

## КОНСТРУКТ ИСТИНЫ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. Е. Потапов, М. Н. Майданова

Едва ли не основным формо- и смыслообразующим фактором в европейской философии (а через философию и в культуре в целом) является конструкт истины. Конструкт этот в зрелой европейской философской традиции представляет собой артикулированное тождество, раскрывающееся в двух взаимосвязанных планах. В первом — формально-функциональном — артикулированное тождество обнаруживает себя как целостно-расчлененный акт, принимающий в европейской философии вид суждения. Во втором — содержательном плане — артикулированное тождество предстает в виде единомножественного факта, обозначаемого в европейской философии термином «синтез». Понятно, что в качестве процессуальной и «снятой» сторон истины суждение и синтез должны дополнять и обуславливать друг друга в самодостаточно-совершенном единстве. Понятый таким образом конструкт истины может рассматриваться как инвариантное ядро европейской мировоззренческой модели. Задача предлагаемой статьи — проследить процесс формирования в древнегреческой философии представлений, связанных с конструктом истины, с акцентом на суждении и синтезе в качестве образующих конструкт структурных моментов.

В европейский культурный опыт мотив истины входит как представление о совершенной единомножественности, которое в свою очередь возникает в связи с мотивом онтологического первоначала (архэ). В построениях ранних греческих философов (от Фалеса до Ксенофана и пифагорейцев) независимо от понимания природы и степени аналитической разработки первоначала единомножественность в качестве истины неизменно предстает как множественно раскрывающееся единство. Такая истина представляет собой совершенный по согласованности строй и в этом смысле предстает прежде всего как красота и справедливость и только затем и лишь на этом основании как необходимо-непреложный закон мироздания. Истина раннегреческой традиции принадлежит непосредственно богу (в сущности обожествленному единству) и осуществляется непосредственно в стихии (на стихийной стороне, в стихийном аспекте первоначала, либо в контрначале, понимаемом как стихия) и потому не существует сама по себе, будучи всегда лишь моментом

---

© В. Е. Потапов, 2009

© М. Н. Майданова, 2009

в прямом самораскрытии божественного единства в стихии, либо посредством стихии. Формула «гармония пропорций на одном модуле» может служить весьма точным определением характера раннегреческой истины. Венчает и завершает раннегреческую традицию пифагорейский рационализм. Математическая рефлексия пифагорейцев над гармонией (вершинное событие традиции), продемонстрировав явление несоизмеримости (дисгармоничность гармонии) поставила под сомнение надежность гармонического модуля в качестве гаранта необходимо-совершенного характера истины.

Первым, кто ясно осознал кризис в устоявшемся за столетие понимании истины и конструктивно отреагировал на него, был ученик Ксенофана и пифагорейца Амина мыслитель из Элеи Парменид. Парменид первым указал на непротиворечивость как на конститутивный признак истины и тем самым ввел в практику европейского мышления тот строгий критерий, который сохранит в ней свое значение навсегда. В связи с этим истина, которая понималась до этого скорее эстетически, как совершенный порядок и гармония, приняла привычный для нас эпистемологический характер. Именно Парменида можно считать родоначальником той традиции, в русле которой возникнет и получит свое развитие логика. Симптоматично и то, что именно у Парменида мы находим первые в истории европейской мысли доказательные философские утверждения (до Парменида греческие философы скорее вещали об истине, в лучшем случае опираясь на аналогии и метафоры). Требование непротиворечивости в качестве свойства, удостоверяющего истину, возникшее как достаточно прямая реакция на пифагорейскую мировоззренческую катастрофу, объективно заключало в себе следствия, значение которых не только для греческой, но и для европейской мысли в целом трудно недооценить. Первое такое следствие состояло в том, что возник эффект, который мы сейчас назвали бы обратной связью. Мышление Бога перестало быть только законодательно-властвующим («практическим»), но стало также и созерцательно-познающим («теоретическим» в собственном смысле слова). Истина же оказалась в зависимости не только от свойств иницирующего ее субъекта, но также и от свойств воплощающего объекта. Двоякосоотнесенная истина, т. е. истина как закон, полагаемый субъектом объекту, и вместе с тем как знание субъекта об объекте, истина, содержание которой можно понимать и как явленную в объекте сущность законодательствующего субъекта и как усваиваемую субъектом сущность созерцаемого объекта, становится, по существу, формой выражения тождества субъекта и объекта. В границах философского опыта Парменида такая истина могла быть осуществлена только при условии обращения бога на самого себя. Можно допустить, что в выработке представления об обращенном на себя божестве определенную роль сыграло и двойное ученичество Парменида, позволившее ему увидеть в божественном начале как бытийствующее мышление (Ксенофан), так и мыслящее

бытие (пифагорейская традиция). Причем увидеть эти два дополняющие друг друга концепта в той различности-неразличимости, которая и составит специфику Парменидова мышления в целом.

