

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.М. Гагинский

Философия как язык богов: Платон и вопрос о правильности имен

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

В статье рассматриваются истоки первой философии и теоретический контекст, в котором она была разработана. В частности, на материале ранних греческих текстов автор показывает, каким образом различие языка богов и языка людей трансформировалось в оппозицию философского и обыденного уровней языка, в результате чего миф стал логосом, поэтическое богословие – первой философией. Автор утверждает, что, отнимая у поэзии сакральную функцию, философия неизбежно рационализирует и тем самым профанирует свой предмет. Если язык богов рассматривался древними поэтами как совершенный, подобный языку библейского Адама, то для философов он уже не является чем-то таинственным и недоступным для ума – он сводится к теоретической проблеме правильности имен. Показывается, что переосмысление статуса языка и места человека в мире подготовило почву для возникновения первой философии, или теологии.

Ключевые слова: античная философия, первая философия, история философии, философия языка, натурализм и конвенционализм, Гомер, Платон, Аристотель

Исследователи давно обратили внимание на пессимизм греков архаической эпохи, связанный с их религиозными представлениями [см.: Арсеньев, 1926, с. 88–96]. С этой точки зрения, появление философии вполне закономерно сопровождается критическим отношением к народным верованиям, провоцируя «вражду» между философией и поэзией [*Pl. Resp.* 607b–c]. Постепенно философы отбирают у поэтов право рассуждать о божественном: *πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί*, говорит Аристотель¹. С тех пор речь о божественном будет вестись на философском языке, а вместе с тем и божественное заговорит с людьми прозой². В результате миф становится логосом, поэтическое богословие – философской теологией, или первой философией. Значение этого события не следует недооценивать: отнимая у поэзии сакральную функцию, философия неизбежно рационализирует и тем самым профанирует свой предмет.

¹ «Много глут песнопевцы» (*Met.* 983a3), – древнегреческая пословица. В том же духе ранее высказывались Ксенофан и Гераклит: *DK* 21. В 11; *DK* 22. В 42.

² У Плутарха даже имеется специальная работа о том, почему Пифия более не прорицает стихами; см.: [*De Pyth.*].

Так, уходящая корнями в глубокую древность оппозиция «языка богов» и «языка людей» фактически теряет смысл в эпоху классики³.

Как и в древнейших памятниках иранской, индийской, хеттской, исландской, ирландской литератур, различие «языка богов» и «языка людей» фиксируется в «Илиаде» и «Одиссее» [Ilias I. 403; XX. 74; Odys. X. 305; XII. 61]. Причем древние комментаторы относятся к этому предельно серьезно, считая необходимым выяснить, откуда Гомер знает язык бессмертных: был ли он вскормлен Музами, или вдохновлен ими, или просто научился у них [Gera, 2003, p. 51]. Представление о том, что поэт по божественной милости изрекает слово «истинным умом» [Olymp. II. 92], еще долго будет считаться интимнейшей чертой поэзии. Поворот в мышлении происходит тогда, когда под влиянием критики олимпийской религии указанное различие начинает стираться: язык богов постепенно становится сокровенной сутью самой философии, которая оказывается не только величайшим даром бессмертных (δωρηθὲν ἐκ θεῶν) [Pl. Tim. 47b], но и возможностью заговорить на их языке⁴. Вот что пишет в связи с этим ὁ θεῖος Πλάτων:

А что, Сократ, говорит Гомер об именах? И где? – Во многих местах. А больше и лучше всего там, где он различает, какими именами одни и те же вещи называют люди и какими боги. Или ты не находишь, что как раз здесь им сказано нечто великое и удивительное по поводу правильности имен? Ведь совершенно ясно, что уж боги-то называют вещи правильно – теми именами, что определены от природы (οἱ γὰρ θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα) [Pl. Crat. 391d (пер. Т.В. Васильевой)].

Язык богов совершенен, подобно языку библейского Адама, однако для философа он уже не является чем-то таинственным и недоступным для ума – он сводится к *теоретической проблеме правильности имен*. Язык богов истинен потому, что бессмертные называют вещи правильными именами (ὀρθότητα), которые соответствуют природе (φύσει ὀνόματα). Поэтому истина больше не связывается с божественным неистовством прорицателя или поэта, отныне она будет принадлежать мышлению философа, который схватывает ее с помощью *диалектики*. И несмотря на характерные попытки некоторых школ закрыться и хранить в стороне от публичных подлинное знание – как то было, например, в пифагорейском союзе, – со временем оно все равно становится всеобщим достоянием и профанируется. Мифопоэтическая оппозиция языка богов и языка людей вытесняется противопоставлением истинного и мнимого, *misterium tremendum* сменяет θαῦμα, с которой и начинается философия, как думали греки [Pl. Theaet. 155d; Met. 982b11–13].

