

**Р. А. БАСОВ**

**ИСТОРИЯ  
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

**от Фалеса до Аристотеля**



**Р.А. Басов**

**ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
ОТ ФАЛЕСА ДО АРИСТОТЕЛЯ**

Москва  
ЗАО «Издательский Дом «Летопись XXI»  
2002

УДК 1(38)  
ББК 87.3  
Б 27

Р.А.Басов

История древнегреческой философии  
от Фалеса до Аристотеля

ISBN – 5 – 902007 – 04 – 6

В книге Р.А. Басова дается достаточно полный обзор развития древнегреческой философии в VI – IV веках до н.э. Автор рассматривает основные проблемы древнегреческой философии этого периода, показывая логическую взаимосвязь и преемственность идей разных философов и философских школ, создавая целую картину развития древнегреческой философии в период ее высшего расцвета. К достоинствам книги стоит отнести и то, что все основные вопросы описываемого периода связаны между собой в историческом контексте, а также показано значительное значение трудов древнегреческих философов для европейской философии вплоть до наших дней. Книга представляет интерес для широкого круга читателей, стремящихся познать эту интереснейшую эпоху развития мировой культуры.

ISBN – 5 – 902007 – 04 – 6

УДК 1 (38)  
ББК 87.3

Р.А.Басов, А.Р.Басов, 2002  
ЗАО «Издательский Дом «Летопись XXI», 2002

## ВВЕДЕНИЕ

Вашему вниманию представляется важнейший раздел истории философии Древней Греции, а именно – период ее возникновения и развития от Фалеса (624 – 546 гг. до н.э.) до Аристотеля (384 – 322 гг. до н.э.)\*. Очевидно, что придется рассмотреть и предфилософские учения до Фалеса, равно как и школы Аристотеля и Платона.

Именно этот период мы избрали темой нашего повествования, так как именно древнегреческими философами были заложены основы философии как науки, как самой важной составной части духовной культуры и жизни человечества. Следующий эпохальный взлет философской мысли отстоит более чем на два тысячелетия от рассматриваемого нами периода.

Значение работы, проделанной греческими мыслителями, заходит далеко за пределы этой маленькой страны – Греции. Отнюдь не впадая в европоцентризм, мы можем утверждать, что именно здесь (сначала в Ионии, Южной Италии и Сицилии, а потом в Афинах) сформировался центр мировой культуры, определивший ход духовного развития западноевропейской ветви человечества, а через него и человечества в целом.

Такова постановка проблемы – постановка пока в значительной части априорная, а потому требующая тщательного изучения хода развития древнегреческой философии. Лучший способ изучения такой науки как философия – это изучение ее *истории*.

Первые попытки философствования относятся к доисторическим временам и, по мнению большинства исследователей, отстоят от нас на две с лишним тысячи лет, причем географически выделяются три региона: Китай, Индия и Средиземноморье (преимущественно Греция).

Как известно, общеисторической основой ("базисным фактором") явились разложение общинного строя и появление раннеклассовых государств. Материальной базой этого процесса стало дальнейшее развитие разделения общественного труда и, прежде всего – отделение умственного труда от физического, иначе говоря, появился, хоть и небольшой, приба-

---

\* Т.к. рассматриваемый период относится к первому тысячелетию до нашей эры, то в дальнейшем мы опускаем слова «до н.э.».

вочный продукт, который частично по закону распределения достался тем, кто не был занят непосредственным производительным (физическим) трудом. Аристотель отметил этот важнейший факт истории человечества: «Лишь после того как озаботились удовлетворением жизненных нужд, начали философствовать», оказалось, что философия выступила как «...нечто вроде роскоши».

Небольшая часть свободных от физического труда членов общества начинала творить в важнейшей духовной области – в области культуры, или, как бы сказал Гегель, в «области Духа».

Хронологически философия, как высшая форма научного знания, появляется после отраслей знаний, обеспечивавших непосредственные нужды людей, но и она «появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа» (Гегель, IX. 54).

Заметим, что философия появляется в глобальном масштабе и, в основном, достаточно синхронно, что говорит об объективности (неизбежности) появления этого феномена духовной жизни человека.