Введенное Парменидом представление об обращенном на себя боге оказалось на редкость продуктивным. Актуализация заключенного в нем потенциала во многом определила характер и ход европейской философской мысли на всю историческую перспективу. Обращенный на себя бог представляет собою уже не простое (как это было прежде), а структурированное единство. Раскрывается структура бога в Парменидовом утверждении «мыслить то же, что быть» (Парменид. О природе, фр. 3). Причем основная концептуальная нагрузка в приведенной формуле приходится на фразу-связку «то же», служащую выражением тождественного единства двух сторон бога, а следовательно, и истины. Связка в структуре Парменидова Бога выполняет двойную функцию: соединяет, но вместе с тем и разграничивает; выражает единство, но также и опосредствует его, становясь таким образом фактором «неслиянности» внутреннего тождества божества. Благодаря «неслиянности» сторон тождества бог в своем актуальном существовании (существовании «для себя») впервые становится независимым от материи и обретает статус, который много позже будет определен как трансцендентный. Важно заметить также, что такое существование может быть только «ипостасным», т. е. осуществляться в единстве «неслиянных» мышления и бытия. Однако при этом и связка (прямое выражение истины), будучи внутренним моментом «трансцендентного» бога, также обретает независимое от материи существование, за которым со временем закрепится название идеального. Поскольку связка в своем существовании хотя и соотносена со сторонами бога, но ни к одной из них несводима, можно говорить и об автономии ее существования по отношению к существованию бога.

«Идеальное» существование связки, как и «трансцендентное» существование бога, реализуются двояко. С одной стороны, связка констатирует факт действительного единства бога, а с другой — фиксирует знание об этом факте, выступая таким образом в функциях экзистенциальной и логической. Будучи взятой не в функциональном, а в содержательном отношении, т. е. как истина в узком смысле слова, связка также обнаруживает двойственность. В качестве знания о единстве Бога, соотношенного с действительным единством бога, связка-истина в терминах далекого будущего европейской философии может быть определена как корреспондентная. В качестве же автономного знания о единстве бога, соотношенного только с требованием непротиворечивости, — как когерентная. Важно, что в структуре Парменидова бога обе истины необходимо связаны и взаимообуславливают друг друга, в силу чего можно говорить о самообосновании истины и, следовательно, о ее абсолютном характере. Другой стороной самообоснования истины высту-

пает самообоснование бога, который также по этой причине обретает статус абсолюта. Понятно, конечно, что мотивы самообоснования истины, самообоснования бога, как и взаимообоснования истины и бога, по-настоящему актуальными станут много позже, но берут начало они в структуре Парменидова бога.

Неполное субъективное различие объективно различных экзистенциальной и логической функций связки в структуре Парменидова бога кладет начало двум великим недоразумениям в истории европейской философской мысли, разрешение которых связано с именами Д. Юма и И. Канта. Первое такое недоразумение, возникающее в силу наделения экзистенциальными свойствами связки в ее логической функции, известно как онтологическое доказательство бытия бога. Второе, возникающее по причине логического истолкования связки в экзистенциальной функции, — как логическое выведение существования. И, наконец, последнее. Истина у Парменида в соответствии с ее местом в структуре бога предстает трояко: как достояние мышления бога, как форма бытия бога и как выражение тождества мышления и бытия бога. Содержание истины во всех вариантах идентично и может быть передано словом «единое». Существовать Парменидова истина может только в единстве всех трех вариантов, принимая тем самым форму суждения. Концептуальный акцент при этом не закреплен жестко за каким-либо одним компонентом «суждения», в связи с чем на основе Парменидовой истины возможны три разные умозрительные перспективы.

Поместив истину в фокус самопознания-самоопределения замкнутого на себя бога, Парменид вернул ей ее непреложный статус, но уже не в качестве меры материального мира («меры вещей»), а в качестве внутренней меры бога. Новое понимание истины привело к трем важным результатам. Во-первых, истина «сжалась» до своего основания, утратив едино-множественный, артикулирующий характер, и вся сосредоточилась в боге. Во-вторых, связь между богом и материей, осуществлявшаяся через истину, полагаемую богом материи, оказалась разорванной. Космос, бывший прежде единичным, распался на два обособленных мира: мир бога (или мир «по истине», как его определяет Парменид) и мир неопределенной чувственности, природа которой из текстов элейского мыслителя не ясна. В-третьих, чувственный мир остался без истины.

Дуалистический характер Парменидовой вселенной не сказался на статусе человека. Как телесное существо человек по-прежнему оставался частью материального (чувственного) мира, как носитель разума мог быть причастным истине (о чем свидетельствует, во всяком случае, опыт самого Парменида). Перемены во вселенной затронули положение человека в другом. Лишенная едино-множественного, артикулирующего характера, Парменидова истина, даже будучи доступной человеку, оказывалась для него в мире его телесного оби-

тания абсолютно бесполезной. Оставленный с неопределенно-чувственным миром один на один, человек вынужден был сам, на свой страх и риск, выступить в роли законодательствующего начала, произвольно устанавливающего «имена» и тем самым создающего вещи. В мире, в котором бог перестал быть «мерой вещей», функцию эту взял на себя Парменидов человек. Мера, произвольно полагаемая человеком миру, условна и относительна, но не лишена достоинства, поскольку оправдывает себя прагматически. Человеческую условную меру, противопоставляя ее безусловной божественной истине, Парменид называет мнением. Мир же, артикулируемый посредством такой меры, — миром «по мнению».

