

ПОНЯТИЕ «ЗНАНИЕ» В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

И. Н. ЛОСЕВА (Ростов-на Дону)

Под каким углом зрения мы ни рассматривали бы современную науку — как социальный институт, как непосредственную производительную силу, как определенный вид общественной деятельности, — мы не минем ее определения как системы знаний. Понятие науки как знания настолько укоренилось в общественном сознании, что часто мы и не замечаем, что рассматриваем всякое знание как науку. Словарь русского языка под редакцией С. И. Ожегова (М., 1975) толкует знание следующим образом: «Знание — 1. Постижение действительности сознанием; наука». Толкование знания как науки встречается в переводах как с современных европейских языков, так и с латинского и древнегреческого, и это затрудняет понимание того, что такое наука и научное знание.

Эксплицировать значение понятия «знание» представляется нам правомерным не в качестве упражнения в этимологии, а как необходимый момент в понимании сущности современной науки, ее взаимодействия с философией и основной тенденцией развития ее историографии. А тенденция эта состоит «в стремлении ко все более разностороннему комплексному и тонкому анализу науки как феномена культуры...» [14, с. 359].

В истории философии проблема знания ставилась, начиная с Платона, как вопрос о способе добывания знания — как я могу знать («Теэтет»), как проблема границ наших познавательных способностей (кантовский вопрос — что я могу знать).

Но можно проблему поставить и следующим образом: что означает знать, что есть знание. В зависимости от того, что понималось под знанием в различные эпохи, можно решить вопрос о том, в каких конкретно-исторических формах совершалась деятельность по его производству.

Процесс добывания и накопления знаний человечеством непрерывен и имеет тенденцию к объективности. Еще Платон писал в своем «Государстве»: «Знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно» (V, 477в).

И в то же время этот процесс прерывен с точки зрения задач, которые перед ним ставит конкретная эпоха, функций, которые эти знания выполняют, условий, в которых деятельность по приращению знаний протекает. Есть и еще один фактор, влияющий на развитие знания, к которому привлекает внимание историков науки известный эпистемолог Я. Хинтиikka. Это, по его выражению, «скрытые концептуальные допущения», которые разделяются мыслителями определенных эпох [19, с. 355]. В данном случае нас интересуют концептуальные допущения относительно знания и его объектов. Можно с полным основанием сказать, что деятельность по производству знания в каждую эпоху зависит во многом от того, что понимается под знанием и что означает «знать». Эту систему допущений мы называем «эпистемой» (от греческого *epistēmē* — знание) или «эпистемологическим полем», заимствуя термин у М. Фуко, который трактует его несколько более расширенно [18, с. 39]. В отечественной литературе эта проблема тоже постепенно начинает осознаваться. Так,

Н. И. Кузнецова пишет: «С нашей точки зрения, „герменевтический“ аспект истории науки, т. е. проблема понимания прошлых научных теорий, тесно связана с решением проблемы „что есть знание“ и что может становиться в нем „преходящим“, „прошлым“» [12, с. 12]. Говоря словами Дж. Холтона, тема знания, его норм и эталонов является сквозной, прорываясь через исторические концепции, исследовательские программы, парадигмы, сохраняется в течение целых периодов «нормальной» науки, переживает даже эпохи научных революций [20, с. 41].

В настоящей статье нас интересует античное теоретическое знание как целостная система и все его дисциплины с точки зрения включения их в эту целостность. Задача заключается в том, чтобы определить ее существенные характеристики. Такое определение, на наш взгляд, невозможно без подклевания к исследованию античной эпистемы. Реконструкция эпистемологического поля античности поможет пролить свет на специфику античного теоретического знания, способы его получения, его функциональные характеристики.

Сама этимология слова «знать» как в греческом, так и в русском языке восходит к чувственному восприятию. На это указывает одно из значений слова «знать» в русском языке — испытывать какое-то чувство, переживать (не знать покоя, дает себя знать и т. п.). Но еще ярче связь мыслительного, познавательного момента с чувственностью проявляется в древнегреческом языке.

