИНЫ НАЧАЛА\*****Взаимосвязь онтологической  
и гносеологической проблематики  
у Гераклита**

Концепции досократиков, в том числе и проблема начала, как они понимаются историками философии, как правило, вписаны в контекст онтологической проблематики. В целом такой подход, разумеется, правилен, но мы попробуем взглянуть на эту ситуацию иначе. В качестве отправной точки для становления онтологической и гносеологической проблематики в досократической философии мы возьмем следующее утверждение: если надлежит построить онтологию, то в качестве исходного мы должны принять тезис о познаваемости мира, в противном случае ничего об этом мире мы сказать не сможем, тем более задать какую бы то ни было его структуру. Вместе с тем чувственно воспринимаемый мир предельно изменчив, что формирует двоякий ответ на эту ситуацию. С одной стороны, это отказ от познания в принципе и занятие агностицистской позиции. С другой стороны, это установка на то, что нечто неизменное в мире все-таки есть, и, по-видимому, в первую очередь – мышление познающего субъекта, причем, полагаясь на это мышление или на определенные мыслительные процедуры, можно отыскать нечто неизменное, пусть даже умопостигаемое, на которое можно положиться в качестве отправной точки для познания. Иными словами, за явными и изменяющимися чувственными данными стоит нечто неявное и неизменное, умопостигаемое. Тем самым возникает требование для введения процедуры познания, что сразу переводит нас в область гносеологии, поскольку мир или чувственные данные о мире ставятся в соответствие познавательным

способностям субъекта. Такова динамическая схема развития досократической философии, в коей учение Гераклита не является исключением. У Гераклита основаниями для установления способа или процедуры познания выступают понятия «явное и неявное» (φανερὸς и ἀφανές) [Вольф, 2005], в то же время они являются исходными для представления о делении бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни. Такой порядок реконструкции мы называем гносеоцентрическим, подразумевая под этим указание на недостаточность только онтологических средств для описания мира, поскольку нет базиса или неясны основания для познания изменяющегося мира и возведения онтологической иерархии сущего. Такая схема ни в коем случае не предполагает отказа от онтологии как таковой, ее возможности и необходимости. Более того, для исходного тезиса о познаваемости мира необходимо задать и «нулевой» уровень: нечто существует, и оно, в свою очередь, познаваемо. Это, на первый взгляд, незначительное смещение акцентов позволяет более полно представить структуру греческой философии и захватить те моменты, которые либо вообще выпадали из поля зрения исследователей, либо были упомянуты вскользь, хотя значимость их для реконструкции общего учения, в частности Гераклита, значительна.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассуждению, мы должны обозначить некоторые исходные понятия и основные реконструированные положения, которые понадобятся далее. В первую очередь, это содержание понятий явное и неявное. Явным мы называем то, что человек воспринимает непосредственно: это данные «обычного» чув-

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации – МК.2020.2005.06.

твенного опыта («видимое», «слышимое», «восприятие вообще – узнавание», а в до-сократовской терминологии сюда же мы отнесем и «вещи», или «то, что есть», иными словами, все многообразие мира, выраженное в чувственном опыте), и также то, что непосредственно (без какой-либо процедуры вывода и т. п.) воспринимается с помощью ума («умозрительное»), как, например, способность мышления вообще. Тогда под неявным мы будем понимать то, что человеку не дано непосредственно; таковым может быть любое новое знание, получаемое на основании явного, но не очевидное само по себе (т. е. требующее какой-либо процедуры обоснования), а также некоторый «необычный», мистический опыт. В любом случае независимо от того, собираемся ли мы описать это неявное само по себе (пусть даже мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и тем самым перевести его в явное (если угодно, второго порядка), неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических процедур и пр. Иными словами, ничего невыразимого быть не может. Данное условие отражает принцип рациональной философской концепции [Вольф, Берестов, 2004], к коей мы относим учение Гераклита (обоснование того, что Гераклит не мистик также см. в [Вольф, 2005]). Итак, на этом основании мы можем признать, что, несмотря на то что существует нечто «неявное», тем не менее оно не относится к ряду непередаваемого и неопиываемого опыта (как, например, мистического), а мистический опыт, даже если фиксируется его существование, значимости для познания не имеет. Заметим, что такое положение не исключает возможности мистического опыта, но лишь отказывает ему быть самостоятельным, независимым видом знания: поскольку знанием в такой рационалистической философской концепции будет не сам мистический опыт, а процесс или результат его объяснения, этот опыт теряет смысл именно как самостоятельный и независимый источник знания. Во-вторых, даже если вся полнота сущего невыразима обычными спосо-