Софисты приняли условия Парменидова двоемирия, целиком сосредоточившись при этом на мире «по мнению» и на положении человека в нем. В центре внимания софистической философии оказалось понятие, но не в качестве «микрологоса» (что в условиях отсутствия в человеческом мире объективной артикулирующей истины становится невозможным), а в качестве технического средства упорядочивания и ориентации в мире, условно и произвольно создаваемого самим человеком. Подобное инструментальное и субъективное человеческое понятие с равным успехом могло быть названо как истиной, так и ложью. И действительно, в софистической традиции мы встречаем два исключаящих друг друга и при этом (поскольку нет объективного критерия для различения) тождественных тезиса: «все истинно» (Протагор) и «все ложно» (Горгий), которые результируются в знаменитом Протагоровом утверждении «человек — мера всех вещей» (Платон. Кратил, 386 а).

Сократ наследует у софистов (с которыми связан и ученичеством, и постоянным общением) как понимание места человека в мире, так и понимание природы понятия. Но распоряжается софистическим наследием по-своему, точнее. поступает с ним так же, как с раннегреческой философией поступил Парменид. Человека, посредством понятий полагавшего меру вещам, он обращает на себя и превращает в человека, понятийно познающего и определяющего самого себя (Платон. Федон, 83 в). Предметом познания в опыте человека становится интуиция объективной истины, которую Сократ называет благом. Осуществляется познание через выражение интуиции в условных и относительных, инструментальных по своей природе человеческих понятиях, которые в силу этого, становясь причастными благу, принимают на себя рефлекс безусловной истины. С другой же стороны, едино-неподвижная, самотождественная истина (наследие Парменида), будучи определена в человеческих понятиях, принимает вид условно-множественный и условно-подвижный. Возникает род едино-множественной и потому работающей истины, открывающейся посредством человеческого разума в сферу человеческого действия. Непосредственно выраженная в понятиях истина определяет человеческую душу, сообщая поведению человека объективно-истинностный

характер, в силу чего и в результатах его деятельности закрепляется некоторый след объективной истины. Сократа истина интересовала прежде всего как мерило человеческой нравственности, но построенная им модель могла иметь и универсальное значение, определять все стороны активности человека в мире. Сократово построение характеризуется специфической двусторонностью, объективно допускающей перемещение акцента. В философском опыте самого Сократа первично индуктивное восхождение к благу, осуществляемое человеком в понятиях, вторично же дедуктивное самоопределение человека посредством тех же иерархически выстроенных понятий под знаком блага. Но ситуация в принципе может быть и обратной при изменении некоторых исходных посылок, что мы и найдем в учениях его последователей. К числу важнейших результатов, полученных в философии Сократа (хотя, может быть, ясно и не осознанных, тем более терминологически не закрепленных), принадлежат следующие. Именно у Сократа мы впервые встречаем мотив откровения (хотя пока еще только в субъективном опыте человека), соответственно и мотив трансцендентальной истины — истины, открывающейся человеку в его понятиях и существующей как достояние человека, его собственное человеческое знание. Таким образом у Сократа впервые появляется и мотив идеального синтеза (также существующего пока только в уме человека). По Сократу, знать для человека — значит определять в понятиях. Поэтому и истина в качестве достояния человека неизбежно принимает форму своего рода понятийного образа, согласованного единства отображающих ее понятий. В силу лишь условно-множественного и условно-подвижного характера такого единства, выраженная в нем истина хотя и принимает иную форму, но по существу остается собой, во всяком случае, истиной более совершенной и в качестве актуального знания, и уж тем более в качестве руководства в действиях. Приобретая характер едино-множественности, истина у Сократа возвращается в мир. Но уже не прямо, а через деятельность познающего ее человека.

Платон, великий ученик Сократа, субъективно-человеческой, рассмотренной нами Сократовой модели сообщает объективно-божественный характер. Место человека в качестве посредника между единым (благом) и чувственным миром занимает у Платона бог в единстве трех модусов существования (диалог «Тимей»). В первом модусе бог-посредник умосозерцает единое и закрепляет результаты созерцания в эйдосах (что, собственно, и переводится с греческого как «созерцание»). В функции интеллектуально-созерцательной Платон называет бога-посредника Нусом, умозрительный образ единого, обретаемый и сохраняемый в Нусе, образует верхний полюс (едино-множественный и потому работающий предел) выстраиваемой Платоном онтологической картины. Противоположная ему сфера подлежащей определению материи, понимаемой здесь как текучая пустота, пустое пространство, в языке