Столь глубоким переменам в духовной сфере VI–IV вв. до н. э. способствовала не только философская критика народных верований, но и новые веяния внутри самой религиозной традиции, а именно распространение учения о переселении душ и усиление роли мистериальных практик. Гомеровское отчаяние, страх перед неизбежной смертью и царством Аида сменялись надеждой на спасение, даруемое посвященным в мистерии: «Ты стал богом из человека. Ты – козленок – упал в молоко. Радуйся, радуйся!» [DK 1. В 20 (пер. А.В. Лебедева).] И если раньше человек вынужден был довольствоваться временным, преходящим – ибо θνατὰ θνατοῖσι πρέπει⁵, –

³ Данная оппозиция очень архаична [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 476] и встречается не только в индоевропейских, но и в древнеегипетских текстах [Иванов, 1980, с. 38–40]. Применительно к Античности см.: [Гринцер, 2000, с. 131–148; Gera, 2003, p. 49–54].

⁴ Интересные наблюдения по этому поводу: [Лебедев, 2009, с. 359–368].

⁵ «Смертным подобает смертное» [Isthm. V.16]. Как говорит Софокл: θνητὴν δὲ φύσιν χρὴ θνητὰ φρονεῖν – смертной природе подобает мыслить смертное [Soph. Fr. 590]; ср. у Эпихарма: θνατὰ χρὴ τὸν θνατὸν, οὐκ ἄθανατα τὸν θνατὸν φρονεῖν – смертный должен думать о смертном, а не о бессмертном [Ep. Fr. 263].

то теперь, обретя бессмертную душу, человек получил право *мыслить о вечном*⁶. Кстати говоря, в этом заключается одна из причин, почему философия стала легитимной в том числе и с религиозной точки зрения, что обеспечило ей сохранность в веках, вопреки устойчивой тенденции ставить ее под сомнение и регулярным попыткам вовсе от нее отказаться⁷.

Область истинного оказывается принципиально доступной мышлению философа. Отсюда открывается возможность *первой философии* [Met. 1026a24–30; 1061b19], т. е. метафизики, или речи о божественном, которая *адекватна своему предмету*. Божественное можно описывать с помощью языка бессмертных, который становится языком философов: «Учитывая, что мир “доксы” у архаических философов обычно соответствует “человеческому знанию”, а мир “истины” или “природы” (у Гераклита) – “божественному знанию”, а также принимая во внимание постоянные притязания философов на собственный божественный или (у тех, кто поскромней) полубожественный статус, можно заключить, что идеальный язык, который искали греческие философы, – это “язык богов”» [Лебедев, 2009, с. 367]. Как следствие, сам характер европейской теологии становится по существу философским: этот язык способен разомкнуть сферу таинственного, открыть ее для любого подготовленного слушателя. Отныне всякий может судить об истине, ибо единственное таинство философии – это сила разума, глубина мысли: ὁ νοῦς ὑὰρ ἡμῶν ὁ θεός⁸. Как пишет Платон:

Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)? – Нет, не можем. – Значит, эта ее часть подобна божеству (τῷ θεῷ... ἔοικεν), и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное – бога и разум (θεὸν τε καὶ φρόνησιν) – таким образом лучше всего познает самого себя. – Это очевидно. – И подобно тому как зеркало бывает более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души. – Это правдоподобно, Сократ. – Следовательно, вглядываясь в божество (εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες), мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя [Pl. Alcib. 133c (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн)].

Это очень важный пассаж, отсылающий к знаменитому γυνῶθι σεαυτὸν – познай самого себя. Всматриваясь в себя и находя в себе мыслящую душу, древние философы видели в ней подобие божественного (τῷ θεῷ ἔοικεν), во всяком случае – в высшей ее части, связанной с мышлением. Душа отражает божественное, и в этом отражении человек начинает постигать самого себя, каким ему следует быть, а также истинно сущее, которое познаваемо лишь с помощью разума. Так философы, используя профанный лексикон, заговорили на языке богов, тем самым обретая и способность *мыслить божественно*. Ведь если в мифопоэтической речи божественные имена относятся к высшему языковому уровню, в противоположность низшему,

⁶ Ср.: [EN 1177b 26–34; Met. 982b29–983b12]. Как говорит Филолай: «Вечное естество вещей и их природа допускают лишь божественное, а не человеческое знание» [DK 44. В 6] – после этого он излагает свою философию, что предполагает открытость, разомкнутость вечного и божественного для пифагорейца.