бами, следует указать тот способ или метод выражения и объяснения, который преодолевает это затруднение, тем самым отбрасывается всякая возможность агностицизма. Так мы получаем два вида знания – одно без приложения активных познавательных и рациональных усилий, данное непосредственно («кикеон расслаивается», «морская вода негодна для питья», «собаки лают на чужих», «всякая тварь бичом пасется»; такое знание не подвергается сомнению), другое – знание выводимое, например, знание о Боге или начале. Приведем конкретный пример.

Хорошо известен фрагмент Гераклита, отчасти и за который он навлек на свои высказывания славу диких и высокомерных: 16 Mch «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеом»<sup>1</sup>. Если рассмотреть этот фрагмент исходя из установок на различение явного и неявного, то мы увидим, что язвительный выпад Гераклита не голословен и поверхностен, а имеет под собой определенные методологические основания. Обратимся только к одной фигуре, недовольство которой высказывает Гераклит – к Ксенофану. Известна позиция Ксенофана в отношении познания. Он, как полагают некоторые интерпретаторы, первым из философов выдвинул тезис о непознаваемости мира. Имеется фрагмент, приводимый Секстом Эмпириком и Плутархом:

*И в самом деле, никто из людей*

*И никогда*

*Не познает ясную и определенную*

*истину*

*О богах и таких вещах, поскольку*

*Я говорю относительно всех вещей.*

*Даже если кто и преуспеет наиболее*

*В высказывании о том, что произошло,*

*Все же сам он не знает; но обо всем*

*Можно представить только мнение*

(34 B) [Цит. по: Leshner, 1999. С. 229].

Речь, как видно, идет не об отсутствии истины как таковой и непознаваемости мира, а только об отсутствии адекватных познавательных средств<sup>2</sup>. В частности, Псевдо-Плутарх в «Строматах» сообщает, что Ксенофан полагает, что «ощущения лживы, а

<sup>1</sup> Если специально не оговаривается, то фрагменты Гераклита даются в авторском переводе в соответствии с изданием [Marcovich, 1967]. Данный фрагмент цитируется по [Фрагменты..., 1989. С. 13].

<sup>2</sup> Заметим, кстати, что речь идет даже не о познании феноменов физического мира, а познании богов и вещей, подобных им.

заодно с ними дискредитирует и самый разум (λόγος)» (32 А) (цит. по: [Фрагменты..., 1989. С. 173]). Можно заключить далее, что ни с помощью разума, ни с помощью ощущений истина не сможет быть достигнута. И именно с этим спорит Гераклит, указывая на то, что у него есть возможность «объяснять слова и вещи и показывать вещи такими, как они есть» (1 Мсh [iii]). Иными словами, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания (но не к сенсуалистам), разница лишь в том, что на основании «многознания» составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира должны быть скрытыми – и именно в том, что познание этого скрытого пласта реальности физического мира не допускал Ксенофан, и заключалась его несостоятельность.

На основании этого можно предположить, как складывается познавательная ситуация для Гераклита: исходя из наглядной или непосредственной очевидности, из того, что формируется в результате чувственного познания, с учетом также того, что принимается за истину субъективно, без доказательств, можно перейти к формированию мнения, которое посредством обоснования переходит в доказанное, или в разряд знания и становится логически очевидным, т. е. есть знание в процессе его получения. При этом мнение становится знанием или знанием в процессе становления, и, наконец, имеется собственно умопостигаемое, но оно также должно пройти определенную процедуру обоснования и рационализации, как знание в процессе его подтверждения.