Платона — хора (что по-гречески и означает «пространство»). Модус присутствия бога в этой сфере — объективации эйдосов в качестве определений материи. Бог-посредник присутствует в материальном мире не прямо, а лишь в результатах деятельности, и в этом смысле призрачно, запечатленной в материи своей тенью. Третий модус существования бога-посредника Платон связывает с деятельным началом — душой. В этой функции платоновский бог-посредник, опосредствуя связь Нуса и материального мира (и здесь, как в фокусе прославленного диалога), выступает в качестве божественного ремесленника — демиурга, призванного воплощать в материи обретаемые в умозерцании Блага эйдосы. В новом своем статусе — в качестве определений для мира — эйдосы именуются у Платона идеями (что в переводе с греческого означает «формы»). Душа, посредством которой осуществляется деятельность демиурга, составлена, по Платону, из трех компонентов: ума, материи и смеси того и другого. В душе демиурга (в интеллектуальной ее части) умозрительное единство эйдосов-идей принимает вид развернутого во времени «рабочего проекта», идеального космоса, как его называет Платон, который (уже в материальной части души), обретая также и пространственные параметры, становится формой космоса уже эмпирического. Очень важно отметить, что у Платона появляется мотив принципиально нового бога, неизвестного прежде греческой мысли, — бога, опосредствующего связь между традиционным богом, ставшим у Парменида «трансцендентным», и материей, от «трансцендентного» бога отлученной. Новый платоновский бог, в сущности, персонализирует истину, самостоятельно сущую в мире, «трансцендентальную» истину и потому сам может быть назван «трансцендентальным». Человек, по Платону, представляет собою несовершенное подобие именно «трансцендентального» бога. Поэтому и сущность его идентифицируется как разумная душа. После рождения, становясь заложником полупризрачного эмпирического мира, человек ностальгически томится по своей подлинной родине — в божественных сферах вблизи идеальной истины, которая и в эмпирическом существовании сохраняет для него значение высшей ценности.

Замечательному по красоте и образной выразительности «правдоподобному мифу» (характерное платоновское выражение), построенному в «Тимее», предшествует у великого мыслителя не менее замечательная по глубине и тонкости диалектика единого и многого в диалогах «Софист» и «Парменид». Начать следует с того, что наряду с абсолютным существованием бога (о котором учил Парменид), существованием, имеющим место исключительно внутри бога и носящим сугубо тождественный характер, Платон говорит также и об относительном существовании бога, т. е. существовании, открытом вовне, существовании, которое, оставаясь существованием бога, становится при этом иным по отношению к богу. Больше того, именно на этом относительном существовании и сосредоточивается. Характер рассуждений Платона таков.

Единое (т. е. начало божественное) становится познаваемым, обретает фиксируемые в понятиях признаки и тем самым действительное существование (которое Платон понимает как существование «для другого»), только при условии возможности сравнения (соотнесения) его с реально наличным иным. Иное, которое может быть истолковано как материальное начало (Платон. Парменид, 158 d), в диалектическом построении вводится Платоном прежде всего именно как принцип инаковости, без которого невозможно относительное (в языке более поздней традиции — откровенное, трансцендентальное) существование бога. В силу каких причин и каким путем возникает новая ситуация, Платон не объясняет. Относительное существование бога наряду с обуславливающим его принципом инаковости Платон принимает в качестве наличного факта, который рассматривает, имея в виду вытекающие из него следствия, как на стороне единого, так и на стороне иного.

О едином, взятом в его абсолютном существовании, т. е. несуществовании для внешнего мира, мы ничего не можем сказать: у нас нет и не может быть понятий, адекватных его внутренней самоидентичности. Если же единое существует внешним образом, т. е. относительно, то мы можем фиксировать внешнее существование единого в категории «бытия», совпадающей и несовпадающей с единым по смыслу. Отсюда получаем еще две категории — «различия» и «тождества», а также «движения» (поскольку мы переходим от одной категории к другой) и «покоя» (поскольку переходы осуществляются в замкнутом категориальном пространстве) (Платон. Софист, 251 a–259 d). Таким образом, в силу соотнесения с иным единое обретает категориальные свойства и, что для Платона очень важно, не случайно помещенные рядом, а образующие строго системное целое — целое, в котором каждая из категорий есть и сама по себе и все пять категорий вместе взятых, т. е. целое, которое хотя и состоит из частей, но при этом не может быть разделенным на них. Части этого целого, оставаясь собой, отражают в себе всю неделимую полноту включающей их в себя цельности. В таком целом отношения между категориями не могут носить пространственно-временного характера. Для характеристики связей в выстроенном им целом Платон вводит понятие «диалектического мига», который следует понимать как точку смыслового контакта между категориями (Платон. Парменид, 156 d). В такой точке осуществляются сразу и одновременно и различие, и тождество, соответственно и движение, и покой. Сконструированное Платоном целое может рассматриваться как категориальный образ единого и определяться в этом качестве как самоидентичное различие (саморазличенное тождество) подвижного покоя (покоящегося движения). Вот это-то целое и надо принять, по Платону, как эйдос, или идею (во всяком случае, в качестве ее минимально необходимого ядра). В платоновской идее все тождественно и все различно, в ней непрерывно осуществляется переход от одного различия к другому, но так, что это движение



оказывается в то же время и покоем. Только такой и может быть истина, открытая в мир. т. е. истина, сохраняющая в себе совершенство единого (тождество, покой) и вместе с тем готовая стать продуктивной моделью для иного (различие, движение). Именно в платоновском представлении об идее как «трансцендентальной» истине, заключающей в себе совершенство, высшее из возможных в отношении к миру, истоки того мировоззренческого идеала, которому некоторое время спустя Плотин даст имя «синтеза» и который более двух тысячелетий будет оставаться актуальным в европейской культуре.

