
ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СТОИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЕСТЕЛЕСНОМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э. БРЕЙЕ, А.Ф. ЛОСЕВА И Ж. ДЕЛЁЗА*

П.А. Гаджикурбанова

Фрагментарность и несистематичность аутентичного материала по философии стоицизма стимулирует появление разнообразных версий ее истолкования, с неизбежностью несущих на себе отпечаток и теоретических предпочтений ее авторов, и доминирующих в философском сознании ценностных установок и объяснительных схем. Говоря языком герменевтики, в игру вступают предпосылки и предрассудки интерпретаторов. В каждой интерпретации на передний план выступают те или иные аспекты учения, акцентируются те или иные сохранившиеся фрагменты, и в результате возникают разные “образы” стоицизма, иногда взаимодополняющие, иногда противоречащие друг другу.

В особенности это становится заметным, если мы обратимся к одной из наиболее сложных проблем стоической философии – проблеме соотношения телесного (сущего, способного страдать и действовать) и бестелесного (“лектон”^{**} – высказываемого смысла). Дошедшие до нас доксографические свидетельства столь скудны и противоречивы, что комментаторы вынуждены либо признать невозможным ее обоснованное решение, либо интерпретировать ее с точки зрения собственных философских позиций и предпочтений. Но если попытаться типизировать всё многообразие философских и историко-философских прочтений стоицизма, то можно выделить (конечно, очень условно) несколько основных стратегий исследования, обозначив их как *классическую*, *модернистскую* и *постмодернистскую* стратегии. Сразу же следует определить способ функционирования историко-философских концептов классицизма, модернизма и постмодернизма – они обладают прежде всего функциями оперативных понятий и играют роль инструментария для разнопла-

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 04-03 –00484а.

** Λεχτόν (от греч. λέγειν – говорить) – “то, что может быть высказано”, “высказываемое” или предмет высказывания, смысл и т.д. К бестелесному кроме “лектон” стоики относили пространство, время и место (Sext. Adv. M. X 218).

новой (синхронической и диахронической) классификации обширного историко-философского материала. Несмотря на повсеместную и устойчивую практику их применения в философских исследованиях и особенно в опыте преподавания философских дисциплин, ни один из названных концептов не представляет собой строгого философского термина и скорее выступает в качестве конструктивной рабочей модели, не допускающей однозначного определения и разграничения присущего ему семантического поля. Тем не менее этим понятиям нельзя отказать в известной эвристичности и методической эффективности, хотя специфическая природа каждого из них выражается в совокупности присущих им отличительных признаков, обозначающих определяемое ими качество по преимуществу, одновременно допуская возможность существования многообразных переходных форм.

Классическая стратегия исследования в наиболее чистом виде представлена “отцом истории философии” Эдуардом Целлером, чей многотомный труд “Греческая философия в ее историческом развитии”¹⁻² стал классическим для историко-философских исследований не только в историческом, но и в нормативном смысле слова. Его понимание места, занимаемого стоической школой в контексте всей античной философии, стали во многом образцовыми для последующей истории философии. Для Э. Целлера характерен позитивистский настрой или “здоровый реализм”, как он сам определял свою историко-философскую позицию, противопоставляя ее историко-философскому “априоризму” Гегеля.

В рамках классической стратегии исследование ориентировано на имманентно-историческую *реконструкцию* античного наследия, при которой порой предлагаются достаточно интересные рабочие модели для понимания, но, как мы уже отметили, они остаются лишь инструментами, не претендующими на самостоятельную значимость. Иначе говоря, при анализе прошлого исследователь не создает новую философию, а с помощью доступных ему средств стремится постичь смысл традиционных доктрин.

При явно выраженном запрете использовать априорно заданные историко-философские модели, данная стратегия тем не менее содержит неявную тенденцию рассматривать стоическую философию сквозь призму платоновско-аристотелевской классики, при этом сама платоновско-аристотелевская традиция не ставится под вопрос ни как объяснительная схема, ни как рефлексивно надстраиваемая над ней схема историко-философского процесса – это можно рассматривать в качестве одного из характерных признаков классической парадигмы. Как отмечает отечественный исследователь стоицизма А.А. Столяров, уже в античные времена учение о “лектон” вызывало немалые затруднения у авторов “с сильными перипатетическими симпатиями”³. Это верно и в отношении крайне уничижительных оценок учения о “лектон” и о стоической логике в целом, принадлежащих

Э. Целлеру и К. Прантлю, чьи перипатетические симпатии несомненны. В этом контексте говорить о существовании каких-либо бестелесных “чистых смыслов”, нетождественных ни вещам, ни словам, ни понятиям и представлениям, просто бессмысленно.

Для **модернистской стратегии исследования** характерны нарастающие субъективистских элементов; отчетливо выраженная установка на поиск некоей ключевой идеи, регулятивного принципа, позволяющего объяснить специфику и своеобразие стоицизма, в первую очередь по сравнению с классическими доктринами Платона и Аристотеля. Для данной стратегии характерна не столько *реконструкция* стоической доктрины, сколько ее *интерпретация*, предполагающая прочтение стоического учения с привлечением современных философских концепций, транскрибирование стоической терминологии и проблематики в контекст современных философских дискуссий. В частности, для интерпретации стоического учения о бестелесном привлекаются идеи логического позитивизма, структурной лингвистики, сравнительного языкознания, феноменологии и т.д.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет о неких тенденциях, каждая из которых может преобладать у того или иного современного исследователя, но в чистом виде практически не встречающихся. Так, например, в концепциях М. Форшнера, А.А. Лонга, Дж. Риста, А.А. Столярова используются логико-лингвистические теории Г. Фреге, Р. Карнапа, Л. Витгенштейна, при этом их исследования в целом представляют собой имманентно-историческую реконструкцию. В то время как концепции Дж. Христенсена и Г. Ватсона являются в большей степени интерпретациями стоической философии в русле идей сравнительного языкознания и феноменологии. Заметны следы влияния идей структурной лингвистики в трактовках стоической онтологии, представленных Э. Брейе и А.Ф. Лосевым.

