

ФИЛОСОФСКАЯ «ОПТИКА» ГЕРАКЛИТА

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

PHILOSOPHICAL "OPTICS" IN HERACLITUS

ABSTRACT. This article starts to explore the problem of the mutual relations of "visible" and "what it is". Ontology, which is nicknamed "classical", tends to deny the "visible" as a "false-existing". The source of this ontology is usually found in ancient philosophy. The author starts studying this problem based on Heraclitus. Heraclitus had initially seen the "visible" and "invisible" as two sides of the cosmic continuum. One cognates the reality by means of physical sight. But a prerequisite for real knowledge is a sort of ascent from the explicit attunement (harmony) to the implicit one. The latter somehow embraces the former, and, although only vision of the universal signifies real wisdom, Heraclitus does not proclaim himself an enemy of the visible and does not declare the visible untrue. Vision "deceives" until the soul have reached an appropriate orderly state, when 'explicit' is found in a coordination with 'implicit', and a *logos* becomes visible to his eyes. This asymmetrical harmony of the visible by eyes and the visible by mind (soul) is, according to Heraclitus, the essence of all things as a whole, a genuine subject of ontological knowledge.

KEYWORDS: ontology, Heraclitus, philosophical optics, visible and invisible, harmony of implicit and explicit.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-13-70001 «Визуальная антропология: модели социокультурных коммуникаций».

Предлагая вниманию философского сообщества нижеследующий текст, я хочу не только изложить свои соображения по частному теоретическому вопросу, но и так или иначе инициировать обсуждение гораздо более общей проблемы. Для начала такого обсуждения упомянутый частный вопрос может сыграть роль одного из «детонаторов». Общая проблема может быть сформулирована так: онтология как базовая философская дисциплина традиционно предполагает сосредоточение внимания на *сущности* бытия сущего, которая должна быть обнаружена исключительно *за* эмпирически наличным; такая теоретическая

СХОЛН Vol. 9. 1 (2015)

© С. С. Аванесов, 2015

www.nsu.ru/classics/scholar

установка в конечном счете требует преодоления или отрицания *человеческих* параметров бытия сущего в пользу приоритета сверх-человеческой абстракции всеобщего сущего-самого-по-себе. От философствующего, иначе говоря, требуется вера в то, что «за явными и изменяющимися чувственными данными стоит нечто неявное и неизменное, умопостигаемое».¹ Насколько необходимо придерживаться *именно такой* онтологической позиции, оставаясь все же на почве онтологии? Нельзя ли строить такую онтологию, которая, опираясь на иной ракурс постановки вопроса о сути бытия сущего, имела бы *антропологический* (более естественный для человека) характер, что дало бы возможность формулировать общие теории, не исключая при этом конкретного человека из поля философского умозрения?

К большому сожалению, господствующий характер классической, а во многом и современной, «первой философии» определяется предельно античеловечески. Суть бытия сущего определяется по преимуществу отрицательно по отношению к тому, чем живет *реальный* человек. Разрыв «знания» и «жизни», установка на «отвлеченность» первого от последней программируют не только привычку не видеть никакой подлинной ценности и даже никакой действительности в происходящем «перед глазами», но и снижение реальной активности субъекта, его ответственности за происходящее, что, в свою очередь, понижает (в перспективе – до нуля) степень его свободы. Кроме того, созерцание поистине сущего как чего-то сверх-эмпирического, отвлеченного от наблюдаемой фактичности, требует предварительно занять *сверх-человеческую* позицию, то есть позицию воображаемого наблюдателя, не принимающего реального участия в происходящем и потому, в конечном счете, никак не заинтересованного в нем. Такая нечеловеческая, «божественная» метафизика, закономерным образом элиминирующая всякого конкретного человека, и была в свое время положена античным мышлением как единственно возможная онтологическая программа.

Описанная онтологическая установка теоретически обосновывает дуализм, с одной стороны, *налично данного* (фактического, «видимого») и, с другой стороны, того, что *есть по сущности*, «невидимого». Второе, вслед за Парменидом, маркируется в «классической» онтологической теории как значимое, ценное и даже «божественное», а первое – как «мнение», иллюзия, заблуждение и тому подобное. Тем самым, поиск истинно сущего программируется как *отрицание* «данного в непосредственном опыте», как его *преодоление* на пути приближения к истинному знанию. Философское умозрение, начиная с Парменида, призвано дискредитировать «физическое» зрение и видит в этом одну из своих изначальных задач. Такая программная девальвация «явления» ведет к безжизненности онтологической теории, к пренебрежению «посюсторонним» в пользу абстрактного, умозрительного. Универсальное – как «невиди-

¹ Вольф 2006, 104.

мое» и потому *истинно* сущее – в русле такой онтологии противопоставляется индивидуальному (единичному) как сущему «условно». Всякая философия, опирающаяся на такую онтологию, с необходимостью формируется как монистическая и, следовательно, *антиперсоналистическая* доктрина, требующая редуцировать всякого конкретного, единичного человека к частному случаю «Всеобщего», как бы мы его ни именовали: «Космосом», «Единым», «природой», «субстанцией» или «Абсолютным Духом». Физически видимо всегда конкретное, индивидуальное; «Всеобщее» *невидимо*. Приоритет универсального (единого) означает *пренебрежение единичным*.

Современная же онтология должна, как мне представляется, стать своего рода «инструментом» оправдания налично данного и «стратегией» *заботы о видимом*. Так философствующий человек смог бы снова оказаться «у себя» во всех своих экзистенциальных реализациях, не стремясь к уходу в сверхэмпирическое за счет ущерба или полного отрицания эмпирического. Онтология как недоверие наличному, как пренебрежение посюсторонним ради созерцания «идеального» *сквозь* наличное может быть «снята» с помощью «достройки» в той ее части, которая обращена к данному в ощущениях; она должна стать заботой о «видимом» и только так получить наконец доступ к *реальной* человеческой жизни.