Греческий глагол *gignoseō* (знаю) связан с глаголами видения *eidō* по значению. Немецкий исследователь Б. Снелль пришел к заключению, что в догомеровскую эпоху «слышать», «видеть» и «уметь» и означало «знать». Во времена Гомера, считает он, исчезает значение *gignoseō* как «умения» и приобретает новый смысл — «созерцание», близкий к греческому *oida* (перфектная форма от *eidō*). Пока познавательная деятельность не вычленилась в самостоятельную область, знание как раз и означало слышание, видение и умение. Вычленение познания в самостоятельный вид духовной деятельности способствовало переосмыслению *gignoseō*. У досократиков намечилось расхождение, и лингвистическое, и философское, между «видеть» и «знать». Это расхождение особенно четко проявилось в форме *gnōsis* (со специфическим ионийским суффиксом) и, начиная с Гераклита, обозначало результат познания мира явлений — «знание» [17, с. 38]. В греческом языке есть и еще одно слово *epistēmē*, которое означает «знание». Его-то обычно и переводят как наука (*scientia*, *science*). Однако первоначальное значение *epistēmē* — это «умение», способность что-либо делать, от причастия *epistāmenos* — тот, кто знает как. И когда Аристотель, например, выделяет *theōretikē* (куда входит физика, математика и философия) как вид *epistēmē*, то здесь имеется в виду способность к умозрению, взглядыванию в предмет, удержание его перед мысленным взором, а не просто сумма каких-то сведений. Далее мы на этом подробнее остановимся.

Начиная с первых греческих мыслителей, понимание знания основывается на допущении, что знать, значит уметь найти начало (*archē*) или природу (*physis*) вещей.

Гераклит, например, указывает на цель знания — «разъяснить каждую вещь согласно ее природе и показать, какова она» (В 1, цит. по [4]). Конечная цель познающего — «познать замысел, устроивший всё через всё» (А 41). Гераклиту принадлежит и понимание мудрости как поведения в соответствии со знанием природы вещей: «...мудрость состоит в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая» (В 112).

С пифагорейцев начинается рассмотрение знания вещей как их числовой определенности. Стобей приписывает Филолаю следующее высказывание: «... Природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвест-

но. В самом деле, если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу...» (В 11).

По Демокриту, истинное знание — это знание о началах вещей — об атомах и пустоте. Все остальное относится к мнению.

Само разделение на знание и мнение относится к древнегреческому эпистемологическому допущению, его история начинается с Парменида, учение которого косвенно знакомит нас и еще с одним положением, входящим в общеантичную эпистему: истинное знание тождественно добродетели. Основополагающими для Парменида были утверждения, что бытие едино, покоится, имеет предел. Если мы посмотрим на таблицу противоположностей, составленную в школе Пифагора, то обнаружим, что Парменид принимает за истинное то, что относится к добру, т. е. всю левую часть таблицы. Эту часто упоминаемую и приводимую в историко-философских и историко-научных исследованиях таблицу мы помещаем в целях наглядности, так как на протяжении статьи будем к ней возвращаться:

предел	беспредельное
нечетное	четное
единое	множество
правое	левое
мужское	женское
покоящееся	движущееся
прямое	кривое
свет	тьма
доброе	злое
четыреугольное	разностороннее

В таком порядке приводит Аристотель эту таблицу (Метафизика I 5, 986a 20—25).

Начиная с Сократа и Платона, основная тенденция в определении знания заключается в признании его принципом добродетели. Этический интеллектуализм Сократа, унаследованный Платоном,— это, на наш взгляд, основная доминанта эпистемологического поля всей античной эпохи, которая откладывает отпечаток на характер античной формы знания. Обосновывая существование полиса и страстно желая для него блага, предостережения упадка, развала, соблюдения законов, Платон самое это абстрактное понятие «блага» онтологизирует, делает его основополагающим принципом всего бытия; по Платону, это начало, единое (необходимое для всех), которое предпосылает, конституирует все бытие — космос и полис. Общеантичное стремление украшать все, даже абстрактные философские понятия, приводит Платона к тому, что он наделяет благо тремя основными атрибутами: красотой, соразмерностью и истиной (Филеб, 65a). Благо, по мнению Платона, есть причина знания (VI, 505a). Склонный, как и все античные мыслители, к аналогии и сравнениям, Платон выводит такое отношение:

благо — познание — истина
солнце — зрение — свет (Государство VI, 508a-c).

Как зрение дает возможность увидеть свет, идущий от солнца, так познание блага помогает открыть истину¹. Постижение блага — истины (alētheia) ведет через знание, которое делает познающего добродетельным (Протагор 356a—358a, Менон 86d—87d, Филеб 19d—20d).

Для того чтобы такое знание не было расплывчатым, необходимо, чтобы оно опиралось на математику, строгую дисциплину. У тех, кто ею занимается, предполагается «измерительная способность выбирать луч-

¹ Здесь положено начало световой символической, которая будет сопровождать в дальнейшем эпистемологические изыскания средневековой схоластики.