Теперь мы должны исторически рассмотреть начало философии в Средиземноморском регионе, в нашем «общем доме» – маленькой великой Греции.

## ПРЕДФИЛОСОФИЯ: МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В ГЕНЕЗИСЕ ФИЛОСОФИИ

Мы согласны с А.Н.Чанышевым, выдвинувшим гносеогемно-мифологическую концепцию происхождения философии, а именно, что у нее было несколько источников: 1. – Мифологическое мировоззрение. 2. – Знание как таковое. 3. – Самое обыденное сознание (в том числе так называемая ходячая нравственность).

По письменным источникам мы знаем, когда и кто первый поставил вопрос о начале всего сущего, о том, что такое мир и т.д. (это Фалес). Но очевидно, что, оторвав взгляд от земли (когда-то ведь настал такой момент!) и взглянув ввысь звездного неба или не отвернувшись от слепящего Солнца, уже первобытный человек мог задать сам себе такой вопрос...

Но человек в те времена слишком был занят борьбой с окружающей его средой, которая была крайне агрессивна в отношении него, что такие мысли никак не могли оформиться хотя бы в подобие научного мировоззрения. И в своем физическом естестве, и в мыслях человек оставался слитным с природой, был подчинен ее стихийным силам, чувствовал свою подавленность этими силами, действовавшими по неведомым ему законам...

И, тем не менее, человек не мог обойтись без создания картины мира, без мысленного мира, который создавался в его воображении – так или иначе он должен был познать этот мир, даже полностью подчиняясь ему. И такая картина мира была *мифологической*, т.е. основанной на воображении, на иррациональном понимании происходящего на его глазах, основанном на страхе перед ним (а также и на страхе перед всеми «несвоими», не членами рода, племени, общины, потом полиса). В этой связи в человеке преобладали эмоции, иллюзорные образы, интуитивные решения, все, если и достигалось, то посредством проб и ошибок, часто стоивших ему жизни...

Этимологически миф трактуется как «слово», «слово» о богах и героях (заметим, что «слово» очень многозначно). В античные времена миф, как понятие, пережил несколько трансформаций, но всегда был составной частью философии и культуры вообще, т.е. античная философия всегда была мифологизирована.

Миф выступает как форма общественного сознания и, соответственно, как способ понимания социальной и природной действительности; на ранних стадиях общественного развития он был направлен на преодоление фундаментальных антиномий (противоположностей) человеческого существования, т.е. на гармонизацию личности, общества и природы.

Предпосылкой мифа была неспособность человека *выделить себя* из окружающей среды, отсюда происходила нерасчлененность мифологического мышления, т.е. неотчетливое разделение субъекта (человека) и объекта (природы и общества).

Однако миф дает целостное, мыслительно-чувственное обобщение действительности, т.е. миф – отнюдь не голая фантазия: дело в том, что миф отражает действительность в искаженной, иррациональной, чувственной, аффективной форме.

Подчиняясь силам природы, человек в мифе одушевляет природу, считает ее живой силой, позже у греков эти силы выступают в виде антропоморфных богов Олимпа. Так или иначе, в мифе происходит фетишизация природных и общественных сил (мойра, ананка). Содержание мифа насквозь фантастично, для древнего человека миф – это очевидное и вероятное: все одушевлялось и наделялось разумом, который, однако, действовал по иррациональным законам. Созданная мифологема (модель мифа, его основные параметры) играла и *социальную* роль: она утверждала принятые в данном обществе (примерно первой трети I тысячелетия до н.э.) систему ценностей и правил поведения, принятых в данном обществе (например, власть богов над людьми: все они определяли судьбу человека). Отметим, что греки, признавая верховенство и всемогущество богов, тем не менее, в жизни активно боролись с неизбежным исходом, зная заранее (!), что эта борьба безнадежна, в конечном счете; но потому и появились герои, что они боролись с богами и судьбой – не взирая ни на что! Это досталось в наследство философии: человек, борясь с судьбой, пытается действовать рационалистически – освободить себя от власти богов, судьбы...