Онтология в ее «классическом» смысле возникает и самоопределяется как *истинное знание о подлинно сущем*; мы привычно начинаем историю этой «дисциплины» с античных полумистических, полупоэтических прозрений «истинно сущего» как лежащего где-то за пределами чувственной восприимчивости «обычного человека». Онтологическое познание с той самой поры неизменно включает в себя устойчивое требование перехода от видимого к невидимому, «восхождения» от явного как низшего к скрытому как высшему. Но в ту эпоху, которая диагностирует «визуальный поворот» как одну из своих *определяющих* характеристик, такая анти-оптическая «классика» справедливо ставится под вопрос, и причины ее господства в философской теории начинают наконец-то критически переосмысливаться. В таком критическом контексте наиболее актуальным представляется анализ именно ранних греческих текстов, с которых и начинается вся эта история изгнания «человеческого» из божественной первой философии. «Со времен Платона, – утверждает Валерий Савчук, – философы пренебрегали визуальным образом, считая его выразителем “бытия по мнению” и противопоставляя ему “бытие по истине”, которое недоступно чувствам и может быть схвачено лишь умозрительно».² Точнее говоря, такое пренебрежение «видимым» высказано уже у Парменида в его поэме о пути познания сущего, хотя постановку проблемы соотношения видимого и истинного мы встречаем еще раньше, у Гераклита Эфесского. Поэтому, прежде чем вести речь о «видимом» в его соотношении с сущим у Парме-

² Савчук 2010, 134.

нида, Платона и Аристотеля, следует уделить известное внимание сохранившемуся наследию Эфесца с точки зрения экспликации «оптической» части его доктрины.

Самое известное из прозвищ Гераклита – «Темный» (Σκοτεινός),³ то есть непрозрачный, непроницаемый (для взгляда), non-transparent. Уже само прозвище, закрепившееся за Гераклитом, настраивает на ожидание некоего «зрительного бессилия», визуальной недоступности того знания, которым обладал и которое излагал эфесский философ. Вдвойне важно узнать, как «темный» философ *постигает* «темное» сущее.

По мнению Марины Вольф, в основе всей проблематики Гераклита лежит базовая «проблема явного и неявного».⁴ Это должно означать, что с помощью данной пары терминов эфесский философ концентрирует внимание на ключевом, с его точки зрения, вопросе о соотношении двух способов нашего постижения сущего. Конечно, это не значит, что проблематика Гераклита исчерпывается гносеологией, а метафизическая тема имеет некий «вторичный» статус. Речь должна идти о том, что полнота философской теории требует не только ответа на вопрос, *что есть*, но и на вопрос, *как мы это знаем*. По необходимости отвечая на второй вопрос, Гераклит, как философ, и ставит проблему видимого (явного) и невидимого (неявного, скрытого).

Видимое и невидимое естественным образом воспринимаются как противоположности; Гераклит же, как мы знаем из его фрагментов, теоретик *гармонии* противоположностей. Например, читая фрагмент 27 Мс (В 8 DK), видим следующее суждение: «Враждебное ладит; наилучшая гармония – из разнящихся [τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν]».⁵ М. Хайдеггер с Е. Финком обсуждают последнее выражение этого фрагмента: «Хайдеггер: Но к чему относится “прекраснейшая гармония”? Это нечто видимое или невидимое? Финк: Сразу не скажешь».⁶ Сама постановка вопроса свидетельствует об устоявшемся восприятии Гераклита не просто как философа всеобщей гармонии противоположностей, но и как мыслителя, склонного помещать эту гармонию в «невидимое». Отсюда и вопрос Хайдеггера. Ответ Финка тоже симптоматичен: для того, чтобы *однозначно* локализовать тоталь-

³ Напр., *Strom.* V 50, 2; см. Афонасин 2003, 3, 253. Ср.: Hippol. *Ref.* IX 8, 1–2; IX 10, 10.

⁴ Вольф 2005, 81.

⁵ Лебедев 1989, 200; см. EN 1155 b 5: «О дружбе немало бывает споров. <...> Подыскивают для того же самого <объяснения> и более высокого порядка и более естественнонаучные, так, Еврипид говорит: “Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю”; и Гераклит: “Супротивное сходится”, и “Из различий прекраснейшая гармония”, и “Все рождается из раздора”; этому <мнению> среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: “Подобное стремится к подобному”» (Брагинская 2002, 206).

⁶ Хайдеггер, Финк 2010, 372.

ную гармонию в «невидимом» или в «видимом», дошедших до нас фрагментов Гераклита может показаться недостаточно; а те, что составляют имеющийся в нашем распоряжении гераклитовский корпус, могут быть прочитаны (и зачастую прочитываются) как противоречащие друг другу как раз в плане решения проблемы взаимного отношения «видимого» и «невидимого».

Налицо теоретическое затруднение, которое требует особого рассмотрения. А. Ф. Лосев так описывает эту герменевтическую проблему: «Историки философии <...> окончательно запутались, не понимая, как это Гераклит, с одной стороны, “предпочитает [ценит выше всего] все то, что доступно зрению, слуху и изучению” (В 55), а с другой стороны, утверждает, что “глаза и уши – плохие свидетели у людей, имеющих грубые души” (В 107), что критерий истины – “общий божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными” (А 16), так что “желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее” (В 114), и, следовательно, “скрытая гармония сильнее явной” (В 54)».⁷ Иначе говоря, в чем, следуя Гераклиту, мы должны полагать руководящее начало действительной жизни – в явном или в неявном? И можно ли, именно *следуя Гераклиту*, однозначно ответить на этот вопрос?

Уточним список фрагментов, которые имеют отношение к обсуждению проблемы «видимого» и «невидимого»; их можно условно поделить на четыре слоя. 1) Напрямую эта тема звучит в двух ключевых высказываниях Гераклита, сохранных Ипполитом Римским: fr. 5 Мс (В 55 DK) и fr. 9 Мс (В 54 DK). 2) Кроме того, можно видеть своеобразный «исток» этой темы в fr. 27 Мс (В 51 DK), а ее развитие – в fr. 21 Мс (В 56 DK). 3) Так или иначе к указанной теме имеют отношение fr. 8 Мс (В 123 DK), fr. 6 Мс (В 101 а DK), fr. 13 Мс (В 107 DK), А 1 DK, fr. 68 Мс (В 118 DK) и fr. 110 Мс (В 109 DK). 4) Столкновение названных фрагментов заставляет принять во внимание, кроме того, ряд иных высказываний Гераклита, которые, на первый взгляд, напрямую не относятся к «оптической» проблематике.

Теперь – о порядке следования интересующих нас высказываний в гераклитовском корпусе. Главные «оптические» фрагменты Гераклита расположены у Марковича следующим образом: 5 (55 DK) → 9 (54 DK) → 21 (56 DK) → 27 (51 DK). Как видим, между пятым и девятым фрагментами образовался позиционный разрыв, хотя *по смыслу* они должны находиться рядом (пока не так важно, в какой именно последовательности). Фрагменты по Дильсу/Кранцу расположены так: 51 (27 Мс) → 54 (9 Мс) → 55 (5 Мс) → 56 (21 Мс); в этом перечне указанные фрагменты находятся рядом, причем сначала стоит суждение о предпочтении неявного, а за ним следует утверждение о предпочтительности явного (как они расположены и у Ипполита Римского). В предположительной «реконструкции» С. Н. Муравьева это отдельные фрагменты № 71 и № 76 в

⁷ Лосев 2000, 389. Указана нумерация фрагментов по DK.