Иное в соотношении с единым также обретает категориальную определенность. Поскольку оно есть, в нем закрепляется категория «бытия», а раз закрепляется категория «бытия», то соответственно и все другие категории тоже. Впрочем, определенность ориентированного на единое иного (т. е. материального мира) тем отличается от определенности открытого иному единого (идеи), что структурная организация его как целого имеет уже не «диалектический», а пространственно-временной характер.

Трансцендентальное «есть» и категория бытия как его результат влекут за собой сразу и во всей полноте как мир идей (об идее Платон говорит и в единственном, и во множественном числе, что в силу особенностей ее строения, как мы могли видеть, в равной степени оправданно), так и эмпирический мир (мир вещей и явлений). По Платону, если единое действительно существует, открываясь вовне, то значит существует и вообще все, причем как на стороне единого, так и на стороне иного (Платон. Парменид, 159 е). Здесь мы имеем дело с явным предшествованием христианской концепции творения. Но трансцендентальное «есть» в построении Платона играет также и концептуальную роль, выступая в качестве третьего (наряду с единым и иным) основного его компонента. Именно через «есть» осуществляется сравнение (сопоставление) идеи и эмпирического мира. Понятно, что компонент этот, обозначаемый у Платона словом «причастность», не может быть структурно отличным от соотносимых идеи и мира, но категории в нем должны пониматься динамически — как модусы сравнения (соотношения). Таким образом, трансцендентальная истина Платона, как и трансцендентная истина Парменида, принимает в своей полноте вид суждения. Но в отличие от трансцендентной, строго симметричной в своей абсолютной тождественности, трансцендентальная истина-суждение асимметрична: раскрывается, разворачивается от единства к множественности и в каждом из компонентов суждения, и в движении от компонента к компоненту. Трансцендентальная истина в варианте идеи предстает как «едино-множественность диалектическая», сущая вне времени и пространства. В варианте соотношения («причастности») — как едино-множественность, развернутая во времени. В варианте формы эмпирического мира — как едино-множественность, разделенная также и в пространстве. Каждый последующий вариант истины характеризуется нарастанием

внутренней разделенности и соответственно усилением аспекта множественности за счет единства, что означает также и нарастание «порчи» истины. Средний компонент трансцендентального истинного суждения — платоновская «причастность», связывая миры идеальный и эмпирический, она неизбежно принимает двусмысленный характер (вариант неполной различенности логического и экзистенциального). В образно-мифологическом варианте платоновской концепции «причастности» соответствует сфера деятельной души, или бога-демиурга. Трехчастное строение этой сферы позволило Платону если не раскрыть, то во всяком случае метафорически пояснить суть «причастности», которая в «диалектическом» варианте концепции так и осталась для ее автора не до конца ясной, фактором ощутимого интеллектуального дискомфорта. Ученик Платона Аристотель отказался от неподдающейся ясной теоретической интерпретации платоновской «причастности», а вместе с нею и от всего концептуального построения своего учителя. Впрочем, остался при этом верен общей «трансценденталистской» установке, введенной в греческую философию Платоном.

Подобно Платону, Аристотель в качестве носителя истины берет божественное начало не в абсолютном, а в относительном бытии, которое понимает в отличие от Платона не как существование, а как осуществленность и называет его действительностью. Божественное начало как действительность осуществляется, по Аристотелю, в отношении к материи, относительному небытию, которое Аристотель называет возможностью. Действительность и возможность как начала соотносительные обнаруживаются, по Аристотелю, также друг в друге: в одном случае в качестве логического принципа (возможное в действительном), в другом — в качестве экзистенциального определения (действительное в возможном). В результате возникают два рода осуществленности (или, как их называет Аристотель, — энтелехии) — чистая и эмпирическая. Чистая энтелехия предстает у Аристотеля как осуществленность божественной мысли, а эмпирическая — как осуществленность природного космоса. Существование платоновского бога может быть понято как трансцендентальный образ единого (результат диалектического отображения в категориях и возникающих на их основе частных идеях) и в этом же качестве как прообраз для эмпирического мира. Осуществленность же аристотелевского бога предстает как трансцендентальная самопричина (продукт взаимопричинения составляющих ее частных причин) и вместе с тем как сложносоставная определяющая причина природного космоса. В синтезе платоновской трансцендентальной истины множественность производна от изначального единства. У Аристотеля же и единое, и множественное в составе трансцендентальной истины производны от осуществляющей деятельности. Именно божественная деятельность, понятая как деятельность связывания, изначальна определенная в десяти не сводимых друг к другу категориях (у Аристотеля трактуемых как

типы связи), и образует, по Аристотелю, последнюю основу действительности. Из десяти аристотелевских категорий девять выступают в качестве определяющих (через разные типы суждения или логического связывания), одна же — категория сущности — в качестве определяемой.