Многие исследователи указывают, что в действительности Гераклит объясняет мир посредством некоторой латентной структуры, роль которой играет у него (или скорее у его интерпретаторов) либо гармония, либо мера. Но такое объяснение (скажем, ориентированное на онтологическое содержание) мало что объясняет и влечет за собой ряд известных затруднений (например, координирование значений огня и логоса или теория потока, которую, по мнению Хасси вообще не следует считать гераклитовской) [Hussey, 1999].

Мы говорили, что агностицизму может быть противопоставлен некоторый корректный метод познания. И такой метод у Гераклита имелся. В основе его рассуждений

лежит посылка «как именно», а уже потом – «что именно» можно познавать, т. е. Гераклит отдает приоритет гносеологическому полю, и здесь хорошо видно, что онтологическая сфера (а лучше сказать, знание о ней) ставится в зависимость от познавательных средств. Реконструированный метод познания выглядит следующим образом. (1) От чувственных данных или явного мы переходим к неявному – (2) определенным рациональным критериям в обработке этих данных (μάθεσις), или, иными словами, от фиксации простых чувственных впечатлений – к конкретному утверждению об объектах чувственных данных. (3) Установив или определив рациональные критерии, следует осмысливать полученное уже с целью отыскания и схватывания общего в вещах (ξύνεσις), что и будет составлять содержание нашего знания. Но это знание будет оставаться мнением, до тех пор, пока (4) не пройдет еще одной проверки, а именно проверки здравым смыслом (φρόνησις), состоящей в обращении на самого себя. Казалось бы, это крайне странный способ перевода мнения в истинное знание, но не для Гераклита. На этом этапе идет сверка сформировавшихся представлений с логосом как носителем истины. А поскольку логос открывается непосредственно человеку, стараться услышать объективное «логическое» содержание нужно внутри себя, а не во внешнем мире, то и требование это для достижения истины, или конечный путь познавательной процедуры (5) (σοφίη) оказывается корректным. Так, если сверка установившегося мнения совпала с содержанием логоса, то знание истинно, если же нет – то следует начинать процедуру сначала.

Такая гносеоцентрическая реконструкция из структуры самого познавательного метода позволяет вывести двоякую «гносеоонтологическую» связанную схему: на уровне гносеологии конкретный набор познавательных категорий, с помощью которых возможно объяснение вещей, а именно – явное-неявное, общее-частное, единое-многое (все три содержательно заложены в схеме), а на уровне онтологии – иерархию «чувственно данные вещи (сущее) – начала вещей», притом под началами мы будем понимать то общее, что не только характеризует все вещи, но и упорядочивает их и обеспечивает отлаженный механизм становления и уничтожения, т. е. бытия космоса. В данной статье мы

остановимся на некоторых аспектах ионийской проблемы начала, а именно не на месте начала в онтологической структуре мира, а на том, каким образом начало представляется через познавательные средства.

### Представления о начале в трактовке Аристотеля

Первым систематизирует и формулирует представление о первопринципах – началах (ἀρχαί) – именно в рамках философской проблематики Аристотель. Сама по себе греческая культура характеризуется стремлением к восхождению или обращению к чему-то первому, к началу, что хорошо отражено принципом генетизма. Вообще, наверное, в любой сфере греческой жизни мы обнаружим это стремление – будь то социальная практика, политическая и пр. Очевидно, что философия также не избежала этого стремления к началу, и заслуга Аристотеля в том, что и в «Физике», и в «Метафизике», формулируя свою собственную концепцию первопринципов, он обращается и к истории становления данной концепции именно в философском ключе.

В *Met. A 1012b34-1013b22* он перечисляет виды всего того, что можно назвать началом (ἀρχή). Среди этих начал – 1) то, откуда начинается движение; 2) то, откуда всякое дело лучше удастся; 3) составная часть вещи, откуда как из первого она возникает; 4) то, что не является составной частью вещи, но откуда вещь возникает; 5) то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся; 6) то первое, исходное основание, благодаря которому вещь становится известна. Для него первопринципом, началом в философском именно смысле является последнее – «то, откуда как от первого познается предмет». В качестве итога Аристотель выводит, что «для всех начал обще то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается; при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее» [Аристотель, 1976. С. 145].