шее», вот почему Платон так любит прибегать к описанию нравственных качеств посредством геометрических фигур. Без науки о числе для Платона немислима подлинная добродетель (Послезаконие 977c—d). По выражению А. Ф. Лосева, «в творчестве Платона вполне уверенно, сознательно и безоговорочно мудрость объявлена числовой» [13, с. 635]. Неудивительно, что позднее в западной традиции в отличие от арабско-мусульманской мудрости — добродетельное поведение на основании знания — считалась выше, чем само знание. Знание лишь средство для достижения мудрости.

Итак, суммируем сказанное: знать, по Платону, значит руководствоваться определенными принципами на пути к достижению блага, что является добродетелью для каждого, кто занят познавательной деятельностью. Каков идеал познавательной деятельности для древнегреческого мыслителя? Можно сказать, что истина как ее результат — это не то, что соответствует действительности самой по себе (такого представления в классический период мы не фиксируем), а то, что ведет к достижению блага, благо же — это существование полиса.

При всем отличии аристотелевской философии от платоновской и, несмотря на критику Аристотелем теории идей Платона, концепция знания Стагирита вписывается в общее эпистемологическое поле эпохи. Более того, он движется в рамках пифагорейской таблицы противоположностей, не только не преодолев ее исходные допущения, но, напротив, строя свою теорию знания в соответствии с ней. Аристотель создает свою систему из начал, а понятия начала восходят к пределу (*telos*), находящемуся в «хорошей» части таблицы, т. е. к тому, далее чего мысль философа не простирается, а наоборот, останавливается. Первые начала и причины, по неоднократно заявлению Аристотеля, недоказуемы, они постигаются умом как самоочевидные допущения: «Знание непосредственных [начал] недоказуемо» (Вторая аналит. I 3, 72b19). В «Метафизике» Аристотель пишет: «А самое достоверное из всех начал то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть очевидным... и свободным от всякой предположительности» (IV 3, 1005b 10—15). Аристотель и в целом античная мысль не сформировали понятия бесконечного процесса приращения знания без какого-либо установленного ограничения или предела. Более того, и Платон и Аристотель постоянно обыгрывают этимологические корни слова «знание» (*epistēmē*), которое восходит к глаголу «останавливаться» (*stēnai*), т. е. знать — значит останавливаться перед теми вещами, которые пребывают в покое или являются пределом для познающего². Вот что об этом пишет Платон в диалоге «Кратил» (437a—b): «Давай посмотрим, выбрав сначала из такого рода имен слово „знание“ (*epistēmē*). Ведь оно двойственно и скорее, видимо, означает, что душа стоит (*histēsin*) подле (*epi*) нежели, что она несется вместе с ними... Также и „наука“ (*historia*) обозначает некоторым образом то, что замыкает течение реки (*histēsi ton roun*). И „достоверное“ (*piston*), судя по всему, означает — стояние (*histān*)». Эта мысль повторяется в «Федоне» (96b). В духе этих высказываний и в соответствии с той частью таблицы, в которой помещено «добро», строится вся платоновская теория знания. А. Ф. Лосев пишет по этому поводу: «Оказывается, что неподвижное в душе есть не что иное, как науки, а все науки тоже предполагают для себя такой же вечный и непод-

² Это очень близко к арабскому значению «знать», на которое указывает в своем исследовании Ф. Роузентал: «Не обосновательно будет предположить, что значение „знать“ является свойственным арабскому расширением значения первоначального конкретного термина „дорожная примета, вежа...“. Связь между дорожной приметой и „знанием“ особенно тесна именно в аравийской среде, где она приобретает специфическое значение. Для бедуина знание дорожных примет, опознавательных знаков в пустыне... было самым важным и необходимым... Легко увидеть, как ...общая концепция знания могла развиваться из конкретного опознавания дорожных примет» [16, с. 29].

вижный предмет, который они и призваны осознать» [13, II, с. 511]. Предел всякого знания, по Платону, вечная и неподвижная идея красоты — Единое, оно же Благо. Предмет знания, таким образом, выступает и как цель знания. Телеологизм греков проявляется в том, что они истолковывают отношение знания к предмету с помощью выражений из области целенаправленных видов деятельности или процессов, имеющих конец своего развития или предел. Поэтому объекты знания выступают и как цели знания, а в целом «познание и мышление представляются как стремящиеся „достигнуть“ своих объектов, „реализовать“ себя в этих объектах» [19, с. 369].