Категория сущности и предстает в составе аристотелевского божественного начала принципом относительно противоположного, т. е. принципом возможного, определенность которого состоит исключительно в том, чтобы быть определяемым. Категория сущности может рассматриваться как своего рода идеальная первая материя («умственная» материя, как ее называет Аристотель), без которой деятельность самопричинения в действительном была бы невозможна. В качестве «умственной» второй материи (т. е. начала уже определенного и при этом подлежащего новому определению) в действительном следует понимать как любой субъект суждения, так и две первые посылки умозаключения (на что имеются прямые указания в текстах Аристотеля) (Аристотель. Физика, В 3, 195 а 15). Посредством взаимоопосредствованных категориальных суждений божественная деятельность создает, во-первых, нисходящую иерархию все более частных формальных понятий (формальных элементов, формальных причин), во-вторых, восходящую иерархию все более общих целевых понятий (целевых причин) и, в-третьих (взаимообуславливая первые вторыми), иерархию целесообразных или органических целостностей, т. е. того, что Аристотель, собственно, и называет осуществленностями, или энтелехиями. В качестве энтелехийно организованной иерархии всех таких целостностей аристотелевская действительность и предстает как полнота самоосуществленности.

В составе такой самоосуществленности выделяются, как мы могли видеть, три рода причин: действующие причины (активное, деятельное начало, проявляющее себя в действительном как мышление в категориях); формальные причины (фактор множественности в действительном); целевые причины (фактор единства в действительном). Четвертая аристотелевская причина — материальная — присутствует в действительном как логический принцип. Аристотелевское божественное начало как идеальная или трансцендентальная осуществленность предстает как сложносоставный причинный (взаимопричинный, а потому и самопричинный) организм, который как таковой может сохранять свою целостность только в непрерывном, вечном акте божественного мышления, причем мышления, понятого не как созерцание, а как суждение. В интеллекте бога (Аристотель называет его Нусом) акт, предмет и продукт мышления совпадают. Но в отличие от того, что мы могли наблюдать у Парменида, истина, реализуемая в аристотелевском божественном начале, не трансцендентна, не абсолютно-тождественна в своем незыблемом единстве и столь же незыблемом покое, не замкнута всецело на себя, но именно трансцендентальна, т. е. саморазличена в своем тождестве, едино-множе-

ственна, деятельна в покое и необходимо соотнесена с противоположным себе. Истина, реализуемая в аристотелевском божественном начале, представляет собою идеальный синтез. Но в сравнении с платоновским это идеальный синтез более высокого порядка: в нем едино-множественность понимается уже не как простая целостность, но как целостность целесообразно организованная. Важно также заметить, что в отличие от Платона, концептуальное построение которого невозможно без трансцендентного мотива в качестве исходного, Аристотель в своей концептуальной работе не нуждается в таковом, выстраивает свою модель как всецело трансцендентальную. Что касается природного космоса, то он возникает у Аристотеля в силу энтелехийного осуществления в материи как реально данной возможности сложносоставной трансцендентальной истины, которая поэтому и может рассматриваться как его комплексная идеальная причина. Аристотелевский природный космос, с учетом материального начала (так же как и мысленный космос в нусе), представляет собой многоуровневое взаимодействие четырех причин и в этом смысле — самопричиненное органическое единство, эмпирическую энтелехию. Вопрос неясной и потому неудобной для Аристотеля платоновской «причастности» в таком эмпирическом космосе снимается. Аристотелевская природа не подражает идее как своему образцу, а осуществляет ее в себе как свою внутреннюю причину. В отличие от мысленного космоса в нусе, где материя актуальна лишь как логический принцип и где поэтому нет ни пространства, ни времени, ни движения, в эмпирическом, т. е. реально-материальном мире, в сфере, где непрестанно заявляет о себе неопределенная, хотя и готовая к определению текучесть (по Аристотелю — «хиле», что в переводе означает «древесина», «сырье») неизбежны и пространство, и время, и движение, в силу чего эмпирическая энтелехия, взятая только как эмпирическая; предстает как неизбежно преходящая. Характер неизменности, устойчивости в вечном возобновлении эмпирическая энтелехия обретает в энтелехийном единстве с чистой, или «умственной», энтелехией. В этой последней и высшей по своему концептуальному статусу (третьей) энтелехии природный космос как самоорганизующееся целое выступает в качестве определяемой материи, причем определяемой уже не изнутри (такое определение не может сообщить ему его надэмпирические качества), а внешним по отношению к нему образом. Третье энтелехийное единство, в котором оказываются связанными божественный и природный миры, воспроизводит в себе неподдающуюся ясной теоретической интерпретации неразличенность логического и экзистенциального, которую в варианте платоновской «причастности» Аристотель весьма успешно вывел из сферы эмпирического. Фундаментальная трудность осталась непреодоленной — просто переместилась на более высокий экзистенциальный уровень и приобрела более тонкий логический характер. Третье энтелехийное единство в концептуальном построении Аристотеля объясняет также природу разумных

душ и их особый статус в природном космосе, продуктом которого они не могут быть по определению.

Парменид, обратив Бога на самого себя, сообщил истине форму абсолютного самотождественного суждения. Только в божественном самосуждении мог быть закреплён в объективно-онтологическом статусе принцип непротиворечивости. Истина впервые приняла строго идеальный характер, призванный служить гарантией ее незыблемого совершенства. Однако совершенство Парменидовой истины было куплено дорогой ценой: изъятием из ее сферы эмпирического и лишением продуктивности. Послепарменидовские «трансцендентальные» концепции и были призваны восполнить указанные утраты с сохранением при этом достигнутой у Парменида культуры представлений о природе и характере истины. Трансцендентальная истина, сохраняя характер идеального суждения, связывающего формы божественного бытия и божественного мышления, становится при этом, во-первых, относительной (соотнесенной с противоположным себе) и, во-вторых, едино-множественной (и потому работающей).