⁷ Здесь можно вспомнить не только легендарное сожжение Александрийской библиотеки [Большаков, 2002, с. 122], но и весьма распространенные нападки христианских мыслителей на эллинскую мудрость. Наиболее характерные выпады, конечно, можно найти у ранних апологетов, таких как Тертуллиан или Татиан [см.: Oratio], однако и у более поздних авторов можно встретить весьма осторожное отношение к философии.

⁸ «Ум – наш бог» [Prot. 110], т. е. божественное в нас; или, пожалуй, даже так: «наш бог – разум».

человеческому, то в философии это различие трансформируется, представляя в виде оппозиции истинного и мнимого, природного и установленного⁹.

Согласно диалогу «Кратил», имена можно трактовать двояким образом: либо естественно, как присущие какой-либо вещи от природы, либо условно, как результат договора или соглашения¹⁰. Сам Платон формулирует эту проблему следующим образом:

Кратил вот здесь говорит, Сократ, что есть правильность имен, присущая каждой сущности от природы (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν), и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен прирождена (ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι) и эллинам, и варварам, всем одна и та же. <...> Что до меня, Сократ, то... меня не убедили, будто правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение (ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία). Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным (ὅτι ἂν τις τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν). Правда, если он потом установит другое, а тем, прежним, именем больше не станет это называть, то новое имя будет ничуть не менее правильным, нежели старое (οὐδὲν ἧττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου)... Ни одно имя никому не врождено от природы (οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί), оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть (ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλοῦντων) [Pl. Crat. 383a-385e (пер. Т.В. Васильевой с изм.)].

Итак, имеются два способа трактовки имен: правильность имен как присущая от природы (φύσει πεφυκυῖαν) и правильность имен как договор и соглашение (συνθήκη καὶ ὁμολογία). Основная проблема, таким образом, заключается не в происхождении имен, но в их правильности (ὀρθότητα). Каждая из трактовок предполагает определенную онтологию и непосредственно влияет на теорию познания и компетенции рациональности. Так, если имена выражают природу, то через имя можно познавать сущность предмета: «...кто знает имена, тот знает и вещи (ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσθηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα)» [Pl. Crat. 435d]. Однако если имена – лишь условные обозначения, то познание сущности становится проблематичным, что особенно важно в случае метафизики, имеющей дело с такими предметами, которые недоступны чувственному восприятию¹¹. В самом диалоге, как это нередко бывает у Платона, вопрос не решается окончательно, причем Сократ вполне сочувственно относится и к конвенциональной трактовке. По крайней мере, она представляется как необходимая:

Затем, милейший мой, если тебе угодно обратиться к числу, откуда, думаешь ты, взяты имена (ὀνόματα), подобающие каждому из чисел, если ты не допустишь, что условие и договор (τὴν... ὁμολογίαν καὶ συνθήκην) имеют значение для правильности имен (τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος)? Мне и самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам (κατὰ τὸ δυνατόν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν), но... необходимо воспользоваться и этим досадным способом – договором – ради правильности имен (ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φортικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα). Мы, верно, тогда говорили бы лучшим из всевозможных способов, когда либо все, либо как можно большее [число имен] были подобными (ὅταν ἢ

⁹ Противопоставление конвенциональной и натуралистической трактовок имен восходит к доплатоникам [Верлинский, 2006].

¹⁰ Об этом тексте Платона написано много исследований. См.: [Вахтер, 1992]; подробный комментарий к трактату: [Ademollo, 2011].

¹¹ Тем не менее это не относится (например, в случае Аристотеля или эпикурейцев) к познанию чувственных вещей, поскольку можно придерживаться конвенциональной трактовки имен и совершенно не сомневаться в постижимости окружающего мира (ср.: [De an. 428a11–12, 428b18–19; Met. 1051b17–32]).

πᾶσιν ἢ ὡς πλείστοις ὁμοίως), то есть подходящими (προσῆκουσιν), и хуже всего говори-ли бы, если бы дело обстояло наоборот [Pl. Crat. 435b-c (пер. Т.В. Васильевой с изм.)].