Классическая греческая мифология периода патриархальной общины перешла от обожествления сил природы (Земли) к подчинению человека сонму богов, обитавших на Олимпе, перешла от безусловного подчинения силам природы, которые носили устрашающий характер, к признанию главенства «специализированных» богов, которые теперь ставили задачу не столько подавления человека, сколько внесения в жизнь людей гармонии, меры, всеобщей упорядоченности. В этом людям должны помочь посланцы богов (обычно их дети от смертных женщин) – *герои*. Правда, герои подчас скрывают в себе нечто страшное, несправедливое, злое – это, по-видимому, остатки архаики, которая подспудно таится в глубинах на-

рождающегося нового греческого мира. «Трагическая героика – вот эллинство!» (Я.Э.Голосовкер).

Мифология передала «в наследство» философии идею *первоначала* (вода, земля). Философы (начиная с Фалеса) будут пытаться на основе созерцания (других методов познания тогда не существовало) научно разработать идею первоначала, начав поиски его субстанции.

Далее мифология оставила философии для разработки идею всемогущества *воображения*: оно рождает не только химерические образы и ставит неразрешимые задачи: оно, облачившись в идеи (идеалы) указывает пути и средства решения многих задач. Недаром уже упоминавшийся Я.Э.Голосовкер эпически произнес: «Гений – это воображение».

Добавим, что миф оставил нам в наследство *сказку* (последняя уже не отражает действительность, но продолжает выполнять функцию морального наставления).

Таким образом, миф (многочисленные мифологемы) могут быть включены в *предфилософию* как необходимый этап перехода к собственно философскому знанию.



## ГОМЕР И ГЕСИОД КАК СТИХИЙНЫЕ ПОЭТЫ-МЫСЛИТЕЛИ

К предфилософскому знанию мы относим и творчество *Гомера и Гесиода*. Гомер (предположительно XII в. до н.э.) настолько велик, что говорят о «Гомеровской Греции» как особом периоде развития страны, – поэт создал эпический эпос «Илиаду» и «Одиссею» и был И.Гердером в XVIII в. назван отцом всех греческих поэтов и мудрецов, живших после него, он помог вытащить новые народы (имеются в виду греки) из варварства...

В гомеровской мудрости находятся истоки античного способа мышления, его мудрость богата и проста, возвышенна и назидательна. У него происходит дальнейшее выделение человека не только из природы, но и *из общества* (из родовой общины). Рождается прекрасная индивидуальность – герой и первооткрыватель земель Одиссей, в котором отразилось творческое начало греческого народа; воитель Ахилл, его друзья и противники, дерзнувшие стать выше своей судьбы, определенной богами. Скоро потребуются и *философское* выражение этих амбиций нового человека нового греческого мира – полиса, великой культуры, великой философии и великих подвигов на поле боя.

Гомер не порывает с мифологией (не было этого разрыва и в последующие века), но рядом с мифом и с богами становится человек – *герой*, аристократ по духу и по своему социальному положению. Миф все более антропомофизируется, очеловечивается, иначе говоря, переходит в новую ипостась (форму) своего бытия в духовной жизни греков.

Воспевая красоту человека, мощь его духа, красоту вещей и деяний, Великий Слепец предлагает философии для разработки категории красоты, духа, мужества – все это осталось действенным на века и тысячелетия...

Историческое существование самого Гомера до сих пор остается спорным, но что касается событий, описанных в «Илиаде», то научный подвиг Г.Шлимана сделал их историческими реалиями.

Гесиод (жил примерно в VII в.) – первый достоверно (в отличие от Гомера) греческий и, следовательно, европейский по

эт, автор двух крупнейших произведений – «Теогоний» (мифологический рассказ о сотворении мира) и поэмы «Труды и дни», в отличие от Гомера, рассказ о жизни простых тружеников-землевладельцев.

Гесиод фактически отказывается от мифологических образов, его герои – практики жизни. Поэта не интересует их происхождение, он равнодушен к их красоте (или безобразию), к достижению ими (и самим Гесиодом) первенства, почестей и даже богатства. Он не видит смысла ни в войне, ни в боевых подвигах, он не воспевает силу как закон (как у Гомера), а считает, что законы выше гордыни и силы. Наконец, впервые мы встречаем восхваление труда, а не аристократического безделья и «спонтанности» в поступках. Гесиод провозглашает: «Нет никакого позора в работе – позорно безделье». В целом у него преобладают *рациональные* мотивы. Во времена Гесиода Греция расцветала, но жизнь простых людей (а Гесиод полностью стоит на их стороне) была нелегкой. Гесиод – враг аристократии, царей, которые угнетают народ и являются «пожирателями даров» (т.е. труда землевладельцев). Гесиод – за богатство, но нажитое только своим трудом.