Исходя из общей структуры истинностного суждения, нетрудно предположить, что в ситуации после Парменида могли быть реализованы три различных варианта трансцендентальной истины. В первом истина как едино-множественность развертывается на основе единства божественной мысли (что мы и находим в построении Платона), во втором — осуществляется на основе связки (таким был концептуальный выбор Аристотеля). Что же касается третьего варианта, то в нем в качестве основы едино-множественной трансцендентальной истины естественно допустить множественность форм существования. Именно этот вариант обнаруживается в концептуальном построении Демокрита. Наделенные строго фиксированными формальными признаками активные атомы (неделимые идеи в языке Демокрита) в строго фиксированном (хотя и бесконечно большом) количестве соотнесены с противоположным им материальным началом, понимаемым как пустота. Такова Демокритова исходная ситуация. Взаимодействуя друг с другом, Демокритовы неделимые идеи приходят в конце концов к тому универсальному единству (Демокрит называет его необходимостью), которое, в сущности, уже изначально было задано в фиксированных параметрах идеального множества. В терминах позднейшей философской традиции реализация демокритовой необходимости может быть определена как регулятивное к ней восхождение. Осуществленная в таком восхождении едино-множественность предстает у Демокрита (так же как у Платона и Аристотеля, т. е. в соответствии с требованиями трансцендентальной ситуации) в двух вариантах: в варианте эмпирической трансцендентальной истины, т. е. идеальной основы природного мира, подчиненной в этом качестве условиям времени, пространства и физического движения, и в варианте идеальной трансцендентальной истины,

т. е. содержания необходимости как закона природного мира, которое не предполагает ни времени, ни пространства, ни физического движения и может рассматриваться как демокритовская версия идеального синтеза. Первый (платоновский) вариант осуществления трансцендентальной истины в терминах позднейшей традиции и с определенной долей условности может быть назван «императивным». Третий (демокритовский) — «регулятивным». Второй же (аристотелевский), в котором как бы соединяются первый и третий, в терминах самого Аристотеля — «энтелехийным».

Во всех трех вариантах послепарменидовской (трансцендентальной) трактовки истины мы имеем дело с двумя необходимо предполагающими друг друга способами реализации истины: идеальным и эмпирическим. Идеальная и эмпирическая истины либо осуществляются вместе, либо не осуществляются вообще. При этом между двумя истинами наблюдается существенная разница. Идеальная истина представляет собою едино-множественность, осуществляющуюся вне времени и пространства, внутри себя различенную, но не разделенную и пребывающую в состоянии динамического покоя. Такая истина характеризуется предельной полнотой самореализации, самодостаточным совершенством и трактоваться может не только как истина, но и как высшая красота и высшее благо (в трансцендентальном понимании, конечно). Онтологический статус идеальной истины может быть определен как мысль Бога относительно мира (но не о мире, конечно). Соотносительно противоположное (фактор множественного характера такой мысли) наличествует в ней как мысленный принцип. Эмпирическая истина в отличие от идеальной осуществляется в относительно противоположном (в материи) и характеризуется разделенностью во времени и пространстве, а также физическим движением. В отличие от идеальной трансцендентальной истины, вечной и неизменной, эмпирическая трансцендентальная истина обнаруживает себя в явлениях преходящих и вариативных, о согласованности которых между собою можно говорить только в тенденции. В отличие от идеальной истины эмпирическая несамодостаточна, поскольку обусловлена в осуществлении свойствами принимающей и усваивающей ее материальной среды. В онтологическом отношении эмпирическая трансцендентальная истина может быть понята как совокупность закономерных определений, как статических, так и динамических, сообщающих миру устойчиво артикулированный характер.

Истина, как ее понимает послепарменидовская греческая мысль, это всегда тождественное (непротиворечивое) отношение. Однако характер и степень самождественности истины в разных онтологических ситуациях оцениваются греческими мыслителями различно. Истина внутрибожественная (трансцендентная) имеет статус абсолютной и характеризуется такой полнотой самождественности, которая исключает любую возможность не только определяющего отношения к иному, но и познавательного самоопределения.

Такая истина, существуя, вместе с тем и не существует ни для иного, ни для себя (Платон. Парменид, 141 е). Статус ее сверхонтологичен. Такая истина сама по себе ни для мира, ни для человека в мире не актуальна. Актуальна для мира и для человека в мире истина относительная (существующая в отношении к миру, открытая в мир, трансцендентальная). Такая истина возможна только в двух вариантах сразу — идеальном и эмпирическом, из которых первый предстает как некий первообраз, идеал или высшая цель для эмпирического мира, второй же — как несовершенная реализация идеала. Идеальная трансцендентальная истина менее совершенна, чем трансцендентная истина, но она включает в себе максимум совершенства, возможного в ситуации открытости в мир. Идеальная трансцендентная истина — своего рода среднее звено между истиной абсолютной и истиной эмпирической. Самоидентичность ее ослаблена, принимает характер саморазличенного тождества, в котором соотносятся уже не единство и единство, а единство и множественность, но на условиях той полноты взаимности, когда невозможно говорить отдельно ни об единстве, ни о множественности. Вот эту-то актуально-непосредственную едино-множественность как содержание идеальной трансцендентальной истины и станут позже называть идеальным синтезом. Эмпирическая трансцендентальная истина еще менее совершенна. Обусловленность ее материей приводит к тому, что отношение единого и многого в ней утрачивает свой непосредственный характер, истина становится разделенной и самоидентичность ее сохраняется только как тенденция.