разделе «Искусство познания».⁸ Ключевые фрагменты 9/54 и 5/55 образуют как бы тезис и антитезис.

ТЕЗИС. Ипполит Римский сообщает о Гераклите (*Ref.* IX 9, 5): «О том же, что <Всеобщий Отец> сокрыт [ἀφανής], незрим [ἀόρατος], неведом [ἄγνωστος] людям, он говорит так: “**Тайная гармония лучше явной**” [ἀρμονίη ἀφανής φαυερῆς κρέσσων].⁹ Он одобряет и предпочитает познаваемости непознаваемость и незримость Его силы [ἐλαίνει <γὰρ> προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως]»¹⁰ (fr. 9 Mc = B 54 DK).

Сравним этот фрагмент с еще одним высказыванием Гераклита: «Невежество лучше прятать, чем выставлять напоказ [Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν· κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν]»¹¹ (fr. 110 Mc = B 109 DK); у С. Н. Муравьева: «Невежество лучше скрывать; скрывать невежество вернее, чем выносить напоказ».¹² Здесь при сравнении двух действий (прятать и выставлять на обозрение) преимущество первого выражено тем же словом, что и преимущество тайного перед явным в 9/54. Онтологический принцип своеобразно отражается в социальной максиме, сохраняя акцент на преимуществе тайного перед явным.

АНТИТЕЗИС. У Ипполита читаем (*Ref.* IX 9, 5): «О том же, что <Всеобщий Отец> зрим [όρατός] и не сокрыт для людей, он говорит так: “**Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю**” [ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω], то есть зримое незримому [τούτέστι τὰ ὀρατὰ τῶν ἀόρατων]»¹³ (fr. 5 Mc = B 55 a 1 DK).

Эфесский философ, как может показаться при чтении «антитезиса», теперь, в противоположность содержанию 9/54, почему-то предпочитает видимое невидимому. Однако о каком «предпочтении» говорит здесь Гераклит? Из общего контекста ясно, что ни о каком. Здесь вообще нет речи о предпочтении в точном, «классическом» смысле слова (типа более позднего и более концептуа-

⁸ Муравьев 2012, 193.

⁹ В переводе С. Н. Муравьева: «Лад неявный явного крепче» (2012, 166). Ионийское κρέσσον (аттическое κρείττων) означает «более сильный», «лучший», «превосходящий» и, наконец, «господствующий, властвующий, управляющий» (Дворецкий 1958, 980–981); употребление этого слова указывает на *онтологическое преимущество* невидимого перед видимым, хотя «гармоническая» диалектика Гераклита, разумеется, запрещает полное отрицание второго в пользу первого.

¹⁰ Лебедев 1989, 192. Перевод всей фразы Ипполита в раннем исследовании С. Н. Муравьева выглядит так: «А что Бог неявен, и невидим, и непознаваем для людей, он говорит следующим образом: “Гармония неявная явной лучше”. Ибо более, чем познаваемое, он хвалит и уважает непознаваемое и невидимое в силе его» (1976, 127).

¹¹ Лебедев 1989, 250.

¹² Муравьев 2012, 174.

¹³ Лебедев 1989, 191. Переводы цитаты у С. Н. Муравьева: «Что подвластно зрению, слуху, изучению, то предпочитаю я» (2012, 166); «Чего возможно видение, слышание, усвоение, это я предпочитаю» (1976, 129).

лизированного стоического προημενον). Гераклит говорит: «В первую очередь чту», то есть чту *вначале*, чту первым по счету (а не по преимуществу). Определение «чту первым» (πρῶτος) имеет не аксиологический и не онтологический, а эпистемологический смысл, указывая лишь на *первый шаг* в порядке познавательного процесса; о таком характере высказывания свидетельствует и слово μάθησις, четко задающее эпистемологический контекст всей фразы.¹⁴

Таким образом, в 9/54 и 5/55 Гераклит, по всей видимости, различает эпистемологически первое (начальный этап познавательного процесса как *пути* к истине) и онтологически первое (то есть *природу* как начало всего чувственно данного). Первое в познании он отличает от первого в знании. Чувственно-эмпирическое познается человеком в первую очередь; но *природа* (φύσις) этого эмпирически сущего (как *онтологически* первое), по Гераклиту, «любит скрываться», а потому познание ее требует перехода («пути вверх») от чувственного зрения к интеллектуальному созерцанию. «Природа любит прятаться [$\langle \text{H} \rangle$ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ]»,¹⁵ утверждает Гераклит (Fr. 8 Mc = B 123 DK). Согласно принятому пониманию этого фрагмента, «о мире и вещах нельзя судить по тому, каковы они на поверхности»¹⁶: постижение неявного открывает философу скрытую гармонию *природы*, которая «превосходнее»¹⁷ явной гармонии вещей.

Однако главный смысл гераклитовского «антитезиса» заключается даже не в этом: если Ипполит верно передает мысль Гераклита, то для последнего познаваемое в чувстве есть *то же самое сущее*, которое за пределами чувственному опыту. Сошлемся на общий комментарий Ипполита (Ref. IX 10, 1) к фрагментам 9/54 и 5/55, который гласит: «Гераклит ценит явное наравне с тайным, исходя из того, что явное и тайное образуют некое единство [οὕτως <οὖν> Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἐν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον]»¹⁸ (fr. 9 Mc = fr. 5 Mc). Как видим, комментатор, не сомневаясь, указывает на взаимную непротиворечивость разбираемых суждений в рамках некоего континуума, в котором они друг друга дополняют. В этом континуальном контексте сущее-в-целом есть некая

¹⁴ См. Вольф 2005, 84. Ср. Hippol. Ref. IX 7, 1. В самом общем смысле данное слово указывает на обучение, ученичество; μαθητής учится (восходит к знанию), διδάσκαλος учит (распространяет уже имеющееся в его распоряжении знание). Иначе говоря, с помощью зрения и слуха я *узнаю*, но еще не *знаю*.

¹⁵ Лебедев 1989, 192. Перевод С. Н. Муравьева: «Природа любит скрываться» (2012, 179).