Несмотря на это, последующие платоники будут интерпретировать «Кратил» как диалектический диалог, выражающий именно натуралистическую трактовку имен (см.: [Berg van den, 2008, p. 8–13]). И хотя это действительно гораздо ближе Платону, если рассматривать «Кратил» в контексте других его текстов, тем не менее аргументы в пользу конвенционализма, по всей видимости, представляются ему достаточно убедительными. Как предположил Дж. Экрилл, для того чтобы лучше понять позицию Платона, следует учитывать то обстоятельство, что в языке представлены два способа речи – обыденный и философский: «В обыденной речи люди используют язык, чтобы говорить об обыденных вещах. В философском дискурсе, который Платон называет диалектическим, философы используют язык, чтобы говорить о смыслах и понятиях (или, если продолжить, об идеях)» [Ackrill, 1997, p. 52]. Иначе говоря, в обыденной речи используется профанный лексикон, который и является конвенциональным, тогда как философский лексикон обосновывается диалектически, а потому является подлинным – имена в нем употребляются правильно, т. е. в соответствии с природой. Как поясняет Р.М. ван ден Берг: «В случае диалектического использования языка важно, чтобы именование соответствовало природе, т. е. чтобы имена были правильными по природе. В случае обыденного использования языка для коммуникации такая природная правильность не требуется. Достаточно того, что мы знаем, что другой подразумевает под каким-то словом, и здесь важно только то, что мы используем язык в соответствии с общими конвенциями» [Berg van den, 2008, p. 17]. Соответственно, оппозиция язык богов / язык людей трансформируется здесь в оппозицию природы и установления, которая соответствует различию между философским и обыденным языками. Однако такой ход возможен лишь потому, что двойственность присутствует как в онтологии, так и в эпистемологии Платона¹², ибо мир делится на истинно сущее и лишь кажущееся таковым, о чем следует сказать несколько слов.

Платон ввел в философский оборот понятие οὐσία. Впоследствии значение этого термина стало сужаться, выражая *суть* предмета, т. е. *сущность* в узком смысле слова, однако у Платона он понимается еще предельно широко, выступая также в значении бытия¹³. Основное значение οὐσία – то-что-есть (τὸ “ἔστιν”), самостождественное нечто [Pl. Phaed. 92d; Pl. Theat. 185c-d], противоположное становлению (γένεσις), текучему и неустойчивому: «...подлинно сущее (τὴν ὄντως οὐσίαν) всегда одно и то же... становление же всякий раз иное» [Pl. Soph. 248a]. Видимый мир изменчив и поэтому не истинен, ибо истинное неизменно. Только неизменное можно *знать* [Pl. Crat. 440a-b]; при этом знать можно то, что *есть*; следовательно, то-что-есть – неизменно. Чувства – поток ощущений, за которыми разум усматривает подлинное и неизменное. Отсюда: «...истинное сущее (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν) – это некие умопостигаемые и бестелесные эйдосы» [Pl. Soph. 246b]. Стало быть, эйдосы-идеи – это сущности, которые в совокупности образуют истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν). Вещи чувственного опыта являются тем, что они суть, в силу причастности соответствующим идеям; идея – это умопостигаемая сущность вещи; все идеи объединяют пять «высших родов», первый из которых – само сущее [Pl. Soph. 250a-256c]. Проще

¹² Однако о дуализме Платона следует говорить с осторожностью. Как отмечает Э. Перл: «“теория идей” – не постулат “иного”, абстрактного мира, но скорее указание на наш уровень понимания, наш способ схватывания реальности...» [Perl, 2014, p. 31.] Если следовать типичному для платонизма представлению о том, что на самом деле существует только умопостигаемое, тогда различие между регионами сущего будет зависеть лишь от способа познания.

¹³ Спектр значений этого понятия в различных диалогах Платона подробно рассматривается в сборнике: [Motte, Somville, 2008, p. 47–200].

говоря, вещи подводятся под единство вида, виды охватываются наиболее общими родами – это и есть τὸ ὄντως ὄν. Таким образом, бытие для Платона – это родовое единство видов, сузее как совокупность сузщих.

Диалектика – это не только знание правильных имен, но и умение правильно связывать их, умение ориентироваться в иерархиях родов и видов, что позволяет *давать определения* и тем самым выявлять сущность вещей (см. «Софист», «Тезет»). Сущность – это идея, однако *идея выражается именем*. Согласно «обычному методу» Платона, множество вещей подводится под единство вида, от которого эти вещи получают определенное имя, поскольку вещи причастны соответствующей идее. Вот несколько цитат:

И [мы] согласились, что каждый из эйдосов есть нечто, и от них все остальное, причастуя им, получает название (καὶ ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν)» [Pl. Phaed. 102b]; «Ты признаешь, по твоим словам, что есть некие эйдосы, от которых все остальное, приобщаясь, получает их названия (δοκεῖ σοι, ὡς φης, εἶναι εἶδη ἄττα, ὧν τὰδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν)» [Pl. Parm. 130e-131a]. «Хочешь, тогда начнем рассмотрение отсюда, с помощью обычного метода? Ведь мы, так или иначе, обычно устанавливаем единство отдельного эйдоса (εἶδος) для каждого множества (περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ), к которому прилагаем такое же имя (οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν)» [Pl. Resp. 596a].