Постмодернистской стратегия исследования представлена Ж. Делезом, который не только выражает дух и букву постмодерна, но и является представителем французской историко-философской школы, не чуждающейся экстравагантных интеллектуальных построений. В своем принципиальном антиплатонизме, ставшем визитной карточкой постмодернистской идеологии, Делёз находит себе союзников в стоическом Портике. Философская мысль, которая в XIX в. ставила своей задачей демистификацию господствующих идеологием (К. Маркс, Ф. Ницше), не только переходит к пересмотру глубинных оснований европейской культурной традиции, но и к ревизии онтологических опор, бытийных оснований самой европейской мысли в целом. Что особенно интересно, эти опыты создания новых онтологий опираются на самые древние пласты европейской философии. Эта интенция, необходимым образом содержащая в себе зерна мировоззренческого нигилизма, получила свое выражение в понятии *деструкции* (М. Хайдеггер). Ж. Делёз стремится не столько дать новое прочтение стоической мысли, сколько выявить в ней фунда-

ментальные посылки для создания новой онтологии, иной по сравнению с классической (платоно-аристотелевской) концепцией бытия.

Данная статья посвящена трактовкам стоицизма, предложенным Э. Брейе, А.Ф. Лосевым и Ж. Делёзом. При всей несхожести данных концепций и философских позиций авторов, их объединяет общий методологический принцип: учение стоиков рассматривается сквозь призму одной из наиболее загадочных и трудно интерпретируемых категорий стоической философии – категории бестелесного – причем предпринимается попытка дать *онтологическое* прочтение данной категории и определить, какое место занимает бестелесное в тотально-телесном стоическом космосе. В результате древнее учение приобретает весьма неожиданное и актуальное звучание. Однако при этом проблематизируются такие казалось бы незыблемые характеристики стоического учения как физический монизм, рационализм и панлогизм, совпадение физического, логического и этического законов, а тем самым и интеллектуализм стоической этики.

ЭМИЛЬ БРЕЙЕ

Эмиль Брейе в своей программной статье “Теория бестелесного в Древнем стоицизме”⁴ интерпретирует стоическую философию, опираясь на учение о бестелесном, принципиально противопоставляя свойственный стоической традиции способ понимания реальности всему предшествующему идеализму, и прежде всего в его платоновско-аристотелевской версии. Согласно Э. Брейе, характерной особенностью философских теорий, появившихся после Аристотеля, было то, что они при истолковании бытия отказывались от привлечения всяких умпостигаемых и бестелесных причин. Стоики заключают внутреннюю энергию бытия в пределы самих вещей. Они, подобно древним натурфилософам, предлагают увидеть в вещах историю их происхождения и становления от начала и до конца, включив их в некий единый органический процесс. В этом случае сущее рассматривается не в качестве частицы единства более высокого порядка, а само становится единством и центром всех частей, составляющих его субстанцию, и всех событий, из которых складывается его жизнь. Оно превращается в развертывание этой самой жизни в пространстве и времени, в ее непрерывном изменении⁵.

Стоики рассматривали механизм причинности прежде всего на примере *живых* существ (рост семени, развитие растения, становление и гибель). Причина – не идеальная модель, которую сущее пытается имитировать, но внутренняя сила, удерживающая в единстве все его части (ἔξις) и конституирующая внешнюю форму его бытия. И подобно тому, как порождающая сила семени, определяющая все развитие растения, неотделима от него самого,

так и порождающая причина неотделима от сущего, причину которого она составляет.

В связи с этим важное значение приобретает различие свойств и качеств в вещах. Стоики проводили различие между преходящими свойствами и свойствами, пришедшими в совершенное и полностью устойчивое состояние (ποῖόν и ποῖότης – SVF II 126). Согласно Брейе, в данном случае стоики подчеркивают не просто различие между существенными и случайными свойствами: речь идет о внутреннем, природном различии двух реальностей. С одной стороны, качество, которое является *телесной* реальностью, действующим началом, не нуждающимся в другой вещи для своего истолкования, с другой – свойство, которое порождается воздействием причины и не обладает телесной реальностью.

Стоики признают в качестве единственной реальности телесную действующую причину (τὸ ποιοῦν) и то, к чему она прилагается (τὸ λαβόν) (SVF III 111, 18). К этим активным сущим причисляются и качества тел, которые стоики считают определенными телесными состояниями пнеумы, и которые обнаруживаются по их результатам – жар, холод, сухость, влажность, а также цвета и звуки. Мир стоиков оказывается исполненным спонтанных начал, черпающих в самих себе свою жизнь и активность, и ни одно из них собственно не может рассматриваться как результат воздействия другого. Никакое тело не может придавать другому новые свойства. Стоики избегают идеи передачи качеств от одного тела к другому парадоксальным образом – через принцип смешения тел, которые пронизывают друг друга, подобно смешению огня и металла в раскаленном куске железа. Можно сказать, что действующие тела становятся не причинами каких-то *вещей*, а причинами для каких-то *состояний вещей*. Их взаимодействие приводит к определенным модификациям. Что представляют из себя эти модификации?

И вот именно в этой точке взаимодействия тел открывается, по Э. Брейе, подлинный смысл стоического различения телесного и бестелесного. Обращаясь к свидетельству Секста Эмпирика (Sext. Adv. M. IX 211), он пишет: “Модификации, о которых идет речь, очень своеобразны: это не новые реальности, свойства, но лишь атрибуты (κατηγόρημα). Так, когда скальпель режет плоть, одно тело производит в другом не новое свойство, но новый атрибут – быть разрезанным”⁶. Собственно говоря, *атрибут* не обозначает никакого реального качества, к примеру, черное и белое являются не атрибутами, а определенными телесными состояниями пнеумы. И наоборот, атрибут всегда выражается в слове (глаголе), это означает, что он не представляет собой бытия (вещи), но выражает *способ бытия*⁷.

Здесь французский исследователь, до этого остававшийся в пределах достаточно строгих границ историко-философского анализа,

переходит к герменевтической процедуре и дает собственное определение природы бестелесного у стоиков: “Этот способ бытия определенным образом находит свое выражение в пределе, на поверхности бытия, и не может таким образом изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих”⁸. Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не *по причине* воздействия на нее другой вещи, *по поводу* взаимодействия ее с другой вещью. Вещь сама обретает новый способ своего бытия. Даже в своем пассивном выражении она сохраняет активность своей субстанции.