Полагают, что Гесиод – зачинатель античной *этики*: он не разрешает противоречия между должным и сущим, нет у него и загробного воздаяния за праведную жизнь на земле, но он ратует за справедливость и у людей «под конец посрамит гордеца праведный» (когда и как остается неясным).

Гесиод формулирует понятия *меры*: «Меру во всем соблюдай и дела свои во время делай». Будь трудолюбив, бережлив, расчетлив во всем, «жертвы бессмертным богам приноси – сообразно достатку».

В своей «Теогонии» Гесиод целиком придерживается мифологических канонов: хаос возник первым как зияние («хайно») между небом и землей – пространство между небом и землей, причем зияние оказывается раньше земли – можно считать, что в такой трактовке Гесиод подходил к идее *субстанциального* начала.

Подробно Гесиод освещает генеалогию богов (шесть поколений). Но главный вопрос мироздания – отношение людей и богов – Гесиод решает в традиционном духе (как и Гомер), у него человек принижен, он – случайный продукт теогоний.

Когда Гесиод говорит о сменяющихся друг друга пяти поколений-веков (золотой, серебряный, бронзовый, героический, железный), он высказывает мысль о *поступательном* развитии истории – это уже большой шаг вперед. Взгляд Гесиода крайне пессимистичен: мало того что он сам живет в жестоком «железном» веке, он не видит никакой благоприятной перспективы и для грядущих поколений. Но надо поддерживать людей, одолеваемых бесчисленными бедами, тогда, может быть, и забрезжит какая-нибудь надежда.

На Гесиоде закончим *предфилософский* период: почти тысячелетний период не должен представляться как «эпоха заблуждений», он подготовил следующий период – *собственно* греческую философию, которая восприняла наследство мифологической и эпической эпох. Посмотрим, *как и когда* это произошло и что из этого воспоследовало...

## ПРОБЛЕМЫ ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Приступая непосредственно к истории древнегреческой философии, мы предварительно должны отметить, что начинаем движение от настоящего в прошлое и попытаемся построить *логическую* систему истории философии. Как систему, прежде всего, целостного взгляда на наш предмет, т.е. как систему знаний об объективных закономерностях историко-философского процесса. Мы должны показать взаимосвязь, взаимопроникновение и, таким образом, взаимообогащение философских школ и систем. Постараемся показать зависимость развития философского знания от деятельности философских школ, направлений и отдельных ученых, равно как и от деятельности других социальных групп (политических, религиозных культурных) и институтов (государства). Показать, каким образом функционировали философские учения, с какой целью и к какой аудитории обращались философы и что получалось из такого обращения. Показать, что философия как научная форма сознания оказывала влияние на сознание обыденное и, таким образом, на *деятельность* людей. Мы уже говорили, что результатом симбиоза философского и обыденного сознания была та или иная ориентация личности в обществе.

Нашими задачами, в самом общем виде, будут следующие:

- выяснить содержание и характер историко-философских воззрений философов, школ и направлений, т.е. разъяснить их (герменевтика);
- определить место данного учения в духовной жизни общества, т.е. дать его толкование (экзегетика);
- показать «портрет» философа как ученого и как сына своего времени;
- овладеть понятийным аппаратом философии, ее языком, т.е. терминологией.

Начало философии таится в глубине веков, поэтому очевидно, что мы оперируем очень неполным материалом: погибли страны, уничтожались культурные ценности и их создатели и носители, горели библиотеки, бушевал фанатизм ревнителей религиозного благочестия. Поэтому абсолютное большинство письменных памятников философской мысли не

дошло до нас, и мы вынуждены пользоваться уцелевшими фрагментами, пересказами, косвенными источниками и т.п.