Проблема начала для Аристотеля формулируется следующим образом: как перейти от начал как высказываний о них к объективной реальности? (сразу отметим, что и для Аристотеля проблема носит гносеологический характер). Т. Ирвин раскрывает суть постановки проблемы следующим образом

[Irwin, 1988]. Относительно первых принципов, которые мы находим, имеется вера в то, что эти принципы существуют, и высказывания об этих принципах. Допустим, мы приходим к знанию, например, что существуют четыре элемента, и одновременно к высказыванию, что то, что мы знаем, есть первый принцип. Но сами первоэлементы также являются первыми принципами и они лучше и «первее» известны по природе, а когда мы схватываем первые принципы в высказываниях, они становятся «известны для нас». Актуально существующие вещи являются первыми принципами потому, что они объясняют другие вещи, и наше знание о мире предполагает, что мы будем знать эти *отношения объяснения* в нем. «Знать» в научном смысле – значит быть способным объяснить, почему вещь является тем, чем она является и действует так, как она действует. Те вещи и процессы, которые объясняют другие вещи и процессы, являются основными и фундаментальными; когда мы отыскиваем их, мы отыскиваем и первые принципы. Следует различать начала в суждениях о началах и реальные начала, упомянутые в этих суждениях, например сами атомы и высказывания об атомах. Но мы схватываем оба сорта принципов одновременно и одним и тем же способом. Когда Аристотель говорит о первых принципах, он не указывает, о высказываниях идет речь или о вещах самих по себе, но которые имеют отношение к этим высказываниям, при этом сам Аристотель предполагает существование и того и другого.

Когда мы приобретаем веру в высказывание о первых принципах, это еще не делает сами высказывания первыми принципами, не делает их таковыми и вера в существование первых принципов и их специфическая связь с вещами окружающего мира. Это происходит только в процессе корректировки наших представлений, когда факты, независимые от наших представлений, получают правильные с ними взаимосвязи. Мы схватываем «объективные» (в высказываниях) первые принципы, описывая (не высказывательные) первые принципы в объективной реальности. Такова, по мнению Ирвина, проблема, которую решает Аристотель в отношении начал [Ibid. P. 4]. Более того, когда Аристотель рассуждает о том, как понимались первоначала его предшественниками, их представления о началах или *высказывания о началах* он коррек-

тирует посредством собственных или современных ему представлений об объективной реальности. Вероятно, именно поэтому, иллюстрируя общий ход развития наиболее типичных представлений о началах в истории философии и способы выведения из них (или иным способом) своих представлений о четырех началах, он не систематизирует педантично взгляды своих предшественников, а только иллюстративно их применяет. Вот почему досократики – именно так, как высказывался о них Аристотель – традиционно материалисты. Базовая концепция начала у досократиков материалистична – в том плане, что начало, будь то вода, воздух или апейрон, принадлежит физическому миру, – независимо от того, материально оно или интеллектуально, оно не интеллигибельно, до платоновского удвоения миров еще далеко. Однако содержание учений досократиков помимо интерпретации Аристотеля несколько шире, и зачастую доксграфы упоминают о наличии сугубо умопостигаемых конструкций в учении Гераклита, которые никоим образом не связаны с физическим миром. Вообще же, согласно ряду мнений (см. разд. о Гераклите в работе [Kirk et al., 1983]), существует крайне мало серьезных попыток проникнуть в реальный замысел учения Гераклита среди ранних интерпретаторов (в том числе это касается Платона, Аристотеля и стоиков, которые скорее использовали труд Гераклита, чтобы подчеркнуть или развить некоторые свои положения).

Традиционная историко-философская реконструкция отвечает на вопрос о начале Гераклита (как было сказано, вслед за Аристотелем) однозначно – это огонь. Правда, такая общепринятая точка зрения вызывает определенного рода затруднения, например при соотнесении огня как начала и логоса, чье место в онтологической иерархии определить было затруднительно. В частности, Гегель, полагая, что огонь является началом *космического процесса*, осознавая, видимо, что роль логоса значима и как начала тоже, определяет его место как *меру неподвижного*. Чанышев вводит понятие *огнелогоса* также с целью снять это затруднение. Это говорит в первую очередь о том, что данные понятия пересекаются либо неоднозначны.