Э. Брейе формулирует свое понимание существенного смысла и оригинальности стоической онтологии. По его мнению, здесь создается доктрина о двух планах бытия: с одной стороны, глубокое и реальное бытие, обладающее подлинной силой; с другой – план фактов, играющих на поверхности бытия (вещи), творящих бесконечное множество бестелесных сущих. Именно эта новая онтологическая модель и привела стоиков к революции в логике⁹. Можно заметить, что у Брейе стоическая онтология предстает как своего рода превращенный платонизм. В ней сохраняется антагонизм двух планов реальности, но одновременно каждый из них приобретает бытийный смысл, противоположный платоновскому пониманию: первичным становится тело, бестелесное же оказывается производным от него. А вот несимметричность отношений телесного и бестелесного воспроизводит платоновскую модель в большей степени – эффект изменения никак не исчерпывает энергии активного начала и не оказывает на него влияния. Зримый образ реальности оказывается лишенным действительного бытия и становится чистой видимостью (этот момент иллюзорности эмпирического бытия в той или иной мере присутствует и в платонизме).

В интерпретации стоической философии, предложенной Э. Брейе, особое значение приобретает понятие “лектон”^{*}. Именно “лектон” является первичным элементом стоической логики, в то время как в аристотелевской логике таковым элементом выступает понятие. Согласно Сексту Эмпирику (Sext. Adv. M. VII 12), “лектон” – это то, что понимает грек и не понимает варвар, когда слышат греческое слово, обозначающее какую-либо вещь. Для грека, в отличие от варвара, у данной вещи есть *атрибут* – быть обозначаемой этим словом. “Лектон” отлично от самой вещи (поскольку она есть нечто телесное), ничего к этой вещи не прибавляет и сущности ее не меняет, а только создает особую, вторичную сферу *словесного выражения*. Будучи бестелесным, “лектон” отлично и от самого

^{*} Брейе переводит этот термин как *exprimable* – “тоб что может быть выражено”.

слова или выражения – определенного набора телесных звуков; и от чувственного или умственного представления (φαντασία), являющегося изменением телесной души под действием внешнего тела; и от понятия (ἔννοια), которое формируется в душе в результате подобного же опыта.

Согласно Э. Брейе, для понимания специфики стоического учения о бестелесном следует отказаться от мысли, что атрибут вещи есть нечто существующее физически (таковой является только сама вещь и ее телесные качества) и что атрибут в своем логическом выражении как часть предложения представляет собой нечто, существующее в мысли. Только в этом случае можно принять, “что атрибут логический и реальный, будучи оба в действительности бестелесными и несуществующими, полностью совпадают между собой”¹⁰. В результате устанавливается определенная корреляция между сферой мышления и реального бытия, между логическими предикатами предложений и атрибутами вещей, рассматриваемыми в качестве результатов их действий: и те и другие обозначаются у стоиков одним и тем же словом “κατηγόρημα” и находят свое выражение в глаголе; и те и другие бестелесны и нереальны.

Французский исследователь, по существу следуя стоическому ходу мыслей, специфическим и довольно простым образом решает важную проблему определения *онтологического* статуса атрибута у стоиков. Является ли атрибут только языковой “реальностью” (точнее относится ли он только к сфере словесного выражения) или же он обладает каким-то коррелятом в самой “природе вещей”? Э. Брейе переводит различие между физическим и логическим атрибутом в сферу бытийной адиафории, и тем самым почти упраздняет обозначенный выше болезненный вопрос: и тот, и другой предикат суть бестелесное; они не существуют “в реальности” и потому не важно, где их искать по преимуществу – в языковой стихии или в природе вещей. Оба бестелесных атрибута ни на что *в действительности* не влияют.

Логические атрибуты (предикаты), о которых до сих пор шла речь, согласно стоикам, являются неполными “лектон”, в отличие от полных или достаточных (включающих и субъект и предикат). Именно полные “лектон”, которые могут быть как истинными, так и ложными, составляют предмет стоической диалектики. Тем самым ее предметом выступает нечто бестелесное, а значит, и “не-реальное”. И сама связь, предполагаемая гипотетическими высказываниями, вроде “если день, то светло”, является чем-то “нереальным”. Каждый термин в сложном высказывании выражает некий факт или событие. Причиной каждого из этих фактов является тело, воспринимаемое чувствами. Но связь между этими фактами сама по себе не становится объектом восприятия. Она необходимым образом оказывается такой же нереальной, как и сами факты. Когда стоики говорят по поводу событий, что существует предыдущее и последующее, причины и следствия, они, как и Д. Юм, не придают самим фактам, бестелесным

и лишенным активности, никакой внутренней способности, позволяющей связывать их между собой, или приводящей к тому, что один факт порождает другой. Понятия причины и следствия можно использовать только по аналогии. Этот вид ирреальной причинности ни в коей мере не может найти себе опору и свои объекты во внешнем мире, но способен лишь быть выраженным в языке¹¹. Это вовсе не значит, что связь между посылкой и следствием произвольна, напротив, согласно Э. Брейе, данная связь основана на принципе тождества. Отношения следования извлекаются из связи фактов, утверждаемых в главной посылке, а значит, следствие отличается от посылки только по своему выражению, но не по смыслу.

Э. Брейе выделяет два типа связей в бестелесном: 1. Логико-грамматические (смысловые) связи между частями предложения, например, между субъектом и предикатом 2. Квазипричинные отношения между атрибутами тела, т.е. между событиями (фактами), происходящими на поверхности тел. В связи с этим французский исследователь приходит к следующим заключениям:

1. Пристрастное внимание стоиков к реальностям языка, отмеченное еще современниками, опирается на понимание принципиального различия между двумя видами причинности – ирреальной (“как бы”) каузальности разных видов “лектон” в высказывании (элементов синтаксиса) и подлинной причинной связи, открывающейся во внешней нам реальности вещей. Индифферентность логической предметности по отношению к ее физическому денотату, другими словами, субстанциальная противоположность вещей и смыслов превращает язык в особую, почти суверенную по сравнению с вещами сферу – некоторые типы “лектон” не имеют соответствующего им объективного денотата. Логический и физический строй бытия не совпадают между собой.

2. Можно говорить о существовании особой разновидности бестелесного, уже непосредственно не связанной с вербальным выражением (хотя последнее не исключается) – об эффектах, событиях как атрибутах вещей, “выходных данных” телесных процессов, предельных точках саморазвертывания “семенных логосов”. Фактически Э. Брейе прибавляет к четырем исторически засвидетельствованным видам бестелесного у стоиков (пустота, пространство, время и “лектон”) еще один, “пятый элемент” – поверхностные эффекты, или события. Такой своего рода “умопостигаемый” мир обладает собственной, пусть и иллюзорной, с точки зрения стоиков, реальностью.