Когда Сократ ищет смысл какого-либо понятия (красоты, мужества и т. д.), т. е. идею, он всякий раз стремится найти сущность вещи через имя искомого. Как отмечал П. Рикёр: «проблема сущности тождественна проблеме языка, именования. <...> Заниматься философией означает апеллировать от языка к сущности, служащей его оправданием. <...> Итак, мы стоим у корней *реализма значений*... Действительно, один из истоков онтологии сущностей – отказ от субъективизма и историзма языка. Сущность отождествляется с бытием, а конвенция сводится к кажимости. Следовательно, конвенциональный язык есть кажимость» [Рикёр, 2019, с. 22–25]. Таким образом, платонизм транслирует натуралистическую трактовку имен, однако с тем уточнением, что обыденный язык – плохой инструмент для философа. При этом нужно отметить, что слова Сократа в конце диалога об исследовании «не из имен» звучат вполне последовательно в контексте платонической философии, ибо речь идет о познании не столько изменчивых вещей, сколько сущего (τὰ ὄντα), которое есть совокупность идей-сущностей:

Итак, если вполне возможно, с одной стороны, изучать вещи через имена (δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθάνειν), с другой же, через них самих (καὶ δι' αὐτῶν), то какое изучение было бы лучше и достовернее? Изучать ее [вещь/сущность] по образу (ἐκ τῆς εἰκόνης), хорошо ли она изображена, и по истине, образом которой она является, или из самой истины (ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτῆν) – как ее, так и ее образ, подобающе ли он сделан? – Мне кажется, что необходимо изучать из истины. – А понять, каким образом нужно изучать или исследовать сущие (τὰ ὄντα), превыше как моих, так и твоих сил. Желательно согласиться в том, что не из имен, но скорее их нужно изучать и исследовать из них самих, нежели из имен (ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων) [Pl. Crat. 439a-b].

Познавать вещи/сущие (τὰ πράγματα/τὰ ὄντα) следует не из имен, но из самой истины, т. е. нужно исследовать не образ, или материальную вещь, а идею-сущность, ведь именно она входит в число истинно сущего. Иначе говоря, познавать вещи следует из них самих, т. е. из идей, что и делает Платон во всех своих диалогах. Тем не менее идея выражается именем, как уже было сказано, а потому первая задача – это поиск правильных имен, ибо их учредители (οἱ θέμενοι αὐτὰ) имели в виду, давая имена сущему (τῷ ὄντι), что все движется и всегда течет [Pl. Crat. 439c].

Однако боги называют вещи правильно – теми именами, которые принадлежат им по природе (οἱ γὰρ θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα) [Pl. Crat. 391d], тогда как люди вынуждены довольствоваться именами, «попавшими в водоворот» всеобщего течения и изменения [Pl. Crat. 439c]. Именно поэтому и следует допустить различие обыденного и философского языка, ибо диалектика дает знание неизменных идей, по причастию к которым обретают имена и изменчивые вещи [Pl. Phaed. 102b; Pl. Parm. 130e–131a; Pl. Resp. 596a]. Стало быть, (1) божественный язык правилен по природе, (2) обыденный человеческий язык в значительной мере путаный и конвенциональный, (3) язык философии и диалектики – это попытка подняться от второго к первому. И все это возможно лишь потому, что высшая часть души подобна божеству (τῷ θεῷ ἕοικεν) [Pl. Alcib. 133c], вследствие чего у человека есть возможность познавать истинно сущее, или мир идей. Наличие божественного в нас позволяет нам мыслить и говорить о божественном (мышление есть внутренняя речь).

Так мышление о божественном обретает сверхчеловеческий статус, согласно с древним принципом ὁμοίον ὁμοίῳ – подобное подобным, т. е. подобное познается подобным. Божественное в древности есть истинное, а поскольку истинное связано с мышлением, то и последнее способно обрести божественное достоинство. Таким образом, античную философию языка следует рассматривать в релевантном контексте: особый статус языка философии позволяет мыслителю говорить о божественном, а наличие в нем божественной души делает его самого богоподобным и способным познавать истинное.