¹⁶ Кессиди 1972, 89.

¹⁷ Кессиди 1972, 89.

¹⁸ Лебедев 1989, 192. Ср. его же перевод: «Гераклит явные вещи ценит в равной мере с неявными, исходя из того, что явное и неявное образуют некое единство» (Лебедев 1989, 191). Перевод С. Н. Муравьева: «Итак, Гераклит в равной степени принимает и уважает как явное, так и неявное, как если бы явное и неявное было на самом деле одним и тем же» (1976, 129).

асимметричная гармония явного и неявного как двух сторон одного и того же, то есть Логоса-огня.

Этот двуединый континуум фигурирует в речи Гераклита не как строгое понятие (в новоевропейском смысле), а как некий «смыслообраз»,¹⁹ «философема», сочетающая в себе обобщенное значение и чувственную наглядность, зримость.²⁰ Иначе говоря, общее, которое «отвлеченно мыслится Гераклитом» как мировой Логос, в то же время «наглядно ему представляется»²¹ как чувственный огонь. Значит, огонь Гераклита, «будучи принадлежащим миру чувств, тем не менее оказывается *неявным* – 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».²² В этом своем сверх-чувственном аспекте огонь и есть Логос, то есть «не обычный, эмпирически наблюдаемый огонь, а первоначало всего сущего, жизнеопределяющее начало».²³ Общая структура мысли Гераклита об огне, следовательно, такова: Логос есть умом созерцаемый мировой огонь, а наблюдаемый глазами чувственный огонь есть видимый Логос.²⁴

¹⁹ См. Кессиди 1972, 75, 77, 80, 89, 93, 95, 97.

²⁰ Ср.: «Гераклиту был неведом язык точно очерченных понятий науки: даже самое отвлеченное понятие “логос” часто передается им образно и наглядно. Оно и понятно: не только Гераклит, но даже те из греческих философов (Платон и Аристотель), которые достигли необычайных высот отвлеченного мышления, не оперировали чистыми абстракциями. У них абстрактно-мысленное в той или иной степени было связано с чувственно воспринимаемым» (Кессиди 1972, 73); «Гераклитовские образы, выражая особенное и всеобщее, чувственно достоверны (“вещественны”) и наглядны, предельно конкретны и пластичны. Чувственно воспринимаемым аналогом отвлеченного логоса, означающего разумно-логическую природу бытия и определяющего порядок и “меру” всех процессов, является космический, материальный огонь (*pur*). Поэтому материальный огонь Гераклита “разумен” (В 64), причастен к логосу, есть “разумное пламя” (А 12). Логос же пронизывает огонь, представляет собой огненный разум. Огонь-логос Гераклита выражает динамику и активность бытия и вместе с тем постоянную основу и неизменный порядок мира, его материальную и в то же время его идеальную (разумно-логическую) природу» (Кессиди 1972, 74).

²¹ Кессиди 1972, 88.

²² Вольф 2006, 111.

²³ Кессиди 1972, 87.

²⁴ Если продолжить развитие темы взаимного обращения Логоса и огня, можно прийти к мысли, которую пока что нет возможности тщательно продумать и аргументировать, а именно: есть чувственный огонь; есть нечувственный, умозрительный огонь – Логос; и есть, видимо, высший порядок жизни этого огня, закон его разгорания и угасания, то есть его «мера» и его «правда». Тогда (чувственно) явное и (чувственно) неявное соединены (гармонизированы) именно этой силой меры или правды как *порядком* (τάξις) всего сущего. И тогда Логос – не сам по себе; это Логос Правды. Ср. fr. 25 Мс (В 10 DK), fr. 28 Мс (В 80 DK), fr. 57 Мс (В 3 DK), fr. 85 Мс (В 41 DK) и др.

Космос в его сути (иначе говоря, согласно всеобщему Логосу) есть, по Гераклиту, «вечно живой огонь [πῦρ ἀείζων], мерно возгорающийся, мерно угасающий»²⁵ (fr. 51 Мс = В 30 ДК). Гераклит, по словам Ипполита, «считает этот огонь обладающим сознанием [φρόνισον] и причиной управления вселенной, о чем говорит так: “Всемирным-вот правит Перун”»²⁶ (fr. 79 Мс = В 64 ДК). Этот же «огонь» – высшая моральная инстанция: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит»²⁷ (fr. 82 Мс = В 66 ДК). При этом огонь является вещественным: все вещи – из огня (fr. 54 Мс = В 90 ДК) и в огонь превращаются (fr. 55 Мс = В 65 ДК). Логос не совпадает с миром единичных предметов и явлений, но он и не чужд этому миру, иначе он «не мог бы править всем».²⁸ К тому же: путь вверх и путь вниз один и тот же – что от огня к Логосу, что от Логоса к огню (о познании истины как «пути» писал и Парменид). Ипполит в *Ref.* IX 10, 4 цитирует Гераклита: «И верх, и низ, говорит он, суть одно и то же [ἓν ἕστι]: “Путь вверх вниз, говорит он, один и тот же”»²⁹ (fr. 33 Мс = В 60 ДК). Пусть всеобщее как онтологически «первая» сторона двойной гармонии неявного и явного скрыто от физического зрения, а чувственно видимые примеры гармонии (лук, лира и т. п.) – лишь следы, тени или *признаки* высшей гармонии, управляющей всем; будучи доступными нам посредством чувств (прежде всего – *зрения*), эти симптомы «правлящей» гармонии позволяют нам начать путь вверх. «Бог» Гераклита есть природа, а природа есть «всеобщий миропорядок».³⁰ Это начало всем *тайно* правит, но в видимом мире налицо *явные* следы этого правления; начиная познание (μάθησις) с них, мы восходим до самой природы всего, обнаруживая то, что любит скрывать себя.

Марина Вольф замечает, что лексика Ипполита в *Ref.* IX 10, 1 и лексика Гераклита при обозначении «явного» как будто различаются: «для Гераклита это φαειρός, а для Ипполита ἐμφανής. Плутарх и Плотин, цитирующие этот же фрагмент Гераклита, также упоминают φαειρός в качестве явного, а вот уже Прокл следует лексике Иполлита».³¹ Откуда ясно, что Прокл воспринимает именно лексику Иполлита, а не просто выражает свою мысль по-гречески? Сомнительно, что Прокл хотя бы читал сочинение Иполлита, а тем более что он подвергся *влиянию* римского епископа. Гораздо менее фантастическим вы-

²⁵ Лебедев 1989, 217. Ср. Афонасин 2003, 2, 207.