Заключая свой анализ стоической логики, Э. Брейе утверждает, что особенностью такой логики является стремление к выходу за пределы всякого контакта с реальностью и с чувственными представлениями. В основании доктрины положено различие между одним видом познания, имеющим своим объектом саму реальность, чувственное представление, и другим видом позна-

ния, относящимся к высказываемому “лектон”. В отличие от Аристотеля, у которого логические виды и роды представляют в определенной мере разновидности бытия, а логическое мышление проникает в саму реальность, у стоиков высказываемое ничего в себе не содержит и, следовательно, ничего не привносит в мышление от реальной природы, порождением и эффектом которой оно является¹².

Данная интерпретация стоической онтологии и логики имеет важные этические экспликации. Связывая концепцию бестелесного с идеей судьбы, Э. Брейе заключает, что у стоиков судьба никак не выражает связь между событиями в том смысле, в каком они выстроились бы в последовательности, где один термин был бы следствием предыдущего и причиной последующего. Событие детерминировано не предшествующим событием, но своим отношением к некоей причине, являющейся реальной вещью, совершенно отличной от него. Судьба и оказывается той реальной причиной, телесным разумом, который детерминирует события, но ее никак нельзя считать неким законом, в соответствии с которым эти события детерминируют друг друга. Судьба носит название “связь причин” – не связь причин со следствиями (эффектами), но связь телесных причин, упорядоченных между собой, от которых зависит порядок мира. Это отношение сущих друг с другом, а не отношение событий между собой. Поскольку события являются следствиями этих причин, то очевидно, что и они как-то связаны между собой. Какими бы разнообразными они ни были, они зависимы от единой судьбы. Но Брейе приходит к малоутешительному выводу, что в стоицизме познание судьбы, причастность мудреца к всемирному разуму происходит за пределами диалектики. Стоическая диалектика, как бы парадоксально это ни выглядело, слишком близка к фактам (событиям), чтобы в какой-то мере быть плодотворной. Она не может оторваться от наличной реальности голых фактов ни посредством общей идеи, которую она не признает, ни благодаря закону, которого уже не знает, но лишь удовлетворяется бесконечным повторением этих фактов¹³.

Согласно Э. Брейе, стоики наряду с диалектикой допускали иной способ постижения реальности, основанный на внутреннем телесном единстве постигающей души и постигаемого предмета. Это не столько теория, сколько деятельность, предполагающая внутреннее проникновение и овладение сущим¹⁴. Таким образом, стоическая этика теряет связь с диалектикой и рациональным познанием, поскольку именно это внерациональное и внеязыковое знание сущего, интуитивное схватывание взаимосвязей его телесных причин и позволяет мудрецу следовать велениям судьбы.

Весьма своеобразная интерпретации стоической философии представлена в многотомном труде А.Ф. Лосева “История античной эстетики”¹⁵. Для российского читателя обращение к интерпретации стоицизма, осуществленной нашим выдающимся эллинистом, имеет особый смысл. Во-первых, А.Ф. Лосев представляет собой самую масштабную фигуру в отечественном антиковедении и обращение к его авторитету в сфере исследования острых проблем классической философии оказывается неизбежным и плодотворным (даже в тех случаях, когда достигнутые им результаты нельзя признать вполне удовлетворительными). Во-вторых, как мы увидим, нашему классику удалось осуществить синтез целлеровской (классической!) историко-философской традиции с вполне современными “модернистским” взглядом на характер многих философских понятий, укорененных в античной философии, достаточно вспомнить феноменологическое истолкование аристотелевских категорий, предложенное Лосевым в одном из томов “Истории античной эстетики”, уже не говоря о цикле его трудов 30-х годов. А.Ф. Лосев вполне профессионально использует в своих исследованиях античной философии инструментарий феноменологии, структурной лингвистики и многих других значимых для XX в. учений, обращенных к проблематике смысла, языковых выражений, семантики. В этом отношении его историко-философскую позицию можно с достаточным основанием охарактеризовать как переходную от классики к модернизму. А этот опыт существенно обогащает наше представление о многообразии подходов к рассматриваемой нами проблеме бестелесного в стоицизме.

Опираясь на трактовку стоического учения о бестелесном Э. Брейе, А.Ф. Лосев видит специфику стоической философии в их концепции иррелевантного “лектон”, обозначающего чистый смысл предмета, бестелесный принцип осмысления всякой телесности. Согласно Лосеву, только эта концепция может объяснить оригинальность стоического учения о вселенском логосе и о мудреце и позволяет говорить о стоической философии как о самобытном явлении, отличном от предшествующих философских учений античности.

В стоическом учении о “лектон” сфокусированы черты, которые, согласно историко-философской модели античности, предложенной Лосевым, характеризуют философию раннего эллинизма в целом. Прежде всего, это абстрактный субъективизм, причем, как неоднократно подчеркивается, данный субъективизм вовсе не нарушает общеантичной веры в объективность чувственно-материального космоса, но только дает его имманентистское прочтение. Подобное прочтение становится возможным благодаря привлечению иррелевантных структур для объяснения сущего. Согласно Лосеву, иррелевантность является точной формулой и исходным принципом всей

эллинистической философии и “обозначает собою только чистый смысл предмета, не зависящий ни от какого своего происхождения, ни от каких своих естественных связей, вне всякого своего субстанциального и причинно обусловленного существования, только осмысленность в ее чистом виде”¹⁶. Этот термин указывает на такой смысл вещи, который нейтрален к ее реальному существованию. И в качестве таковой смысловой предметности выступает стоическое “лектон”.

В чем же заключается иррелевантность стоического “лектон”? Прежде всего в том, что оно вообще не есть нечто физическое и субстанциальное, а потому не зависит от реального бытия страдающих и действующих тел и само не способно оказывать на них никакого воздействия. Оно трактуется как некое бытийное адиафорон, о котором нельзя даже сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует. Эта постулируемая стойками умопостигаемая сфера чистых смыслов, как пишет А.Ф. Лосев, в определенном смысле находится “за пределами утверждения о бытии или небытии”¹⁷. В этом заключается коренное отличие стоического “лектон” от идей Платона, обладающих субстанциальным, причинно-метафизическим существованием.