Так из несчастнейшего, ползающего во прахе существа, которое должно трепетать перед ревнивыми богами, о чем столь часто сокрушались древние поэты¹⁴, человек в глазах философов становится полубогом:

Итак, у людей нет в наличии ничего божественного или блаженного (θεῖον ἢ μακάριον), кроме того единственного, что заслуживает всякого усердия и что в нас относится к уму и рассудительности (νοῦ καὶ φρονήσεως). Ибо из того, что нам принадлежит, только это, как кажется, обладает бессмертием и одно лишь божественно (ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον). И помимо того, что (человек) может быть причастным этой способности, жизнь (его), хотя и исполненная от природы трудов и тяжелая, все же так искусно устроена, что кажется, будто человек является богом по отношению ко всему остальному (πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον) [Prot. 108–109 (пер. Е.В. Алымовой)].

Человек более не «призрак тени» [Pyth. VIII.95–96], скорее он теперь «смертный бог» [De fin. II.13.40], ибо в его слабой плоти теплится прометеев огонь – божественная способность мыслить. И эта способность поистине не знает границ. То, что человека архаической Греции приводило в неподдельный трепет, уже в эпоху классики становится предметом естественного любопытства. Платон, к примеру, задает поразительный вопрос: οἷσπερ θεὸς ὦν θεῖός ἐστιν [Pl. Phaed. 249c] – чем божественен бог? Пожалуй, трудно найти более красноречивое свидетельство божественного статуса первой философии и одновременно предельной рационализации античной теологии. Для разума нет ничего запретного, нет завесы, которая могла бы отделить священное от профанного. В этом смысле для разума нет «ничего святого», ибо он сам – свят и божественен (в глазах древнего философа). Не менее выразителен и ответ Платона, ибо оказывается, что божественность связана с мышлением: «Мысль (διάνοια) бога питается умом и чистым знанием» [Pl. Phaed. 247d; ср.:

¹⁴ См.: [Ilias VI.146–149; XVII.446–447; Odys. XVIII.489–491; Soph. Fr. 590; Soph. OC 1224–1227; Isthm. V.14–16; VII.39–48; Pyth. III.61–62; Alces. 799; etc.].

Quaest. p. 718, F 3–4]. Поэтому жизнь мыслителя в прямом смысле рассматривается как уподобление богу:

Если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине (ἀληθείας ἐφάπτηται), обретает бессмертные и божественные мысли (τῶν... φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα), а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа» [Pl. Tim. 90 b-d (пер. С.С. Аверинцева)]. И в другом месте: «Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν), а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) [Pl. Theaet. 176a-b (пер. Т.В. Васильевой)].

Мудрец подобен богу, потому что он всецело предан делу мышления. Τὸ θεῖον не только постижимо, но сама его сущность связывается с мышлением, причем различие божественного и человеческого здесь прежде всего в степени¹⁵. В отличие от древнегреческой поэзии, для философии нет принципиального разрыва между смертными и бессмертными, человек способен познать сущность божественного и таким образом сам обрести божественное достоинство, насколько это в его силах¹⁶.

Этот эпистемический оптимизм, пришедший на смену трагическому мироощущению прежней эпохи, оказал существенное влияние на всю последующую историю философии и культуру в целом. И хотя с приходом христианства компетенции рациональности будут значительно ослаблены, тем не менее доверие к разуму не будет утрачено, свидетельством чему служит долгий период догматических споров, за которыми нетрудно разглядеть ту же ревность по истине, что некогда разделяла философские школы. Споры эти были бы попросту невозможны, если бы участники, вовлеченные в диалог, не разделяли определенных теоретических установок, в рамках которых могла состояться какая-либо дискуссия; иначе говоря, если бы участники не были уверены в истинности собственных взглядов, предполагающих, что божественное до определенной степени постижимо. В противном случае имели бы место лишь взаимные проклятия (что, впрочем, тоже нередко случалось). Так что несмотря на негативное отношение к эллинской философии в целом, мыслители эпохи патристики все же были ей многим обязаны. Достаточно сказать о том, что даже учение о Боге – самое важное и сокровенное для них – несет на себе следы философской рефлексии.