Аристотель ни в чем здесь не противоречит Платону: «Знание в его использовании и деятельности не есть возникновение, если только не считать рассматривание и ощупывание возникновением, а деятельность чем-то подобным им. Но и начальное приобретение знания не есть ни возникновение, ни качественное изменение, так как мы говорим, что мыслительная способность познает и мыслит путем успокоения и *остановки* (курсив наш.— *И. Л.*)...» (Физика VII 3, 247b 5—10). Еще более цветисто, прибегая к художественному сравнению, описывает Аристотель приобретение знания во «Второй аналитике»: «Эти [приобретенные] способности (искусство, специальные знания.— *И. Л.*) не содержатся [в душе] в обособленном виде и не возникают из других способностей..., а берут свое начало от чувственного восприятия, подобно тому, как бывает в сражении, после того как строй обращен в бегство: когда один *останавливается*, останавливается другой, а затем и третий, пока строй не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытывать нечто подобное... В самом деле, если один, не отличающийся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее... Снова останавливается на этом, пока не удерживается нечто неделимое и общее... и далее тем же образом» (II 19, 100a 10—100b).

Процесс длится до тех пор, пока не достигнуты первые начала и причины, некая неделимая целостная сущность, абсолютная истина: «Ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого» (Метафизика II 2, 994b 20). Истинно, по Аристотелю то, что составляет левую часть таблицы противоположностей, что в покое (неподвижно), не изменяется, что есть предел, неделимое (нечетное): «В поисках истины необходимо отпираться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению» (Метафизика XI 6, 1063a 10).

Строго говоря, истину не ищут, и уже тем более не исследуют. Здесь перевод А. В. Кубицкого. Он не избежал в некоторых случаях модернизации: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко», — читаем мы в переводе (II 1, 993a 30). Подлинный текст выглядит так: «*hē peri tēs alētheias theōria tē men halepē tē de radia*». Дословно это означает: «Теория истины в одном отношении трудна, в другом легка». Но греческое *theōria* значит «размышление», «созерцание», «умозрение», наконец, «зрелище» [3, т. 2]. Поэтому точнее было бы перевести не «исследовать истину», а «созерцать истину». Что это наиболее адекватный перевод, следует из дальнейшего текста, где Аристотель, так же как и Платон, прибегает к световым образам: «Каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего» (Метафизика II 1, 993b 5—10). Созерцание истины, по Аристотелю, ослепляет нас, и мы не сразу ее постигаем³. Здесь та же мысль, что и у Платона в его притче о пещере. Платоновский узник, будучи в несколько этапов освобожденным из пещеры и выбравшись на дневной свет, не сразу обнаруживает истину. Она сокрыта от него, заго-

³ Это высказывание Аристотеля послужит для многих поколений исследователей вплоть до эпохи Возрождения отправным пунктом не только для развития метафизики света, но и для изысканий в области оптики. Оно же и в средние века явилось, на наш взгляд, источником теологической концепции знания как озарения.

рожена, завешена, заставлена, закутана — вот тот набор слов, которые употребляет Платон, чтобы обозначить действие по сокрытию вещей от подлинного света истины. С этой точки зрения истина (alētheia) является для Платона несокрытым от умственных взоров предметом, а познать истину значит освободить предмет от скрывающих его загородок, завес, заставок, а затем созерцать. Также и, по Аристотелю, истину обозревают целиком и в полной мере; она слита с абсолютным бытием и озаряет мыслителя светом своей самоочевидности. «Так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (Метафизика II 1, 993b 30). Объективность истины, таким образом, гипостазируется, истина превращается в предмет, несокрытый (alētheias) для мысленного взора, озаренный светом солнца, — в прекрасную статую нуса-логоса. На этих примерах видно, что и Платон, и Аристотель создают и свободно оперируют абстракциями, но продукты этих абстракций продолжают пониматься чувственно-конкретно. Такое застывшее, статуарное понимание истины соответствует античной эпистеме, накладывает на античное знание свои ограничения, удерживает его в пределах целостности, замкнутости, самодовольствия⁴. Р. Дж. Коллингвуд фиксировал такое понимание истины на примере истории: подлинное знание сохраняет свою силу не только здесь и теперь, но везде и всегда. Поэтому историзм, который, казалось, на примере творчества Геродота должен был возобладать в античной историографии, на самом деле, по мнению Коллингвуда, не состоялся, ибо, с точки зрения гносеологического абсолютизма, история как система знаний невозможна, так как имеет дело с текущим и преходящим: «Греческий дух был склонен к тому, чтобы застыть и сузить самого себя в своей антиисторической тенденции. Гений Геродота одержал блестящую победу над этой тенденцией, но после него поиск неизменных и вечных объектов познания постепенно задушил историческое сознание...», — писал автор «Идеи истории» (II, с. 30).