Такой исходной реконструкцией мы обязаны Аристотелю, который рассматривает те

представления о началах, которые существовали до него, и тем самым подытоживает их. Сам Аристотель, как известно, признает четыре первых причины или начала: материальная («то, из чего»); формальная (сущность вещи) («то, что»); движущая, или откуда начало движения («то, благодаря чему»); целевая, Благо или конечная цель («то, ради чего»). Первые же философы, по его словам, признавали «одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются... Это они считают элементом и началом вещей» (*Met. A 983b7-11*). Но при этом сам же и замечает, что при такой общей тенденции ранние философы не оставляли поиск иных причин, поскольку материальная причина как единственная причина не объясняла причину изменения – возникновения и уничтожения – а говорила только о материальном субстрате, в который и из которого это происходит. Искать такую причину, значит искать, откуда начало движения, и никто, за исключением Пармениды, из древних такой причины не усмотрел (*Met. A 984a984b1-4*). Признавая саму возможность поиска иных причин помимо материальных досократиками, Аристотель видит такую возможность только исторически, но отрицает ее у каждого конкретного досократика. При этом о Гераклите в отношении начала он отзывается весьма скудно, а именно что за начала принимали «Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса – огонь» (*Met. A 984a7-8*). Либо вскользь упоминает концепции, отказываясь называть философа по имени. Как, например, рассуждая о количестве начал, Аристотель явно указывает, что не могут быть начала бесконечны по числу, как не может быть и одного начала. Даже если физики и принимали одно начало, единое, тем не менее они оформляли его противоположностями (*Phis. A 189b 5 – 189b 15*), например избытком и недостатком – это явно гераклитовские термины для огня и его обращений. Ситуация, на наш взгляд, такова потому, что в целом Гераклит был интересен Аристотелю скорее как автор многочисленных противоречий, рассуждавший в другой логике, и прочее содержание его работы Аристотелю было мало интересно, поскольку не было так оригинально и специфично.

### Представление о начале у Гераклита и его связь с гносеологическими категориями

Итак, соглашаясь, по всей видимости, со своими предшественниками в том, что многообразии вещей чувственного мира ухватить в полной мере ни чувствам, ни разуму не дано, Гераклит формулирует собственный метод познания, который позволяет от чувственных данных посредством определенных способов рационального конструирования переходить к знанию о вещах «как они есть» (φράζων ὅκως ἔξει). Одна из упомянутых высших категорий, посредством которых структурируется познание мира – общее и частное. Рассуждение в рамках этой категории близко к упомянутому греческому принципу генетического начала, к которому можно свести все однородные вещи, «одного рода». Если все вещи порождены определенным началом, оно будет чем-то *общим* для всех них. Следующий шаг в познании вещей предполагает, что нужно восстановить существенные черты этого начала помимо самой функции порождения.

Однозначно ответить на вопрос о существенных характеристиках начала в ионийской философии, видимо, невозможно, нет однозначного ответа и в досографии. Как начало порождающее, оно сохраняет черты генетического, но преобладающей характеристикой для него служит субстанциальность. В целом в отношении начала самого по себе можно сказать, что оно беспредельное (или бесконечное) и лишенное антропоморфных характеристик; порождающее; либо лишенное разума, либо разумное; начало едино или следует признать множественность начал. С учетом этих положений мы постараемся теперь реконструировать и понимание начала у Гераклита. Мы утверждаем, что начало Гераклита трояко. Если признать за начало только огонь, как это делает Аристотель, то многие другие свойства, характеризующие именно начало, мы будем обнаруживать в тексте самого философа приписанными совершенно иным вещам, и тогда будем вынуждены либо игнорировать эту ситуацию, либо объяснять ее синтетическими средствами (срачивая, например, огонь и логос в единый *огнелогос*). Мы не будем в данной статье подробно аргументировать нашу позицию, только укажем, что начало иерархи-

зировано и условно эту иерархию можно представить следующим образом: огонь – материальное начало, «то, из чего» состоят все вещи, логос – инструментальное начало, мера, «то, посредством чего» осуществляется сообщение начала и вещей, и наконец, ум или мудрый (γνώμη, τὸ σοφόν) как управляющее начало – это собственно архэ и его самостоятельная характеристика, им же осуществляется функция контроля над миром.