Далее, развивая тезис об иррелевантной природе “лектон”, А.Ф. Лосев переходит к изложению стоического учения о бестелесном так, как оно представлено в статье Э. Брейе. Однако даже на уровне пересказа данной концепции становятся заметны нюансы, характерные именно для интерпретации А.Ф. Лосева.

Обращаясь к уже известному нам примеру из Секста Эмпирика о беседе грека и варвара, А.Ф. Лосев отмечает, что кроме слова, обозначающего некий предмет, и самого обозначаемого предмета стоики признавали существование чего-то третьего – некоего *атрибута, присущего слову**. Этот атрибут заключается в том, что данным словом обозначен некий предмет. По своему *смысловому* содержанию атрибут ничем не отличается от обозначаемого предмета, но *физически*, субстанциально бестелесный атрибут отличен от телесного предмета, хотя, прибавляясь к нему, никак не меняет его природы. Иначе говоря, обозначая словесно некий предмет, мы никак его физически не меняем, но лишь приписываем ему смысл – “лектон”.

Далее, следуя в русле концепции Э. Брейе, А.Ф. Лосев отмечает еще целый ряд иррелевантных черт стоического “лектон”. Оно не только отлично от тела, на основании которого возникло, но и от самого словесного высказывания, от вполне телесной речи, в которой оно высказывается и даже от психических процессов, сопровождающих его возникновение – от психических актов высказывания и обо-

* Весьма примечательно, что Э. Брейе, разбирая данный пример, говорит об атрибуте присущем *вещи*, а не *слову*. Ср.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 101; Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955. P. 14.

значения. Смысл не тождествен ни чувственному, ни рациональному представлению, которые, согласно стоикам, так же являются чем-то телесным. “Лектон” нельзя назвать и логической конструкцией, поскольку оно дано настолько интуитивно и непосредственно, что его понимает любой человек. Более того, смысл высказывания (как истинного так и ложного) понятен безо всякого соотнесения его с реальностью, а значит рассмотренное само по себе “лектон” является смыслом предмета, фиксируемым вне его истинности или ложности.

Но “лектон” обладает не только иррелевантной природой: он есть система смысловых отношений, и призван выражать малейшие изменения этих отношений. Как пишет А.Ф. Лосев, “уже то одно, что “лектон” есть словесная предметность, свидетельствует о наличии в нем *отношении* и к слову, предметом которого оно является, и к физическому предмету, который им обозначается”¹⁸. Согласно стоикам, только высказывание в целом обладает полным, самодовлеющим “лектон”. Из чего можно заключить, что “лектон” – не простой предмет высказывания, но взятый в своей соотнесенности с другими предметами высказывания – *пропозициональная система отношений*. Кроме того, смысл будучи сам по себе безразличным к различению истины и лжи, при соотнесении с реальностью оказывается истинным или ложным. Эта реальность, осмысленная через “лектон” и есть подлинная осмысленная и телесная реальность. Но, согласно Лосеву, именно иррелевантность стоического “лектон”, его нейтральность приводят к тому, что все, что оно осмысляет в бытии, жизни и языке, очевидно, “является тоже таким же чисто смысловым, таким же бездейственным и таким же несубстанциальным, как и он сам”¹⁹. Являясь бестелесным принципом осмысления телесной реальности, “лектон” дает лишь внешний рисунок событий и не способно постичь порядок взаимосвязи субстанциальных причин, т.е. порядок судьбы.

К подобному выводу, приходит и Э. Брейе в своей интерпретации стоической концепции бестелесного. Однако далее пути мысли обоих исследователей расходятся. А.Ф. Лосев отмечает, что стоики не были бы античными мыслителями, если бы не попытались преодолеть сложившийся в их системе дуализм телесных субстанций и бестелесных смыслов. Стоический Логос и стал совмещением “всеобщей структурной закономерности и всеобщего рокового предопределения. Поскольку логос опирался на судьбу, он был неисповедимым роком; и стоики, как никто в античности, оказались чистейшими фаталистами. Поскольку же логос охватывался при помощи сознательных и осмысленных “лектон”, стоики видели в своем логосе провидение и, как никто другой в античности, прославляли целесообразность и художественную выполненность всего существующего”²⁰. Стоический космос является собой грандиозное произведение искусства, в котором оказываются слиты смысл и бессмысленное, целесообразное и хаотическое.

Таким образом, в интерпретации А.Ф. Лосева, как и у Э. Брейе, присутствует различие двух планов сущего. Однако у отечественного философа данные сферы оказываются скорее полюсами, между которыми выстраивается целая иерархия эманаций божественного огненного слова – степеней тонического напряжения телесного бытия, которым соответствуют различные степени “логичности” сущего. Действительность предстает как единство Логоса и Судьбы – единство всего осмысленного и структурно оформленного при помощи бестелесного “лектон” и ускользящего от осмысления телесного сущего. Но здесь, так же как и в концепции Брейе, в своих глубинных порождающих основаниях бытие оказывается непрозрачным для мысли.

Аналогичным образом обстоит дело и в этике. Согласно А.Ф. Лосеву, знаменитый ригоризм стоического учения об атараксии и апатии мудреца является непосредственным следствием их учения об иррелевантном “лектон”. Как стоический логос структурирует и осмысляет телесную глубину судьбы, производя дифференцированную и провиденциально оформленную картину космоса, так и стоический мудрец структурируя и осмысляя непросветленную массу субъективно-хаотических переживаний, достигает атараксии, как торжества иррелевантной красоты над глобальной и бессмысленной гущей судьбы²¹. Стоическая атараксия является такой организацией психики, для которой “лектон” выступает как моделирующий принцип, организующий массу случайных и хаотических человеческих страстей и влечений (данностей судьбы) и соединяющий в себе все сущностные черты стоической апатии – бесстрастность, автаркию и иррелевантность, как независимость от всего внешнего. Задачей стоического мудреца оказывается вовсе не познание объективных законов космоса, которые находят адекватное отражение в логических и языковых формах. Основной нерв стоической этики заключается в том, что она есть – amor fati – любовь к судьбе во всей ее телесной и смысловой текучести.