Вместе с тем античная философская мысль (и, в частности, Аристотель) не может довольствоваться постулированием недоказуемости начал, в том числе начал познания. Раз начала знания не могут быть предметом самого доказывающего знания, следовательно, они могут быть только лишь предметом умозрения, в средние века это называется интеллектуальной интуицией. Только ум (nous) может созерцать первые начала, так как он и есть начало знания, т. е. самая первая истина.

Аристотеля отделяет от Сократа лишь одно поколение людей, свидетель гениального открытия последнего, что мыслительная деятельность может быть подвергнута рефлексии и поддается анализу, описанию и критике: мышление может иметь своим предметом мышление, а не только полис и космос. Этот волновавший Аристотеля факт требовал и чувственного воплощения, что было вполне в рамках античной традиции. Парадокс платоновских и аристотелевских исканий состоит в том, что какие бы идеальные образования ни создавали оба философа, они не могли в то же время не мыслить их воплощенными в чувственно-воспринимаемых предметах.

Как античное ощущение красоты требовало статуи, так античное осмысление мыслительного процесса, античная концепция знания требовали вечного и неподвижного предмета. Таким предметом и стал неподвижный перводвижитель, он же ум, мыслящий самого себя, созерцание которого и дает истинное знание, т. е. философию: «Первая же философия изучает самостоятельно существующее и неподвижное» (Метафизика VI 1, 1026a 15). Так специфически, по-античному Аристотель выра-

⁴ Аристотелевская интерпретация истины как созерцания начал послужила впоследствии основой для спекуляций гностиков, трактовавших истину как единство и единственность, как благо, как стихию духовного и интеллектуального совершенства, как полноту ведения, в конечном счете как содержание вечного и божественного источника — мысли.

зил интуитивно верно схваченный факт появления философии, предметом которой является мышление и которая служит регулятором мыслительной деятельности полисного общества.

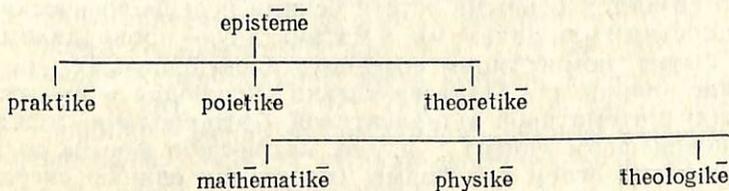
Аристотель, вслед за Сократом и Платоном, придерживается принципа этического интеллектуализма: по его мнению, приобретению знаний всегда сопутствует благо. К этой мысли Аристотель приходит через концепцию цели. В учении о причинах Аристотель рассматривает целевую или финальную причину («то, ради чего») как благо: «Те, кто признает беспредельное [движение] невольно отвергает благо как таковое» (Метафизика II 2, 994b 10). Конечная цель или предел умозрительного знания — это истина: «*theōrētikēs men gar te los alētheia*» (Метафизика II 1, 993b 20). Следовательно, достижение в процессе познания истины — это и есть достижение блага. Это созвучно платоновскому утверждению, что благо придает познаваемым вещам истинность и красоту (Государство VI, 509e).

Итак, с точки зрения Аристотеля, «знать» означает: 1) доходить до неделимого, до предела, до начал или первых причин бытия: «... знаем мы, по нашему убеждению, каждую вещь только тогда, когда понимаем „почему она“, а это означает понять первую причину» (Физика II 3, 194b 15—20); 2) останавливаться перед ними, созерцая их; 3) пребывать в покое, достигнув конечной цели истины-блага.

Не будет преувеличением сказать, что эти концептуальные допущения относительно знания являются господствующими в античности и составляют основное содержание эпистемы в послеаристотелевскую эпоху, в значительной мере они сохранились и в средние века, но это уже тема специального исследования.