Слова «архэ» в том смысле, о котором мы говорили, Гераклит не употребляет ни в одном фрагменте (в целом слова с данным корнем у него встречаются, но, правда, в самом обыденном смысле) (см., напр., фр.: 18 Mch, 35 Mch, 107 Mch, 56ab Mch).

Итак, огонь в учении Гераклита, несомненно, понимается как начало. В первую очередь началом будет являться то, у чего нет начала, но оно само будет являться исходным для всего. Именно эту мысль мы и находим в 51 Mch: «Вот этот вот космос, тот же самый для всех, не сделал никто из людей и богов, но он всегда был, есть и будет: огонь, вечно живое существо, воспламеняющееся в определенной мере и в определенной мере гаснущее». Именно так выражает Гераклит ту мысль, что огонь не произошел ни от чего, у него не было начала, и потому оно должно существовать сколь угодно долгий – бесконечный – период, но также здесь заложена мысль и о бесконечности начала в несколько ином смысле – начало неисчерпаемо, беспредельно вглубь как источник всех вещей, в противном случае это лишило бы мир многообразия и становления.

Мы пока не касаемся вопроса о том, каким образом из первоначала возникают вещи, – нас интересуют характеристики самого начала, но кратко обрисовываем ситуацию. Механизм возникновения из огня всех остальных вещей ясен – вот как об этом говорит, например, Аристотель: (53 bis (a<sup>1</sup>)) АРИСТОТЕЛЬ. О небе, Г 5.304 а 9: «Одни из них [тех, кто принимает за первоэлемент огонь], придают огню [определенную геометрическую] форму, ... все тела состоят из наиболее тончайшего [тела] ... тончайшее из тел – огонь... (а 18)... Другие же о фигуре огня не говорят ничего и лишь считают его наиболее тончайшим; затем по мере его сплочения, говорят они, из него возникают остальные [элементы]...» [Фрагменты..., 1989. С. 221]. Другая сторона способа становления мира –

взаимодействие между первоэлементами, которая, по мнению доксографов, также представлена у Гераклита. Мнения доксографов о переходе между первоэлементами собраны во фр. 53 Mch. Приведем свидетельство об этом у Хриссипа: (с2) «...Первое превращение [субстанции] путем сплочения – из огня в воздух, второе – из воздуха в воду, третье – в результате еще большего, пропорционально, сплочения воды в землю. Земля, в свою очередь, разлагается и тает; так происходит первое разжижение в воду, второе [разжижение] – из воды в воздух, а третье и последнее – в огонь» [Фрагменты..., 1989. С. 220].

Пока мы оставим представления о том, каким образом начало взаимодействует с вещами, поскольку нам важно показать, преследуя именно гносеоцентрический способ реконструкции, что огонь как начало и онтологическая сущность определенным образом связан с гносеологическими категориями (причем как с каждой в отдельности, так и всеми вместе), во всяком случае, такая связь вполне может быть реконструирована из фрагментов.