²⁶ Лебедев 1989, 237. Перевод С. Н. Муравьева: «Говорит он и что этот огонь разумен и причина организации вселенной, говоря так: “А кормчий всего есть перун, т. е. всем управляет, перуном же он называет огонь вечный”» (1976, 131–133).

²⁷ Лебедев 1989, 239. Перевод С. Н. Муравьева: «Говорит он и что суд над миром и над всем, что в нем, свершается через огонь, ибо “Все, говорит он, огонь, приидя, рассудит и захватит”» (1976, 131).

²⁸ Кессиди 1972, 92.

²⁹ Муравьев 1976, 130–131.

³⁰ Кессиди 1972, 81.

³¹ Вольф 2005, 82.

глядит гораздо более простое объяснение: φαυερός и ἐμφανής просто синонимы, и употребление того или иного слова для выражения общего им смысла – дело вкуса, привычки или чувства стиля конкретного автора. Однако М. Н. Вольф на основании очевидно ложной предпосылки так толкует указанное лексическое «расхождение» между Гераклитом и Ипполитом: «Зная, насколько христианизирован контекст Ипполита, можно представить, насколько он может исказить понимание оригинала»; в частности, названный автор подозревает, «не являются ли “явное и неявное” Ипполита парафразом известного библейского противопоставления (кстати, имеющего выраженный религиозный контекст), наиболее ярко отраженного в новозаветном “нет ничего тайного, что не сделалось бы явным”». ³² Но гипотеза о том, что гераклитовский текст в области выражения мысли о «видимом» якобы искажен христианским контекстом, в котором он до нас дошел, не выдерживает критики. Во-первых, слабость представленной аргументации состоит в том, что линия «Ипполит – ἐμφανής» вовсе не приводит к Евангелию от Марка, ибо в последнем, как раз в той фразе, которая и вызывает подозрение М. Н. Вольф, используется не ἐμφανής, а φαυερός (Мк 4:22), как и в Евангелии от Луки (Лк 8:17). Новозаветная «зримость» Бога даже в ключевом месте передана как «τὸ φῶς ἐν σκοτίᾳ φαίνει» (Ин 1:5). ³³

Во-вторых, если иметь в виду цели Ипполита, которых он и не скрывает, то не придется его ни в чем подозревать, в частности, в том, что цитирование гераклитовых мыслей «отражает только (зачастую превратное) *Ипполитово* понимание их смысла». ³⁴ Очевидно, что Ипполит вовсе не старался приписать Гераклиту какие-либо анти-христианские догмы, поскольку античность (что бесспорно для христианского апологета) еще не располагала той доктриной, которую она могла бы еретически исказить; напротив, Ипполит приписывает сторонникам Ноэта своего рода профанацию христианского учения, указывая на философское основание этого искажения – учение эфесского философа. Таким образом, отталкиваясь от самого текста, можно с уверенностью утверждать, что Ипполит не стремится поместить Гераклита в христианский контекст, но, наоборот, указывает на античный контекст квази-христианской доктрины Ноэта. Не Гераклит интерпретируется Ипполитом с помощью христианства, а «христианство» Ноэта интерпретируется Ипполитом с помощью Гераклита (см. Hippol. Ref. IX 8, 1). Поэтому мы и не можем говорить, что Ипполит в своем сочинении понимает Гераклита по-христиански; напротив, римский епископ понимает и интерпретирует ноэтово «христианство» по-гераклитовски.

Например, Ипполит пишет: «И хотя мы уже изложили учение Гераклита [ἡ δόξα Ἡρακλείτου] в “Философских беседах” [ἐν τοῖς Φιλοσοφουμένοις], не меша-

³² Вольф 2005, 82.

³³ Ср. Ньюман 1997, 219.

³⁴ Муравьев 1976, 123.

ет, однако, и сейчас рассмотреть его для сравнения, чтобы ученики Ноэта, мнящие себя учениками Христа, хотя они только ученики Гераклита, ясно [φανερώς] усвоили это через прямое опровержение их взглядов»³⁵ (Ref. IX 8, 1). Далее он констатирует: «Ведь ясно [φανερόν] становится всем, что ученики неразумного Разумника и руководители секты, пусть даже они и утверждают, будто не стали последователями Гераклита, все равно, избравши мнения [δόξαντα] Ноэта, тем самым открыто признаются в этом»³⁶ (Ref. IX 10, 9). Бог-Сын, родившись, «явился» (φανέντα) и «согласился» стать Богом «для видящих» (τοῖς ὀρώσιν); ошибка Ноэта в том, что он при этом, подобно Гераклиту, сливавшему противоположности в одно, *не различает* Отца и Сына³⁷ (Ref. IX 10, 11). Сливая воедино Отца и Сына, последователи Ноэта распространяют в народе «Гераклитову темень [ήρακλείτειον σκότος]»³⁸ (Ref. IX 10, 12). Таким образом, как видим, не Гераклит обвиняется в ереси, а еретики-ноэтиане обвиняются в гераклитизме. Суть критики Ипполита такова: Ноэт называет себя христианином, а рассуждает как Гераклит. Поэтому Ипполит вовсе не оппонирует Гераклиту по теологическим вопросам, а выступает против гераклитизации христианства у модалистов-ноэтиан. По словам Ф. Х. Кессиди, «"бог" Гераклита есть тождество различного. Он един и постоянен. Но в мировых процессах он принимает различные формы. Или, говоря в стиле Гераклита, "бог" постоянен в своей изменчивости и изменчив в своем постоянстве».³⁹ Именно этот «стиль» мышления и высказывания Гераклита о божестве епископ Ипполит Римский вменяет Ноэту и его эпигонам.

Более того, Ипполита нельзя заподозрить и в том, что он представлял учение ноэтиан собранием прямых заимствований из Гераклита. Вот как начинается анти-Ноэтов раздел у Ипполита (в переводе С. Н. Муравьева): «Жил человек по имени Ноэт, родом из Смирны. Он ввел ересь, составленную из учений Гераклита»⁴⁰ (Ref. IX 7, 1). В оригинале же так: οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δο(γμάτ)ων. У Ипполита, как видим, нет слова «составленную»; он просто указывает на источник ереси («из учения Гераклита»), что не означает прямого заимствования и поэтому не вызывает впечатления о том, что Ноэт и Гераклит учат об одном и том же. Значит, согласно прямому смыслу приведенной фразы Ипполита, Ноэт не «составляет» свою доктрину из «учений» Гераклита, но выводит ее из них и тем самым вводит (εἰσηγήσατο), «учреждает» новую ересь. И когда у Ипполита в Ref. IX 8, 1 речь заходит о «частях» (μέρη), то не о частях учения Гераклита, из которых якобы «составлено» учение Ноэта, а

³⁵ Муравьев 1976, 124–125. Ср. Афонасин 2006, 113–125.