Нуждаются в тщательном прочтении и комментарии и те формы античного теоретического знания, которые традиционно считаются научными. Речь идет о том, чтобы рассмотреть конкретно-исторически, исходя из эпистемологического контекста эпохи, ту иерархическую цепочку, на которую разлагается античное знание (*epistēmē*). Значение греческого слова *epistēmē* претерпело в течение долгих столетий изменения; оно первоначально означало, как мы ранее сказали, «умение», другой оттенок — «хитрость», «уловка» в противовес отваге и грубой силе. У Платона в ранних диалогах *epistēmē* близко *technē*. У Аристотеля *epistēmē* обозначает теоретическую сторону умения. Он, вслед за Платоном, разграничивает деятельность полисного индивида на практическую, творческую и созерцательную. Понимание практической деятельности отличается у него от современного. Вообще древнегреческое *praktikē* означает не практически-трудовую деятельность, а политическую, правовую и этико-воспитательную; творческая деятельность предполагает все виды искусства и техники; умозрительная деятельность — это философствование, которое включает не только работу ума, но и добродетельный образ жизни (Метафизика IV 2, 1004b 20).

Знание (*epistēmē*), получаемое от этих видов деятельности, соответственно делится на три вида: практическое (*praktikē*), творческое (*poietikē*) и умозрительное (*theōretikē*), которое, в свою очередь, подразделяется на физику (*physikē*), математику (*mathēmatikē*), и «первую философию» (*prōtē philosophia*) или «учение о божественном» (*theologikē*). У. Д. Росс, издатель текстов Аристотеля и комментатор его трудов, представил это деление в следующем виде (2, 1, с. 353):



И математику и физику Аристотель называет философскими учениями: «Таким образом имеется три умозрительных учения philosophiai theōretikai (дословно „умозрительные философии“.— И. Л.), математика, учение о природе, учение о божественном...» (Метафизика VI 1, 1026a 15).

Однако они имеют неодинаковый статус. Например, «начала математики должна исследовать первая философия» (Метафизика XI 4, 1061b 20); хотя «общая математика простирается на все» (Метафизика VI 1, 1026a 25), тем не менее математику и учение о природе «следует считать лишь частью мудрости», т. е. философии (Метафизика XI 4, 1061b 30). Несмотря на то, что геометрия и астрономия, являющиеся частями математики, занимаются каждая определенной сущностью (physis) (Метафизика VI 1, 1026a 25), ближе всех к theologikē из математических учений — учение о небесных светилах, т. е. астрономия (Метафизика XII 8, 1073b 5). Дисциплины внутри theōretikē располагаются по ценностному принципу на основании того, предмет какого знания является высшим. Учение о природе имеет дело с материей и движением, по этой причине оно хотя и выше знания о творчестве и о практической деятельности, но в то же время на ценностной шкале стоит ниже theologikē. Предметом физики является природа, но не в нашем, современном понимании окружающего нас объективного мира, вселенной. В «Метафизике» Аристотель дает пространственный ответ на то, как он понимает природу; заключая свой перечень определений, Аристотель пишет: «...природа в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность (oysia) того, что имеет начало движения в самом себе как таковом» (Метафизика V 4, 1015a 15).

Можно согласиться с И. Д. Рожанским, который пишет по поводу этого определения: «Иначе говоря, природа — physis — есть внутренне присущий (emphyton) вещам принцип (по терминологии Аристотеля „начало“ — archē) движения или развития» [15, с. 106].

На аристотелевской физике так же, как и на «первой философии», лежит та же печать, что и на всем умозрительном знании (theōretikē). Оно конструируется по принципу «из начал», а также проникнуто аксиологическими характеристиками: «Главным является у него (Аристотеля.— И. Л.) определение цели как внутренней определенности самой природной вещи. Он таким образом понимал природу как жизнь» [9, с. 258]. Такое понимание природы отложило отпечаток на все античное знание, которое можно назвать «одушевленным» или точнее «жизненостным». Недаром Аристотель включает в физику рассуждения о растениях и животных (Физика II 8, 196b 20—30, 199a 20—199b 10 и др.), о душе (Физика I 1, 184a 10—20, 185a 10—20 и др.). И. Д. Рожанский по этому поводу пишет в предисловии к III тому сочинений Аристотеля: «По сути дела новые сочинения Аристотеля, включая те из них, которые мы теперь относим к области биологии и психологии» [1, III, с. 14]. Это верно, если принять во внимание определение physis, данное Аристотелем.