Поскольку начало в одинаковой мере соотносимо с каждой порожденной им вещью, то огонь может быть рассмотрен как общее для всех вещей. В данном случае – именно общее, то, что принадлежит всем, каждой вещи и чему противопоставлено что-то индивидуальное, частное. В уже рассмотренном нами выше фр. 51 Mch огонь – «тот же самый для всех», что явно указывает на общность огня вещам. Такую же трактовку огня дает фр. 54 Mch – речь идет о космогоническом начале: (а) ПЛУТАРХ. «Все вещи равно обмениваются на огонь и огонь на все вещи, словно как товары [имущество] – на золото, и золото – на товары [имущество]». Несмотря на то что в оригинале текста Гераклита стоит τὰ πάντα и ἀπάντων, речь идет не о категории ἐν – πάντα, а именно ξυνός – ἰδίᾳ. В частности, такой реконструкции придерживается Маркович, комментируя данный фрагмент, правда, с другой целью: показать, что «вещи» данного фрагмента – это не элементы вода или земля, как в вышеупомянутом фр. 53 Mch, а именно «множество индивидуальных объектов и феномены из мира нашего чувственного опыта» [Marcovich, 1967. С. 294]. И далее: «характеристика процесса торговли и обмена (циркуляции денег) такова, что она происхо-

дит совместно, частью и индивидуально... Таким образом, τὰ πάντα и ἀπάντα означает “все вещи *индивидуально*”, а не “вся полнота вещей” или “космос” [Ibid, 1967. С. 295]. С другой стороны, золото является абсолютным эквивалентом для любого имущества, и точно также как любое *частное* имущество может быть измерено в золотом эквиваленте, также и огонь соответствует каждой вещи в мире. А вот уже фр. 55 Mch позволяет прочесть понимание огня несколько иначе: (а) ИППОЛИТ: «Он [Гераклит] называет его [огонь] “нуждой и избытком”. Нужда на его языке – это диакосмеза, а избыток – экипироза». Здесь мы подошли к категории «единого – многого», где единое не подразумевает смысла «одно», а представляет собой некоторый уровень обобщения по отношению к различным категориям *составных* групп вещей. Теперь нам следует вернуться к фр. 53 Mch, который показывает, что огонь, если не включает в себя (содержит в себе) все остальные элементы, то каким-то образом способен исчерпать их множественность в период экипирозы, и наоборот, утратить свое единство в период диакосмезы. Более того, в этот период вся множественность вещей подразумевает, что в основе ее лежит именно огонь. Но есть и еще более интересные свидетельства (53 bis [Фрагменты..., 1989. С. 221–222]), которые подразумевают, что сам огонь является чем-то составным, т. е. это тот самый вариант начала, когда множественность сохраняется, но в составе единого. Сам фрагмент, по мнению Лебедева, выглядит следующим образом: (а 18) [Аристотель] «...затем по мере его [огня. – М. В.] сплочения, говорят они, из него возникают остальные [элементы], **подобно тому как плавят золотой песок (ψήγμα)**». Причем в данном случае интересен не столько сам этот фрагмент, сколько сопутствующие мнения доксографов, например: Фемистий сообщает (*там же*, а<sup>4</sup>), что некоторые считают «его состоящим из самых тонких частиц по сравнению с остальными телами, как если бы [остальные тела] возникали [из огня] посредством *inflatio*, сочетались и выходили [?], подобно тому, как крупы золота, отделяясь [от песка и пустой породы], соединяются воедино»; или свидетельство (b<sup>1</sup>) Мнения философов: «По мнению некоторых, Гераклит допускает «крупы» (ψήγματα), первичные от-

носителем одного [элемента, т. е. огня]». И так далее. Данный фрагмент из Аристотеля и сопутствующие ему свидетельства не включены ни в одно из западных академических собраний фрагментов Гераклита либо досократиков, но показательны в том плане, что отражают затруднения доксграфии в интерпретации начала, в данном случае у Гераклита, и показывают, что действительно представление Гераклита о начале не было однозначным, если допускало множественность и делимость самого материального начала на «элементы элементов»<sup>3</sup>. И, наконец, во всех этих случаях (а можно привести и иные примеры) огонь, будучи принадлежащим миру чувств, тем не менее оказывается *невным* – рассуждая о феноменах чувственно данного мира, Гераклит пришел к выводу, что огонь стоит «за» этими вещами (в том числе и за *физическим* огнем), и не может быть воспринят чувствами. На основании нашей реконструкции мы позволим себе добавить, что не может он восприниматься чувствами именно тогда, когда речь об огне идет как о начале, рассматриваемом с позиций *трех базовых гносеологических категорий*. Более того, если мы традиционно и вслед за Гегелем будем полагать, что огонь – это реальный процесс, то как процесс он должен быть каким-то образом дан органам чувств, хотя бы в виде возникновения и уничтожения. Но это сразу влечет за собой ряд проблем, которые также были очевидны и Гегелю. Гегель полагал, что учению Гераклита недостает пребывающего и покоящегося, коим может являться только единое, и в каком-то смысле под этим единым Гегель понимает логос как «успокоенный процесс» [Гегель, 2001. С. 292–298]. Тем не менее проблема остается – сами по себе огонь и логос еще не гаранты правильных действий, они только обеспечивают этот самый процесс; если существует мера, то существует и тот, кто ее отмерил. Одним словом, даже если мы признаем, на основании того, что мир есть реальный процесс (= огонь) и тем самым, что он *явный*, за этим явным все же должна находиться и некая скрытая, управляющая процессом