Ж. ДЕЛЁЗ

Уже в наши дни известный французский философ Жиль Делёз в работе “Логика смысла”²², отпавляясь от стоической традиции и опираясь на интерпретацию стоического учения о бестелесном, данную Э. Брейе, создает собственную весьма оригинальную доктрину, насыщая ее опытом современной европейской философии, лингвистики, анализом обширного литературного материала, данными психоаналитических концепций и вплетая в нее классические мифы и образы восточной философии. Как представляется, Делёз органично и убедительно сплавляет весь этот комплекс идей в некое единое целое, создавая при этом, довольно экстравагантный и далекий от академических традиций образ стоицизма.

Ж. Делёз следующим образом излагает основы стоической физики, иногда буквально повторяя Э. Брейе, на которого он сам и ссылается. Стоики проводили различие между двумя типами сущего: 1) *тела* со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими “положениями вещей”, образующие единство в стихии первичного Огня. Для тел и положений вещей существует только одно время – настоящее. Между телами не существует отношений причин и следствий – все тела являются причинами друг для друга. 2) *Эффекты* – бестелесные следствия причинного взаимодействия тел между собой. Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а скорее логическими и диалектическими атрибутами. Это – не вещи и не положения вещей, а события. Как считал еще Э. Брейе, грамматически они представляют собой не существительные или прилагательные, а глаголы²³.

Как полагает Ж. Делёз, стоики формулируют совершенно новое понимание причинной связи, расщепляя ее в соответствие с двумя планами бытия. Во-первых, они соотносят одни телесные причины с другими в глубине вещей и устанавливают связь между ними, называя ее судьбой. Во-вторых, они соединяют друг с другом и бестелесные состояния (эффекты), утверждая, что и между ними существуют своеобразные каузальные отношения. Но две названные процедуры обладают разным смыслом – бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга. Эффекты – это “квазипричины”, сами зависимые от смешения тел как своей реальной причины. В результате возникает двойная каузальность: 1. последовательность связей телесной причины с ее следствием (бестелесным событием); 2. бестелесная квазипричина, т.е. тот тип каузальности, который событие вызывает своим присутствием²⁴.

Согласно Ж. Делёзу, дуализм тел и эффектов привел стоиков к пересмотру платонизма и радикальному перевороту в философии, выражающемуся в тезисе: *идеальное и бестелесное может быть только “эффектом”*. В этом коренное отличие стоиков от Платона – у Платона в реальности бушуют раздоры между тем, что подвергается воздействию Идеи, и тем, что избегает такого воздействия (копии и симулякры). У стоиков же *все возвращается к поверхности*: неограниченное становление, беспредельное выбирается на поверхность вещей и обретает бесстрастность, становясь эффектом. “Речь уже идет не о симулякрах, избегающих основания и заявляющих о себе повсюду, а об эффектах, открыто заявляющих о себе и действующих на своих местах”²⁵. В этом контексте Ж. Делёз проводит важное для постмодернизма отличие понятия *симулякра* от идеи *бестелесного эффекта*: возможно, *симулякр* у Делёза ближе к материальному принципу (в платоновском понимании), он родственен становлению, неопределенности, лишен в себе всякого основания; а *поверхностный эффект*, разделяя многие характеристики си-

мулякра, в то же время отличается от него тем, что обладает некоторой *выраженной* формой, определенностью особого номадического рода. Как говорит Делёз, симулякры намекают о себе, эффекты же – активно заявляют о своем существовании. Бестелесные эффекты на поверхности вещей представляют теперь всякую возможную платоновскую *идеальность*, правда, последняя лишается в этом случае своей каузальной и духовной действительности. Неограниченное становление само становится идеальным и бестелесным *событием* с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта и т.д. Очевидно, что события, *оставаясь всегда только эффектами*, исполняют функции квазипричин в квазипричинных отношениях²⁶.

Как уже известно из концепции Э. Брейе, бестелесное приоритетно, если не исключительно, выражается в сфере *языка*. Ж. Делёз предварительным образом устанавливает отношения между двумя видами бестелесного (на поверхности вещей и в языке), обращаясь к примеру стоической диалектики: *диалектика* есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. Здесь же раскрывается и его собственное, достаточно отдаленное от стоицизма понимание границы (предела) между вещами и предложениями: именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и переступать их. Как полагает французский мыслитель, именно в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимобратимости связей в рассматриваемых сериях. Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку. Как оказывается, все происходит на *границе* между вещами и предложениями.

Переходя к исследованию связи языка и бестелесных событий, Ж. Делёз выделяет следующие виды отношений между предложением и другими реальностями, выражаемыми в языке: 1. Денотация, или индикация – отношение между предложением и внешним положением вещей. 2. Манифестация – предложение выражает желание и веру субъекта. 3. Сигнификация – в ней представлена связь слова с универсальными или общими понятиями и синтаксическая связь, заключенная в понятии. Но существует четвертое отношение, открытое стоиками, – смысл, или *выражаемое в предложении*. Это измерение не сводится ни к одному из перечисленных выше отношений предложения – смысл не есть ни положение вещей, ни образ или верование, ни универсальное понятие; он “ни слово, ни тело, ни чувственное представление, ни рациональное представление”. И здесь слышны стоические мотивы, знакомые нам по концепциям Э. Брейе и А.Ф. Лосева. Но уже в следующей фразе появляются новые нюансы: “смысл – это нечто “нейтральное”, ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное”²⁷.

Где же тогда существует смысл? Если находить для смысла топологическое соответствие, то можно сказать, что он подобен ленте Мёбиуса, незаметно переводящей нас от одной “поверхности” к другой, от вещей – к языковым выражениям. Смысл развернут одной стороной к вещам, другой – к предложениям, но он не сливается ни с тем, ни с другим. Он служит именно границей между предложениями и вещами. Эта граница является артикуляцией различения тело/язык. На стороне вещей – физические качества и реальные отношения, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений – имена и определения, *обозначающие* положение вещей, но есть еще и глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты²⁸.