Предмет математики — числа, точки, углы, поверхности, которые являются чистейшими абстракциями, отвлеченными в мысли от конкретных чувственно-воспринимаемых предметов, находящихся в движении. Поэтому статус математики по сравнению с физикой, с точки зрения Платона, весьма высок. Традиция, идущая от Пифагора через Платона, считает числа самостоятельными эстетическими и аксиологически окрашенными сущностями или началами, а математику — проводником в мир абсолютного бытия, помогающим созерцать идею блага. Тем не менее математические знания для Платона только «прелюдия к диалектике... Различие между математикой и диалектикой — это различие между глубиной постижения форм (идей)... Знание какой-либо формы возможно только, если мы постигаем все формы (идеи) как единую систему»,—

пишет видный английский исследователь эпистемологии Платона Норман Галлей [10, с. 59]. А это возможно только в рамках диалектики (этим словом Платон называет философию) как целостной системы.

У Аристотеля позиция по отношению к математике другая. Математические предметы — числа, точки, плоскости не являются началами, и поэтому они иерархически ниже физических предметов, имеющих начала в самих себе. Аристотель, критикуя Платона за онтологизацию чисел, не без иронии пишет: «[Сторонники этого взгляда] (т. е. платоновско-го.— *И. Л.*) считают, однако, очевидным, что [в числах] имеется благо, что в ряду прекрасного находится нечетное, прямое, квадратное и степени некоторых чисел... и что все остальное, что они сваливают в одну кучу на основе своих математических умозрений, имеет именно этот смысл» (Метафизика XIV 6, 1093b 10).

И все же Аристотель, вслед за Платоном, ставит математику на иерархической лестнице ближе к «первой философии», «науке о божественном»: «...Аристотель, уступая, видимо, платоновскому влиянию, резервирует за ней срединное положение, что, конечно, плохо согласуется... с его критикой платоновской концепции математических предметов как посредников между идеями и физическими явлениями», — пишет Вик. П. Визгин [8, с. 138]. На наш взгляд, дело не в уступке влиянию Платона, а скорее всего в том, что Аристотель не может выйти из поля тяготения эпистемологической традиции. Как бы иронически Аристотель ни относился к идеям Платона, в том числе и к таблице противоположностей, о которой он говорил в только что приведенной цитате, античная эпистема требует, чтобы покой был предпочтительным по сравнению с движением, а математические предметы и учение о них как раз отвлекаются от движения, хотя и не могут оторваться от материи. Таким образом, математика, содержащая двойственную характеристику (отвлекается от движения, но не отвлекается от материи), и занимает промежуточное положение, к тому же астрономия как часть математики, имеющая дело с божественными надлунными предметами, также ближе «первой философии» или *theologikē* — эпистемологическая традиция требует, чтобы иерархия знания строилась по аксиологическому принципу, отражая иерархию бытия: «Достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]» (Метафизика VI 1, 1026a 20).

И наконец, *theologikē* выше физики и математики, так как ее предметом является то, что существует отдельно и неподвижно. Это и будет «первое и самое главное начало», это «сущность, взятая без материи», которая является божественной. Другими словами, это мышление.

Будучи высшим в иерархии знания, «первая философия», имеющая своим предметом мышление, определяет всю иерархическую познавательную цепочку, накладывает отпечаток на все нижние иерархические звенья цепи, подчиняет их своим задачам и своему предмету.

В античности нет теоретического знания, свободного от философии, даже неспекулятивные составные части физики или математики — кинетика, механика и др. — «все же сохранили эту связь как высший порядок» [9, с. 257]. Так, кинетика, например, по Герону, стояла на иерархической лестнице знаний выше, чем, например, искусство изготовления военных машин, так как она рассматривала природу движения, что приближало ее к «первой философии», обосновывающей существование неподвижного перводвигателя. Однако Герон подчеркивал и значимость искусства приготовления военных машин (*beloroiika*), «так как оно научает всех людей спокойствию души», т. е. тому же, чему и философия, «самая большая и необходимая часть которой посвящена атаракции» (*Beloroiika* 73, 2; цит. по [5, с. 6]). Тем самым он как бы причислил кинетику и *beloroiika* к иерархии дисциплин, ведущих в конечном счете к «первой философии», занятия которой способствовали, по мнению всех мыслителей, не какой-либо практической пользе, а атаракции, приближающей к добродетели.

Подведем некоторые итоги.

На основе того, что понимали античные мыслители под знанием, можно сделать вывод, какова его специфика в современную эпоху. Прежде всего античная *theōrētikē*, включающая *physikē*, *mathēmatikē* и *theologikē*, — это, несомненно, теоретическое знание, так как оперирует идеальными объектами в систематической доказательно-обосновывающей форме. Оно представляет собой целостную систему, распределенную по ценностной шкале, подчиняющую все звенья иерархии одному высшему звену — *theologikē*, позднее названному метафизикой.