Таким образом, появление диалектики, переосмысление статуса языка и вообще места человека в мире подготовили почву для возникновения первой философии, которая есть не что иное, как теология (θεολογική) [Met. 1026a19]. Развитие и продолжение этой традиции можно встретить не только у Плотина, но и у Августина и других мыслителей эпохи патристики. Я же в этой статье хотел лишь зафиксировать данную концепцию: «язык богов», т. е. язык философии, является правильным, он именуется вещи в соответствии с их природой (ἔστι φύσει ὀνόματα) [Pl. Crat. 391d], ибо мыслитель ищет сущность и в своем стремлении к истине подобен божеству.

¹⁵ Ср.: «Жизнь он [бог] проводит самую лучшую, какая у нас бывает очень короткое время» [Met. 1072b14–15].

¹⁶ Подробнее об античной концепции богоуподобления: [Roloff, 1970; Miller, 2011].

Список литературы

Сокращения

- De an. – De anima – *Aristotle. De anima* / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- De fin. – *Cicero. De finibus bonorum et malorum* / Ed. with trans. H. Rackham. London: W. Heinemann, 1914. 464 p.
- De Pyth. – *De Pythiae oraculis – Plutarchi moralia* / Hrsg. W. Sieveking. Leipzig: Teubner, 1972. Vol. 3. S. 25–59.
- DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951–19526. Bd. 1.
- EN – *Ethica Nicomachea – Aristotelis ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. 224 p.
- Ep. Fr. – *Epicharmus. Fragmenta – Comicorum Graecorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1899. Vol. 1.1. S. 135–146.
- Eu. Alces. – *Alcestis – Euripidis fabulae* / Ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1984. Vol. 1. P. 37–83.
- Ilias – *Homeri Ilias* / Ed. T.W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931. 2 vol.
- Isthm. – *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler. Leipzig: Teubner, 1971. S. 163–190.
- Met. – *Metaphysica – Aristotle's metaphysics* / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
- Odys. – *Homeri Odyssea* / Ed. P. von der Mühlh. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962. 456 S.
- Olymp. – *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler. Leipzig: Teubner, 1971. 216 S.
- Oratio – *Tatianus. Oratio ad Graecos* // *Die ältesten Apologeten* / Hrsg. E.J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. S. 268–305.
- Pl. – *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907. 5 vol.
- Prot. – *Protrepticus – Aristotle's protrepticus* / Ed. I. Düring. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1961. S. 46–92.
- Pyth. – *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler. Leipzig: Teubner, 1971. 216 S.
- Quaest. – *Plutarchi moralia* / Hrsg. C. Hubert. Leipzig: Teubner, 1938. Vol. 4. S. 1–335.
- Soph. Fr. – *Fragmenta – Tragicorum Graecorum fragmenta* / Hrsg. S. Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Vol. 4.
- Soph. OC – *Oedipus Coloneus – Sophoclis fabulae* / Ed. H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 356–431.

Литература

- Арсеньев, 1926 – *Арсеньев Н.С. Пессимизм и мистика в Древней Греции* // *Путь*. Париж, 1926. № 4. С. 88–102.
- Большаков, 2002 – *Большаков О.Г. История Халифата*. М.: Восточная литература, 2002. Т. 2. 294 с.
- Верлинский, 2006 – *Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка*. СПб.: СПбГУ, 2006. 412 с.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Тбилиси: Тбилисский университет, 1984. Ч. 2. 1329 с.
- Гринцер, 2000 – *Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*. М.: РГГУ, 2000. 428 с.
- Иванов, 1980 – *Иванов Вяч. Вс. Зачатки исследования языка у хеттов* // *История лингвистических учений: Древний мир*. Л.: Наука, 1980. С. 37–57.
- Лебедев, 2009 – *Лебедев А.В. Греческая философия как реформа языка* // *Индоевропейское языкознание и классическая филология XIV (Чтения памяти проф. И.М. Тронского)*: Мат-ы Международн. конф. СПб.: Нестор-история, 2009. С. 359–368.
- Рикёр, 2019 – *Рикёр П. Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953–1954 гг.* / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2019. 285 с.
- Ackrill, 1997 – *Ackrill J.L. Language and Reality in Plato's Cratylus* // *Ackrill J.L. Essays on Plato and Aristotle*. Oxford University Press, 1997. P. 33–52.