Трехвариантная истинностная схема, обозначившаяся в греческой философии после Парменида, будет иметь долгую историю. Воспроизводимая во все более усложняющихся контекстах, она заявит о себе и в Средние века, и в Новое время. В Средние века в этом отношении очень показательны Дионисий Ареопагит, с его мотивом благодатного спасения человеческих душ, а через них и всего мира («императивный» вариант истинностной модели), Августин Аврелий — с противоположным мотивом, оправдания избранности строго фиксированным множеством предопределенных к спасению душ («регулятивный» вариант), Максим Исповедник — с мотивом необходимого для спасения совместного, встречного действия божественной благодати и человеческого «подвига» («энтелехийный» вариант осуществления истины, как ее понимает христианская традиция). В Новое время все три варианта находим в гениальной кантовской рефлексии по поводу европейской культурной (и в том числе философской, конечно) традиции. «Критика чистого разума» моделирует у Канта «регулятивный» вариант истинностного синтеза, «Критика практического разума» — императивный вариант, «Критика способности суждения» — энтелехийный, соединяющий в себе два первых. Все кантовские варианты реализуются на одной, общей для всех них, энтелехийной основе, другими словами, мы видим у Канта (это справедливо и в отношении всех

идущих от Канта традиций) трехвариантную раскладку уже как бы на втором классификационном уровне. В немецком классическом идеализме, наследующем И. Канту, И. Фихте выстраивает свою концептуальную модель, опираясь прежде всего на схематику «Критики практического разума», в связи с чем в фокусе его внимания оказывается такой концептуальный фактор, как идеал, наполняющий содержанием совокупную преобразующе-творческую деятельность человечества. Г. В. Ф. Гегель свою модель стоит на основе множественности понятий, зафиксированных в природе. Именно от них начинается осуществляемое в познавательной деятельности человечества восхождение к абсолютной идее, выступающей по отношению к этой деятельности в качестве регулятива. Здесь несомненна связь с «Критикой чистого разума». Ф. Шеллинг же в своем построении реализует третий, «энтелехийный», вариант истинностной схематики, ориентируясь при этом на третью кантовскую «Критику». В неокантианстве императивный, регулятивный и энтелехийный варианты мы находим у Г. Риккерта, Г. Когена и Э. Кассирера. В структурализме — у Ж. Лакана, К. Леви-Строса и Р. Барта. Трехвариантная схема прослеживается также и в феноменологии (М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, Г. Гадамер, соответственно).

В сущности, эти же три варианта мы обнаруживаем и в греческой философии до Парменида (но как варианты не идеального, а реального осуществления истины). У Ксенофана мы находим вариант, который из соображений интерпретационной осторожности может быть назван «прарегулятивным», у Пифагора — вариант, который может быть назван «праимперативным», а у Гераклита — вариант, предваряющий (типологически) первые два и как бы объединяющий их в себе в качестве возможных выводов, который по этой причине может быть назван «праэнтелехийным».

Что касается другого плана истины — синтеза, то судьба его в истории европейской философии связана с нарастающим мотивом внутренней динамики. Уже у неоплатоников синтез (в микрокосмическом варианте) включен в динамический цикл нисхождения, пребывания, возвращения, т. е. в контекст спасения души в экстатическом восхождении к божественному первоисточку. Христианский неоплатонизм мотиву спасения, унаследованному у языческого предшественника, сообщает универсальный характер. Речь в новом контексте идет не только об индивидуальном и пневматическом спасении, но о спасении всего мира во всей полноте его состава. Идеальный синтез (понимаемый в христианской традиции как Промысел Божий) и даже сверхсинтез (внутритроичная любовь) осуществляются и утверждаются в конце времен в самом мире, не отменяя, но преобразая его эмпирическую природу. Мир, сотворенный Богом, возвращается в божественное начало, обретая в нем полноту совершенства. В философских построениях после Канта синтез кроме движения «по вертикали» получает также движение и «по го-



ризонтали», т. е. обогащается мотивом развития. В исходном пункте послекантовских систем синтез дан как потенция, обретающая полную и совершенную актуальность лишь в серии триадических метаморфоз. Актуализация синтеза в таких построениях (во всяком случае, в решающий — исторический — момент процесса) требует обязательного соучастия человека. Многочленные теоретические, культуроургические, а также гилоургические (как апокрифический вариант традиции) утопии XIX — XX вв. — продукт той стадии развития представлений о синтезе, когда последний перестает восприниматься только как высший и универсальный мировоззренческий идеал и начинает служить прямым руководством к действию.