³⁶ Муравьев 1976, 132–133.

³⁷ Муравьев 1976, 134–135.

³⁸ Муравьев 1976, 134–135.

³⁹ Кессиди 1972, 82.

⁴⁰ Муравьев 1976, 123.

о тех частях (или «сторонах») ноэтовой доктрины в целом, которые могут быть поняты как восходящие к Гераклиту.

Но вернемся к развитию мысли Гераклита о «видимом» и «невидимом», которое мы можем наблюдать в уже названном ряде фрагментов. У Ипполита задан такой их порядок.

0. Общая мысль: гармония противоположностей. «В том же, что они не знают этого и не признают, Гераклит укоряет их так: “Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония) [παλίτροπος ἀρμονίη], как лука и лиры”»⁴¹: fr. 27 Мс = В 51 DK (Hippol. Ref. IX 9, 2).

1. Предпочтительность тайной гармонии (тезис): fr. 9/54.

2. Предпочтительность явной гармонии (антитезис): fr. 5/55.

3. Общий вывод о соотношении явного и неявного как двух сторон некоего единства, дважды приводимый в 9 Мс и 5 Мс.

4. Пояснение к (3): «Это легко видеть из следующих его слов: “Люди были обмануты явлениями [τῶν φαερῶν], подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, убивавшие вшей, загадав: что видали [εἶδομεν] да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали [οὔτε εἶδομεν] и не поймали, то нам в прибыток”»: fr. 21 Мс = В 56 DK (Hippol. Ref. IX 9, 6).

В пояснении речь идет о том, что «видимое» как таковое не совпадает с «сущим» как таковым: видимое отсутствует, невидимое присутствует. Поэтому-то гармония неявного и явного может пониматься только как *асимметричная*, как такое двуединство, в котором «правит» тайное.

В центре доктрины Гераклита (по крайней мере, *явной* ее части) – Логос, то есть *Слово* (Речь,⁴² Глагол⁴³), а не *вид* (эйдос, идея), как, скажем, у Платона. Однако фрагмент 5/55 свидетельствует о том, что гераклитовский Логос не только слышим (fr. 1 Мс = В 1 DK: ἀκούσαι, ἀκούσαντες; fr. 2 Мс = В 34 DK: ἀκούσαντες; fr. 26 Мс = В 50 DK: ἀκούσαντας), но и видим, и познаваем. Постижение истины доступно только тому, кто *прислушивается* к Логосу; но сам акт постижения оказывается *у-смотрением*. Подтверждение этому находим в fr. 26 Мс = В 50 DK: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в

⁴¹ Лебедев 1989, 197. В переводе С. Н. Муравьева: «Не уразумевают они, как единое, расходясь, само с собою согласуется: обратно возвращающаяся гармония, как у лука и лиры» (1976, 127). Отметим, что фрагмент известен и в варианте Плутарха (где вместо παλίτροπος стоит παλίτρονος), причем сопоставление с другими античными авторами, в частности с Порфирием (*Пещера нимф* 29), показывает, что этот последний эпитет может быть предпочтительней для описания лиры и лука. Подробнее см. Афонасина 2012, 61–62.

⁴² Лебедев 1989, 189.

⁴³ Муравьев 2012, 156.

том, чтобы знать все как одно»⁴⁴ (Hippol. Ref. IX 9, 1); дословно: «Не меня, но Логос, выслушивая, согласно мудрости одним все видеть [Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι]».⁴⁵

*Не мне, но Логосу внимая,
согласно с мудростью все видеть
одним.*

Иначе говоря, «слушание» Логоса ведет человека к такому состоянию, в котором он способен «видеть» [εἰδέναι] все «одним» [ἐν], то есть к знанию как созерцанию истинного положения дел. Постигать истинно сущее, согласно Гераклиту, означает не *знать* как понимать или помнить, а *знать* как правильно (мудро) *видеть*. Кстати, в fr. 43 Mc (B 57 DK) «знать» передано тем же глаголом εἰδέναι. Понятно, что умо-зримое не тождественно видимому «телесными» глазами; для этого должен быть задействован некий «орган» *высшего* зрения, который, например, у Платона (Soph. 254 b) именуется термином «очи души» (τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα).⁴⁶ Поэтому знающий – это *видящий* суть всего, но не глазами, а, метафорически выражаясь, «душой» (и из обыденной жизни всякому известно, что «видеть» не всегда значит «использовать глаза»); недаром «знающий» в этом высшем смысле и у Парменида (B 1, 3 DK; ср. B 6, 4 DK), и у Платона (R.P. 506 c) – это буквально «видящий», εἰδὼτα.

О том, что именно качества *души* (внимательность, надежда) определяют собой познаваемость тайного, Гераклит высказывается так: «Большинство людей не внимательны к тому, что видят и, даже узнав, не понимают, но грезят»⁴⁷ (fr. 3 Mc = B 17 DK); «Не надеясь на безнадежное, не узнаешь неисследимого и недоступного [ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄτορον]»⁴⁸ (fr. 11 Mc = B 18 DK). Иначе говоря, воспринятое глазами как такое не сообщает подлинного знания, не будучи воспринято правильно настроенной душой.

Не восходящие же от явленного к неявному остаются в плену мнения (то есть имеют дело только с мнимостями), что не свойственно мудрецу, который

⁴⁴ Лебедев 1989, 199.

⁴⁵ В переводе С. Н. Муравьева 1976 года: «Внявшим не мне, а Глаголу, согласиться мудро, что все есть одно» (1976, 125). Его же последний по времени перевод: «Слушая не меня, но сам глагол, справедливо согласиться, что мудрое – знать все единым» (Муравьев 2012, 166); непонятно, откуда в этом переводе «сам», «справедливо» и «знать». А вот перевод-«реконструкция» того же С. Н. Муравьева: «Слушая не мое <мнение>, но само Речение (Логос), <справедливо> согласиться, что Мудрое – признать Единым все и вся» (Муравьев 2012, 185). Здесь слово «справедливо» уже обозначено как авторская конъектура, однако «само» и «признать» остались, а к ним добавилось еще «и вся».