Предмет *theologikē* — мышление — накладывает на этот вид знания определенную специфику. Наслаждаясь возможностью рефлексии мышления на него самоё и полетом мысли к вершинам абстракций типа эйдосов, ипotes, энтелехий, единого-блага и т. д., — словом того, что ставляло так высоко ценить умозрительное знание, греческие мыслители, на первый взгляд, находились в стихии свободного развития познавательного процесса. С другой стороны, античная эпистема, с ее предпосылками, невысказанными или полувывысказанными допущениями относительно знания, его возможностей и границ, свидетельствует о том, что «этой свободе в царстве мысли», т. е. процессу приращения нового знания, отражающему природу, общественную жизнь и человеческую деятельность в ней, заранее поставлены определенные ограничения. Уже Гегель подметил эту специфическую черту античной формы знания, рассматривая философские искания Платона: «Посредством сведения диалектического движения к его результату можно было бы несомненно получить определенную идею, и это составляет одну из главных сторон познания. Но когда Платон говорит о справедливости, прекрасном, добре, истине, он при этом не показывает нам, как они возникают; они выступают не как результат, а как непосредственно принятые предпосылки» [9, с. 170]. Не только Платон, но и Аристотель и в целом вся античная *theōrētikē* ставят себе предел в виде первых начал и причин, в то время как объективно производство знания беспредельно. Вследствие этих ограничений процент позитивного знания в системе античной *theōrētikē* весьма мал, в то время как этическая, логическая, эстетическая, методологическая и гносеологическая проблематика составляет ее содержание, которое сохраняется и в современной философии и делает ее проблематику актуальной по сегодняшнему дню. Гегель, определяя характер античного знания, пишет: «Главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли» [9, с. 34]. Если отбросить мистический налет с этого высказывания, как, впрочем, и с аристотелевского ума, мыслящего самого себя, то мы как раз и познакомимся с весьма рациональной мыслью, отражающей реальные факты истории становления теоретического знания, являющегося результатом рефлексии мышлением духовной деятельности античного полиса. Основная функция этого знания, производимого в рамках определенного сообщества (Пифагорейский союз, Академия, Ликей), состоит в организации духовной жизни и в рациональном обосновании политико-нравственно-религиозной регуляции античного общества. Выполняя эту функцию *theōrētikē* подчиняет все свои разделы именно этой задаче, а ее высшее иерархическое звено — *theologikē*, «знание о божественном» или *grōtē philosophia* — дает наименование для всего теоретического знания античности.

Литература

1. Аристотель. Соч. Т. I—III. М.: Мысль, 1976—1981.
2. Aristotle's *Metaphysics*. V. I—II/Ed. Ross W. D. Oxford, 1924.
3. Дворецкий А. X. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.
4. Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch. B. I—II, B., 1934—1935.

5. *Diels H., Schramm E.* Heron Belopolika.— In: *Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 2. B., 1918.
6. *Платон.* Соч. М.: Мысль, 1965—1972.
7. *Platonis opera*, rec. I. Burnet, t. IV. Oxonii, 1954.
8. *Визгин Вик. П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М.: Наука, 1982.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии, ч. 2.— Соч., Т. X. М.: 1932.
10. *Gulley N.* *Platon's Theory of Knowledge.* L., 1962.
11. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
12. *Кузнецова Н. И.* Наука в ее истории. М.: Наука, 1982.
13. *Лосев А. Ф.* Комментарий.— В кн.: *Платон. Соч. Т. 2.* М.: Мысль, 1970.
14. *Микулинский С. Р. Дж.* Холтон и его концепция тематического анализа.— В кн.: *Холтон Дж. Тематический анализ науки.* М.: Прогресс, 1981.
15. *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979.
16. *Роузентал Ф.* Торжество знания. М.: Наука, 1978.
17. *Snell Br.* *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* В., 1924.
18. *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.
19. *Хинтиikka Я.* Логико-эпистемологические исследования. М.: Прогресс, 1980.
20. *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981.

THE CONCEPT OF «KNOWLEDGE» IN THE ANCIENT GREEK TRADITION

I. N. LOSEVA (Rostov on the Don)

Starting from the first Greek thinkers the conception of knowledge was based on the assumption that the knowledge means the ability to find the beginning and the nature of things. From Socrates and Plato starts the tradition in the definition of knowledge as the principle of virtue.