- Ademollo, 2011 – *Ademollo F.* The Cratylus of Plato: A commentary. Cambridge University Press, 2011. 560 p.
- Baxter, 1992 – *Baxter T.* The Cratylus: Plato's Critique of Naming. Leiden: Brill, 1992. 203 p.
- Berg van den, 2008 – *Berg van den R.M.* Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming. Leiden; Boston: Brill, 2008. 239 p.
- Gera, 2003 – *Gera D.L.* Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization. Cambridge University Press, 2003. 272 p.
- Miller, 2011 – *Miller P.L.* Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy. London; New York: Continuum, 2011. 192 p.
- Motte, Somville, 2008 – *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote.* Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008. 493 p.
- Perl, 2014 – *Perl E.D.* Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden, Boston: Brill, 2014. 228 p.
- Roloff, 1970 – *Roloff D.* Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben: Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. Berlin: de Gruyter, 1970. 243 S.

Philosophy as the Language of Gods: Plato and the Question of the Correctness of Names

Alexey M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Street, 109240, Moscow, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article discusses the origins of the first philosophy, which was mentioned by Aristotle. In particular, using the material of the early Greek texts, the author shows how the difference between the language of gods and the language of people was transformed into the opposition of the philosophical and everyday levels of language, because of which myth becomes logos, poetic theology – the first philosophy. The author claims that by taking away the sacred function of poetry, philosophy inevitably rationalises and thus profanes its subject. If the language of gods was regarded as a perfect language, similar to that of Biblical Adam, for philosophers it is no longer something mysterious and inaccessible to the mind – it is reduced to the theoretical problem of the correctness of names. It appears that the appearance of philosophy, the rethinking of the status of language and the place of people in the world prepared the ground for the first philosophy, or theology. The development of this tradition can be found not only in philosophers (like Plotinus), but also in Augustine and other thinkers of the patristic age.

Keywords: ancient philosophy, first philosophy, history of philosophy, philosophy of language, naturalism and conventionalism, Homer, Plato, Aristotle

References

- Ackrill J.L. Language and Reality in Plato's Cratylus, in: Ackrill J.L. *Essays on Plato and Aristotle.* Oxford University Press, 1997. P. 33–52.
- Ademollo F. *The Cratylus of Plato: A Commentary.* Cambridge University Press, 2011. 560 p.
- Arsen'ev N.S. Pessimizm i mistika v Drevnej Grecii [Pessimism and Mysticism in Ancient Greece], *Put'*, 1926, no. 4, pp. 88–102. (In Russian)
- Baxter T. *The Cratylus: Plato's critique of naming.* Leiden: Brill, 1992. 203 p.
- Berg van den R.M. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming.* Leiden; Boston: Brill, 2008. 239 p.
- Bol'shakov O.G. *Istorija Halifata* [History of the Caliphate]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2002. T. 2. (In Russian)
- Gamkrelidze T.V., Ivanov Vjach. Vs. *Indoevropskij jazyk i indoevropejcy: Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokul'utry* [Indo-European Language and Indo-Europeans:

Reconstruction and Historical-Typological Analysis of Pre-language and Proto-culture]. Tbilisi: University of Tbilisi Publ., 1984, vol. 2. 1329 p. (In Russian)

Gera D.L. *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*. Cambridge University Press, 2003. 272 p.

Grintzer N.P., Grintzer P.A. *Stanovlenie literaturnoj teorii v Drevnej Grecii i Indii* [Genesis of Literal Theory in Ancient Greece and India]. Moscow: RGGU Publ., 2000. 428 p. (In Russian)

Ivanov Vjach. Vs. Zachatki issledovanija jazyka u hettov [The Beginnings of Language Research in the Hittites], *History of Ancient Linguistic Theories: Ancient World*, 1980, pp. 37–57. (In Russian).

Lebedev A.V. Grecheskaja filosofija kak reforma jazyka [Greek Philosophy as a Reform of Language], *Indoevropskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija XIV (Chtenija pamjati prof. I.M. Tron-skogo): Materialy mezhdunarodnoj konferencii*, St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2009, pp. 359–368. (In Russian)

Miller P.L. *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*. London; New York: Continuum, 2011. 192 p.

Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008. 493 p.

Perl E.D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2014. 228 p.

Ricœur P. *Bytie, sushhnost' i substancija u Platona i Aristotelja. Kurs, pročitannyj v universitete Strasburga v 1953–1954 gg.* [Being, Essence and Substance in Plato and Aristotle. Course delivered at the University of Strasbourg in 1953–1954], trans. by G.V. Vdovina. Moscow: Izdatelstvo gumanitarnoy literatury Publ., 2019. 285 p. (In Russian)

Roloff D. *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben: Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*. Berlin: de Gruyter, 1970. 243 S.

Verlinskij A.L. *Antichnye uchenija o vznikenii jazyka* [Ancient Theories on the Beginnings of Language]. St. Petersburg: SPBGU Publ., 2006. 412 p. (In Russian)