⁴⁶ Ср. у Платона также R.P. 533 c–d; у Аристотеля: EN 1144 a 30; 1143 b 10–15; 1096 b 29.

⁴⁷ Афонасин 2003, 1, 265.

⁴⁸ Афонасин 2003, 1, 271. Ср.: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного» (Лебедев 1989, 193).

«распознает мнимое, чтобы предостерегать от него»⁴⁹ (fr. 20 Mc = 28 a DK). Согласно Полибию (Polyb. XII 27, 1), «природа наделила нас как бы двумя орудиями, с помощью которых мы все выводываем и удовлетворяем наше любопытство, – зрением и слухом, причем зрение, по Гераклиту, намного достовернее: “Глаза – более точные свидетели, чем уши” [ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες]»⁵⁰ (fr. 6 Mc = B 101 a DK). У того же Полибия (IV 40, 2) встречаем комментарий, из которого следует непрямой смысл данного высказывания: «Теперь уже более не подобает полагаться на свидетельство поэтов и мифографов о неведомом, как во многих случаях поступали наши предшественники, ссылаясь на “не заслуживающих доверия поручителей сомнительных сведений”, по слову Гераклита, но следует постараться убедить читателей в достоверности <сведений> самим историческим исследованием»⁵¹ (fr. 6 Mc = B 101 a DK), что означает правило: не довольствуйся выслушиванием (ушами) мифов, но самостоятельно исследуй (глазами) положение дел. Таким образом, фраза «глаза – более точные свидетели, чем уши» означает: из самостоятельного исследования ты получишь больше достоверной информации о реальности, чем из мифов.

И все же постижение зримого как такового не приводит к истине всего сущего. Диоген Лаэртий (Diog. L. IX 7, 9) сообщает о Гераклите следующее: «Воображение он называл падучей и говорил, что зрение лжет [τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι]»⁵² (A 1 DK). Однако мы уже видели, что зрение обманывает, если душа смотрящего в силу своей неправильной «настройки» неверно его применяет. Само по себе зрение безразлично (в сократовском или стоическом смысле); имеет значение то, как и для чего оно применяется душой (конкретным субъектом). Согласно Сексту Эмпирику (*Adv. Math.* VIII 126), «изобличая чувственное восприятие, он <Гераклит> говорит дословно следующее: “Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские” [κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν <iv> ὄφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων],⁵³ что равнозначно утверждению: “Варварским душам свойственно верить иррациональным ощущениям”»⁵⁴ (fr. 13 Mc = B 107 DK). Какая же душа – не «варварская»?

Правильное устройство души, обеспечивающее продуктивность зрения как начального этапа пути к знанию истины, есть ее огненность. «Сухая душа –

⁴⁹ Афонасин 2003, 2, 151.

⁵⁰ Лебедев 1989, 191.

⁵¹ Лебедев 1989, 191.

⁵² Лебедев 1989, 177; Муравьев 2012, 125. В переводе М. Л. Гаспарова: «Сомнение называет он падучей болезнью, а зрение – ложью» (Гаспаров 1986, 335).

⁵³ Перевод С. Н. Муравьева: «Дурные свидетели для людей глаза и уши тех, у кого варварские души» (Муравьев 2012, 176).

⁵⁴ Лебедев 1989, 193.

мудрейшая и наилучшая [αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη]»,⁵⁵ или, по переводу Сергея Муравьева, «луч – душа сухая, мудрейшая и наилучшая», «луч света – сухая душа, мудрейшая и наилучшая»⁵⁶ (Fr. 68 Mc = B 118 DK). Душа «мудрейшая и превосходная», когда ее суть – сухой свет. Слово «αὐγὴ» (блеск, свет, сияние) также употреблялось во множественном числе в значении «глаза» (например, у Еврипида).⁵⁷ Итак, мудрость души связана с тем, что она – сухой свет, то есть является *огненной*. Эта мудрость души есть ее «зрячесть», ее способность видеть (= знать).

Связь между светом, способностью видеть и знанием давно используется как образное средство, прежде всего – «в языке поэзии».⁵⁸ По мнению греков, «светиться – это видеть, а видеть – это светиться».⁵⁹ Поэтому солнце видит (как глаз), а видящий человек светится (излучает свет). Так, например, у Гомера мы находим всевидящее око Гелиоса в *Il.* XIV 344–345 («солнце, коего острое око [φάος] все проникает и видит [εἰσοράσθαι]»⁶⁰) и *Od.* XI 109 («Гелиос светлый, который все видит [παντ' ἔφορᾷ], все слышит, все знает»⁶¹). В античной философии зрение, как правило, описывалось через свечение мира и восприятие этого свечения глазом; но еще раньше, чем в философских доктринах, эта связь была зафиксирована в языке. Примером такого семантического комплекса могут служить гомеровское прилагательное λευκός и глагол λεύσσω, восходящие к индоевропейскому корню *leuk-/*louk-/*luk- со значением 1) «светить» и 2) «смотреть».⁶² Слова с этим корнем обозначают у Гомера и свет, и светильник, и сумерки (слабый свет); в то же время глагол λεύσσω в поэмах Гомера может иметь значения «направлять взгляд», «смотреть», «охватывать взором», «видеть», «различать» и даже «понимать»; например, в *Od.* XXIII 124: «Все ты умнее, родитель, придумаешь [λεῦσσε] сам»⁶³, где λεῦσσε означает «поймешь», «продумаешь», «подумаешь», т. е. «усмотришь».⁶⁴

Итак, в древней Греции наблюдается развитие семантики глагола λεύσσω «от значения “смотреть”, “направлять взгляд” через значение “охватывать взором” к результату этого процесса – “видеть”, “различать” и затем “знать”, “понимать”».⁶⁵ Подобную связь между светом (огнем), зрением и знанием мы видим и у Гераклита.

⁵⁵ Лебедев 1989, 231.

⁵⁶ Муравьев, 178, 207.

⁵⁷ Дворецкий 1958, 262.

⁵⁸ Малинаускене 1976, 18.

⁵⁹ Малинаускене 1976, 21.

⁶⁰ Пер. Н.И. Гнедича.

⁶¹ Пер. В.А. Жуковского.

⁶² Малинаускене 1976, 22.

⁶³ Пер. В. А. Жуковского.

⁶⁴ См. Малинаускене 1976, 22–23.

⁶⁵ Малинаускене 1976, 23.