Возвращаясь к проблеме причинных и квазипричинных взаимодействий в телах, Ж. Делёз отмечает, что хотя событие, существующее на поверхности тел, обладает совсем иной природой, чем действия и страдания тел, все же оно *вытекает* из них. Бестелесный эффект как результат действий и страданий тела, сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны. Стойки ясно видели, что событие подчиняется двойной каузальности. Полная автономия (нейтральность) смысла представляет не только независимость его от обозначаемого положения вещей, но, как оказывается, и от выражающих его предложений. В то же время, ввиду присутствия здесь двойной каузальности, смысл оказывается зависимым и от того, и от другого – он всегда *производится*: он никогда не изначален, но всегда есть нечто причиненное, порожденное. Как оказывается, генезис смысловой реальности разворачивается для Делеза в особом пространстве *трансцендентального поля*: оно и не-индивидуально, и не-лично; оно ни общее, ни универсальное.

Здесь Ж. Делёз делает еще более радикальный поворот от Стои – к собственной концепции *сингулярностей*, продолжая свой последовательный курс на разрушение традиционного для европейской философской традиции представления об априорном характере структуры персонального бытия. Сингулярности оказываются у Делеза трансцендентальными событиями особого порядка, которые заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей, не будучи сами ни тем, ни другим. Существуя прежде всего в пространстве языка, сингулярности, по Делезу, наделены амбивалентными бытийными признаками, они обладают абсолютно первичным существованием – по ту сторону и структурности, и деструкции; они выражают дионисийское смыслопорождение “где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а скорее сопresentствуют вместе внутри нового дискурса. Новый дискурс больше не связан определенной формой, но он и не дискурс бесформенного: это, скорее, дискурс чистого неоформленного”²⁹.

Ж. Делёз рисует три образа философии: философы “высоты” (платоники), философы “глубины” (досократики) и философы особой направленности – мегарики, киники, стоики. Он считает, что последние провоцируют сознание своей двойственностью: они допускают обжорство, бесстыдство в поведении, оправдывают каннибализм, инцест, но при этом в высшей степени трезвы и целомудренны. Именно здесь происходит принципиальная переориентация философской мысли: *в ней нет больше ни глубины, ни высоты*. Для нее, в противоположность Платону, не существует никакой высшей внешней меры для определения лучшей или худшей из случившихся “смесей” качеств бытия, из которых складывается его онтологическое основание, имеющее причинную природу (например, “смеси” для людоедства или альтруизма). Киники и стоики разделяют реальность на две сферы: 1. Мир физики смесей в *глубине* тел, представляющий из себя мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. 2. Но они позволяют посмотреть на него извне, снаружи – а именно с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность. Это – событие, обладающее автономией поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей. Здесь появляется и разыгрывается сам смысл – как поверхностный эффект, безразличный к контраверсии добра и зла, существующей лишь в глубине вещей.

Для Ж. Делёза этика стоиков связана прежде всего с особым характером событий. Она колеблется между двумя полюсами: с одной стороны, возможно более полное участие в божественном видении, охватывающем связи между глубинными процессами (физическими причинами в космосе) и обусловленными ими событиями; с другой стороны, речь идет о желании события как такового без какой-либо интерпретации. Для моральной философии важно то, что двойная каузальность события наделяет его сложным характером – “стоической” бесстрастности и продуктивности, безразличия и эффективности³⁰.

Существование стоического мудреца обретает два измерения: мудрец ожидает события – он *понимает чистое событие* как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло. Но в то же время мудрец *желает воплощения* и осуществления чистого бестелесного события в положении вещей и в своем собственном теле; он хочет “дать тело” бестелесному эффекту. Но парадоксальность статуса события состоит в том, что квазипричина сама ничего не создает вновь, она делает (и хочет) только то, что само происходит. Квазипричина действует как двойник физической каузальности, производящей события. Именно такую реальность и представляет для Ж. Делёза актер: актер пребывает в этом мгновении, тогда как его персонаж надеется на будущее или вспоминает прошлое. В мгновение игры реальность бытия стойка (*событие* его жизни) становится предельно интенсивным, упругим, сжатым, выражая беспредельное будущее и беспредельное

прошлое. Актер осуществляет событие, он дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, т.е. сингулярностями поверхности – и поэтому более отчетливо, резко и чисто. Задача воплощения идеала моральной жизни возлагается в стоицизме на исполнителя, не только выражающего смысл этого идеала, но и *представляющего* его. В сиду двойной каузальности события стоический мудрец в действительности всегда играет самого себя – *реальность его* состояния (телесного и патетического бытия) воспроизводится в *бестелесном* событии признания *его в представлении*, свойственном мыслящему субъекту.

Заметим, что Жиль Делёз, определив стоическую моральную философию как “этику мима”, не только не преувеличивает сценический характер стоического морального идеала, но даже не прибегает к сильным историко-философским аргументам – свидетельствам сочинений самих стоических мыслителей. Можно привести целый ряд свидетельств того, что стоики, особенно в эпоху Империи (Сенека, Марк Аврелий), и в самом деле рассматривали мир как грандиозную сцену, где все люди являются актерами. Отличие стоического мудреца от профана как раз и состоит в том, что мудрый, будучи бессильным изменить реальность происходящего, да и не желая этого, умеет различать двойную структуру бытия и отдает себе отчет в его бинарной каузальности, в измерениях глубины и поверхности.

Здесь Ж. Делез представляет собственную версию вполне традиционной темы отношения мудреца и рока. Смысл стоической этики можно выразить следующим образом: мы заслужили всё что с нами происходит. Amor fati свободного человека; вызванное волей событие осуществляется в кратчайшей точке. Красота и величие события и есть смысл; событие – не то, что происходит, а то, что должно быть понято, на что направлена воля и что представлено в происходящем³¹. Делез подтверждает известную вещь – роль, которую исполняет стоически мыслящий мим, только повторяет, дублирует на поверхности эффектов непреодолимую *реальность* судьбы: стоик не может и не хочет менять порядок и природу происходящего, поскольку тот смысл, который он извлекает из вещей и которым он владеет в языке, есть нечто нейтральное и на вещи влиять не может.

* * *

В интерпретациях Э. Брейсе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза бестелесное “лектон” есть некая смысловая предметность, не тождественная ни обозначаемой вещи, ни обозначающему слову, ни понятию и представлению, существующим в уме, нечто нейтральное по отношению к антитезам истина/ложь, страдание/действие, бытие/небытие. Нечто связанное с языком, но не тождественное ему, связанное с физической реальностью, но не тождественное ей, некое “как бы” существующее наряду с нею.