структура, причем управляющая посредством *логоса*. Хорошо отражает эту ситуацию фр. 57 Mch: Солнце «не преступает положенных границ, ибо, если оно преступит должные сроки, его разыщут Эринии, союзницы Правды» [Фрагменты..., 1989. С. 224]. В этом фрагменте задана своего рода физическая модель метафизических построений: Солнце – это огонь, и его действия (например, заход и восход), как и возгорание, и затухание огня – как положенная ему мера (логос) – подчинены некоторой высшей силе, которая и управляет данным процессом. Отсюда – иерархизация структуры начал, которую следует признать в доктрине Гераклита.

Итак, с одной стороны начало определено, но в таком виде не может удовлетворить всем запросам в отношении начала. Огонь, конечно, позволяет обосновать существование вещей, но сам действовать, не нарушая границ справедливости, не может. Таким образом, следует задать, во-первых, границы или меру – за что будет отвечать некое иное по отношению к огню начало), и, во-вторых, способы управления миром и предыдущими началами – за что, в свою очередь, должно отвечать управляющее начало, причем наделенное разумом.

Таковы предварительные подходы к пониманию проблемы начала у Гераклита, реконструированные на основании того, что мы назвали гносеоцентрическим подходом, противопоставив его традиционному онтологически ориентированному способу реконструкции. На наш взгляд, в понимании древнегреческой философии было бы неверно опираться только или единственно на онтологические (либо гносеологические, либо аксиологические и пр.) принципы – каждый из этих принципов хорош для достижения определенных целей. В частности, гносеоцентрические основания реконструкции посредством выявления совокупности приемов, техник и познавательных средств позволяют выявить нацеленность, например Гераклита, именно на рациональные способы построения собственной доктрины.

<sup>3</sup> Однако у этого фрагмента есть и чисто практическая интерпретация, представленная у (с) Псевдо-Гиппократа [Там же]. Фрагмент говорит о том, что и золото спекается в слиток и тесто в хлеб только при определенном «состоянии» огня – важна не температура, а характеристика огня – огонь должен быть «мягким». При такой интерпретации мы сразу переходим на уровень понимания огня в рамках антитезы «общее – частное».



**Список литературы**

*Аристотель.* Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.

*Вольф М. Н.* Понятия «явное и неявное» как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита // Вестн. Ново-сиб. гос. ун-та. Серия «Философия». 2005. Т. 3. Вып. 1. С. 80–88.

*Вольф М. Н., Берестов И. В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии как способ выявления специфики ее рациональности // Вестн. Самар. гос. ун-та. 2004. № 3 (33). С. 29–36.

*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 2001. 349 с.

*Фрагменты ранних греческих философов* / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1. 576 с.

*Hussey E.* Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Cambridge Univ. Press, 1999. P. 88–113.

*Irwin T.* Aristotle's First Principles. Oxford: Clarendon Press, 1988. 700 p.

*Kirk G. S. et al.* The Presocratic Philosophers / G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Cambridge: CUP, 1983. 500 p.

*Lesher J. H.* Early interest in knowledge // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Cambridge Univ. Press, 1999. 225–250 p.

*Marcovich M.* Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967. 667 p.

*Материал поступил в редколлегию 09.03.2005*