Но при этом свет и тьма для эфесского философа – одно и то же; следовательно, видеть и не видеть – одно. «И действительно, Гераклит не говорит, что мрак и свет, зло и добро – разные вещи, а что они одно и то же. Во всяком случае, он упрекает Гесиода за то, что тот не знал, что такое день и ночь. Ибо день и ночь, говорит он, суть одно, выражаясь так: “А учитель почти всех людей – Гесиод. Он слыл знающим почти все [τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι], он, не распознавший дня и ночи: ведь они суть одно [ἔστι γὰρ ἓν]”»⁶⁶ (fr. 43 Mс = В 57 DK). Здесь мы обнаруживаем еще одно скрытое побуждение переходить от видимого к невидимому, дабы состоялся «путь вверх».

Последнее, на чем хотелось бы остановиться в разговоре о «видимом» и «невидимом» у Гераклита, – это слабо выраженные, но все же присутствующие визуально-семиотические мотивы, а именно: а) тема знака как непрямого сообщения и б) тема знака как (при)меты.

«Полагаю, – пишет Плутарх, – что тебе известны слова Гераклита: “Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки [οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει]”. Вдумайся в эти замечательные слова и представь себе, что здешний бог открывается нашему слуху через Пифию точно так же, как Солнце открывается зрению через Луну»⁶⁷ (fr. 14 Mс = В 93 DK). Зрение здесь (как и слух) – посредник в передаче информации с помощью визуальных знаков; как Луна – видимый знак невидимого Солнца, так нечленораздельные вопли и странные движения пифии – божественные знаки, косвенным образом сообщающие важную информацию. Сам Гераклит, по примеру пифии, тоже совершал некие визуально-семиотические акты: «А те, кто выражает то, что нужно, символически, без помощи голоса, разве не удостаиваются исключительных похвал и не вызывают восхищения? Например, Гераклит. В ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о <гражданском> мире, он взошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой и, помешав веточкой поляя, отпил и удалился. Тем самым он показал им, что, для того чтобы сохранить государство в мире и согласии, надо отказаться от роскоши и довольствоваться тем, что оказалась под рукой» (fr. 31 d Mс = В 125 DK).

Знак как мета (или примета), судя по всему, тоже попал в поле внимания Гераклита. Страбон (I 1, 6) приводит следующее мнение Эфесца об «арктическом круге»: «Меты [τέρματα] утра и вечера – Медведица, и напротив Медведицы – граница ясного Зевса»⁶⁸ (fr. 62 Mс = В 120 DK). Слово «τό τέρμα» изначально означает «ристалищный столб, мета» (например, у Гомера), а также «отметка», «знак» и «край», «конец» (откуда и выражение «τέρμα θανάτου», то

⁶⁶ Муравьев 1976, 128–129.

⁶⁷ Лебедев 1989, 193–194. В переводе С. Муравьева – «не глаголет, не скрывает, зато намекает» (2012, 173).

⁶⁸ Лебедев 1989, 228. У С. Н. Муравьева «τέρματα» переведено как «границы» (2012, 178).

есть «смертный конец».⁶⁹ Небесные тела и явления, выступая как метки для ориентации в пространстве и времени, оказываются оптическими «опорными точками» для деятельности человека и постижения им своей жизненной среды. «Таким образом, – рассуждает Плутарх, – обладая необходимой связью и сопряженностью с небом, время есть не просто движение, но, как сказано, движение, которому свойственна упорядоченность, обладающая мерой, границами и периодами. Солнце же, будучи их эпистатом [распорядителем] и судьей, дабы определять, регулировать, знаменовать и объявлять перемены и времена года, которые все порождают, согласно Гераклиту, оказывается помощником верховного бога не в малом и не в пустяках, но в самом важном и самом главном» (fr. 64 Mc = B 100 DK).

Как видим, у Гераклита поставлена и своеобразно решена проблема «видимого» и «невидимого» как двух сторон космического континуума. Процесс познания реальности начинается с того, что доступно физическому зрению. Но знание в подлинном смысле предполагает восхождение от явной гармонии к неявной гармонии, которая «держит на себе» явную. Усмотрение всеобщей природы сущего и является, по Гераклиту, признаком истинной мудрости; однако при этом эфесский философ не провозглашает себя врагом видимого и не объявляет видимое неистинным. Зрение «лжет» лишь тогда, когда неправильно устроена душа обладателя этого зрения, то есть тогда, когда человек не настроен на восприятие явного в обязательной координации с неявным, когда он не готов усматривать «логосную» основу происходящего перед его глазами. Эта асимметричная гармония чувственно видимого и видимого умом (душой) и есть, согласно Гераклиту, суть всего сущего в целом, иначе говоря, подлинный предмет онтологического знания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко (2-е испр. изд.: там же, 2014).
- Афонасин, Е. В. (2006) «Доксография в поздней античности. Часть вторая: “Опровержение всех ересей” и другие позднеантичные свидетельства», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 4.1, 113–125.
- Афонасина, А. С. (2012) «Рождение трагедии из духа *tekhne*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 58–67.
- Брагинская, Н. В., пер. (2002) Аристотель. *Никомахова этика*. Москва: АСТ.
- Вольф, М. Н. (2005) «Понятия “явное и неявное” как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 3.1, 80–88.
- Вольф, М. Н. (2006) «Гносеологическая позиция Гераклита как средство реконструкции его доктрины начала», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 4.1, 104–112.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Изд. 2-е. Москва: Мысль.
- Дворецкий, И. Х., сост. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. Москва, 1958.

⁶⁹ Дворецкий 1958, 1616.

- Кессиди, Ф. Х. (1972) «Гераклит», *История античной диалектики*. Москва: Мысль: 71–97.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: Наука.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранняя классика*. Москва: АСТ.
- Малинаускене, Н. К. (1976) «Семантика “зрения” – “свечения” в античности (по поводу гомеровских λευκός и λεύσσω)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ, 18–30.
- Муравьев, С. Н. (1976) «Ипполит цитирует Гераклита (Hippolyt. Ref. отп. haer. IX 7–10)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ: 120–142.
- Муравьев, С. Н., сост. (2012) *Гераклит Эфесский. Все наследие*. Москва: Ad Marginem.
- Ньюман, Б. М., ред. (1997) *Греческо-русский словарь Нового Завета*. Москва, 1997.
- Савчук, В. В. (2010) «Иконический поворот», *Философские науки* 5, 134–139.
- Хайдеггер, М., Финк, Е. (2010) *Гераклит*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Afonasina, A. (2012) “The birth of tragedy out of the spirit of *tekhne*,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 68–75.