При этом остается некоторая неопределенность онтологического статуса бестелесного в стоической доктрине. Бестелесное трактуется самими стоиками одновременно и как “категорема” самой вещи (бестелесный способ ее бытия, физический атрибут), и как “категорема” высказывания (его логический предикат, логический атрибут). Соответственно двойственность этого понятия наложила свой отпечаток и на рассматриваемые нами интерпретации стоического учения. Очевидно, что Э. Брейе, с одной стороны, прямо отождествляет логический и физические атрибуты вещи, а с другой, постулирует несовпадение логического и физического планов бытия у стоиков. А.Ф. Лосев занимает двойственную позицию. С одной стороны, он очевидным образом различает бытие и его выраженность в слове (или его эстетическое выражение). А с другой, постулирует их единство, поскольку “лектон” есть не только человеческое слово, но и космическое слово, и каждый физический предмет несет в себе смысл, как нечто внутреннее. Ж. Делёз в свою очередь, говоря о “пограничном” статусе смысла, попадает в своего рода “ловушку” стоического понятия: с одной стороны, он утверждает, что смысл есть событие, а событие по самой своей сути принадлежит к языку; с другой стороны, оказывается, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения.

Очевиден антиплатонический пафос стоического учения о бестелесном. Но оценки данного факта напрямую зависят от отношения их автора к платонической традиции в целом. Так, с одной стороны Э. Брейе, чьи платонические симпатии вполне очевидны, видит в этом скорее ограниченность стоической философии, ее неспособность преодолеть раскол между реальностью и мышлением, между телесным бытием и бытийным “ничто”, которое тем не менее претендует на роль автономной умопостигаемой “квазиреальности”, осмысливающей и выражающей субстанциальное бытие. Для него стоическое бестелесное слишком “слабая”, слишком “стерильная” конструкция, именно в силу своей несубстанциальности и нейтральности по отношению к бытию. Эта конструкция одновременно и слишком близка к сущему и слишком далека от него. Далека – в силу своей автономности, ирреальности, и соответственно, неспособности воздействовать на сущее или испытывать его воздействие. И слишком близка – в силу того, что практически дублирует сущее, понятое как непрерывный поток становления, становясь его бестелесным двойником; образует тонкую пленку на его поверхности, фактически превращая его само в чистое бестелесное событие. Брейе прав, стоическая диалектика слишком близка к фактам и не может выйти за их пределы. Прав, как только может быть прав платоник, характеризуя онтологию непрерывного порождения и становления, а не онтологию вечных и неизменных сущностей.

При этом интересно отметить, что если у Э. Брейе стоическое “лектон” оказывается всего лишь бестелесным двойником, поверхностным эффектом подлинно сущих субстанциальных взаимодействий, то в интерпретации А.Ф. Лосева “лектон” приобретает черты моделирующей структуры, идеального принципа осмысления и организации сущего, т.е. будучи лишено онтологической силы субстанциального принципа, оно тем не менее сохраняет важнейшие функции платоновского эйдоса.

Вместе с тем мы имеем дело с концепцией Ж. Делеза, для которого именно в постулировании сферы бестелесных эффектов (событий и смыслов) и заключается не только своеобразие стоического учения, но и тот радикальный переворот в самой философской рефлексии, который осуществили стоики. При этом следует отметить, что Делез предельно “модернизирует” стоиков, усиливая антиплатонические моменты их доктрины, в то время как в ней в значительной мере сохраняются многие традиционные платонические и аристотелевские мотивы, и тому есть обширный массив доксографических свидетельств. В частности, среди элементов очевидного *платонизма* стоиков можно назвать стоическое различие ведущего принципа и пассивной материи; активного и пассивного начал; семенных логосов как исходных моделей развития реальных вещей; нормативных основоположений моральной жизни; антитезы нравственного совершенства мудреца и порочности всех остальных людей (профанов), классификацию добродетелей, начала морального интеллектуализма и др.

В заключении можно было бы следующим образом выразить основной мотив каждой из рассмотренных нами концепций стоического бестелесного. В своем исследовании Э. Брейе исходит из глубины вещей из их причинных связей, их действий и претерпеваний, и уже на границе телесного бытия, на пределе действия тела обнаруживает появление особого рода бестелесных эффектов. В свою очередь, теоретические построения А.Ф. Лосева фиксируют прежде всего сферу словесного выражения, сферу чистых смыслов и уже от нее идут к границам вещей. И наконец, Ж. Делёз исследует саму границу разделяющую тело и язык, вещи и предложения, воспользовавшись его излюбленной метафорой, можно сказать, что его мысль как бы скользит по ленте Мёбиуса, проходя по той поверхности бытия, где можно говорить о совпадении бестелесного эффекта-события и бестелесного смысла.

¹⁻² Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1: Die nacharistotelische Philosophie. Leipzig, 1923. 1. Hälfte, 5 Aufl.

³ А.А. Столяров. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 364.

⁴ Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955.

⁵ Ibid. P. 4.

⁶ Ibid. P. 11.

⁷ Ibid. P. 12.

- ⁸ Ibid. P. 12.
⁹ Ibid. P. 13.
¹⁰ Ibid. P. 19.
¹¹ Ibid. P. 26.
¹² Ibid. P. 34.
¹³ Ibid. P. 35–36.
¹⁴ Ibid. P. 63.
¹⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
¹⁶ Там же. С. 89.
¹⁷ Там же. С. 106.
¹⁸ Там же. С. 119.
²⁰ Там же. С. 120.
²¹ Там же. С. 151.
²² Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
²³ Там же. С. 17.
²⁴ Там же. С. 19.
²⁵ Там же. С. 21.
²⁶ Там же. С. 21–22.
²⁷ Там же. С. 35.
²⁸ Там же. С. 40.
²⁹ Там же. С. 137.
³⁰ Там же. С. 175.
³¹ Там же. С. 181.

РАЦИОНАЛЬНОЕ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОНТОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Системы онтологии, созданные античными и средневековыми философами, в принципе допускают двоякую интерпретацию. С одной стороны, они могут рассматриваться как учения о реальности, существующей независимо от субъекта познания; при этом человек, осуществляя акты познания, лишь выявляет и фиксирует готовые, т.е. уже сформировавшиеся до выполнения каких бы то ни было познавательных операций, структуры бытия. В этом случае описание процесса познания как бы надстраивается над онтологией; эпистемология трактуется как учение об операциях, которые человек должен выполнить, чтобы воспроизвести в уме внementsальные

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).