Научная литература, тем не менее, по истории философии (и прежде всего древнегреческой) огромна, особенно на таких языках, как немецкий, английский, французский. Ощутим вклад в науку и русских философов и ученых.

О *внутренней периодизации* истории древнегреческой философии скажем кратко: мы придерживаемся гегелевской периодизации (трехчленная периодизация) в ее детализации профессора МГУ А.Н.Чанышева. В ходе изложения эти периоды будут наполняться своим содержанием: философами, школами, их учениками, анализом их взглядов...

## СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

1. Отличия становления Средиземноморской философии от становления философии на Востоке: дихотомия «Восток – Запад».

2. Нравственно – этическая рефлексия «Семи мудрецов» как одно из начал древнегреческой философии.

3. Ионийская школа философии – как начало собственно древнегреческой философии: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр.

1. Отличия становления Средиземноморской философии от становления философии на Востоке: дихотомия «Запад – Восток»:

Уже говорилось, что предфилософские учения начали формироваться на Западе и Востоке примерно в одну эпоху. Причем хронологически в развитии прикладных наук (начал математики, астрономии) страны Востока опережают страны Западного региона. В этом смысле можно говорить о том, что и солнце науки начинает всходить на Востоке. В значительной мере были схожи и исторические условия (географические и природные, правда, значительно отличались), так что, например, давление природных условий на человека было гораздо сильнее в таких странах, как Индия, Китай, Месопотамия, Египет, чем в Греции.

Отметим некоторые факторы негативного свойства, действовавшие в странах Востока: неизменность монархических, крайне деспотических форм правления (по словам Гегеля, на Востоке был свободен только один человек – деспот, остальные были рабами «сверху донизу»). Полное засилье религиозных форм сознания и, соответственно, различных жреческих корпораций, монополизировавших все формы духовной жизни общества. Континентальная замкнутость некоторых из восточных стран в сочетании с политикой сознательного изоляционизма (Китай), отставание в развитии передовых форм производства (торговли, товарно-денежных отношений, мореплавания и др.).

В силу указанных причин пути развития в целом философии на Западе и Востоке резко отличались друг от друга. Рас-

хождение по всем параметрам социального и духовного развития были так велики, что Редьярд Киплинг позволил себе изречь: «Восток есть Восток, а Запад есть Запад и они никогда не сойдутся!» В плане философском действительно оказалось, что западноевропейская философия и наука после веков заблуждений, блужданий и ошибок все-таки оказали (по принципу обратной связи) мощное позитивное воздействие на процесс перехода стран Европы и Америки на более передовые модели общественного прогресса.... В нашу эпоху происходит – крайне болезненно и с большими издержками – *интеграция* Запада и Востока. Путь еще предстоит долгий, но, как сказал Гегель, «Мировой Дух» делает свою работу, будучи полностью равнодушен как к затратам времени, так и человеческих жизней...

Добавим только, что начальный период развития философии в Греции характеризовался широкими контактами между Грецией и странами Ближнего Востока: почти все философы побывали в Вавилоне, Египте, «набирались там ума» (особенно в прикладных науках). Пройдут века и греческим мудрецам, как мы уже говорили, придется *спасаться* на Востоке.

Пока же Иония – колыбель греческой философии – не случайно оказалась на «перекрестке опыления культур», обмена научным опытом между Востоком и Западом...

2. Нравственно-этическая рефлексия «Семи мудрецов» как одно из начал древнегреческой философии.

Канонический состав «Семи мудрецов» таков: Фалес, Биант из Приены, Питтак из Митилены, Солон Афинский, Хилон из Лакедемона, Клеобул из Линда, Перияндр из Коринфа. У Диогена Лаэртского этот список расширен до семнадцати мудрецов. В 582 году в Афинах этот список (семь человек) был официально утвержден. Ядром же этой «великолепной семерки» являются Фалес, Биант, Питтак, Солон. Из них только Фалес является «чистым» философом, остальные же занимались государственными делами (бывали и тиранами, как, например, Перияндр тиранствовал в Афинах, а Солон-архонт заложил основы Афинской государственности, скиф Анахарсис был братом скифского царя, дружил с Солоном, и был убит современниками; десять лет при власти был Питтак, успешно командовавший на войне и т.д.). Все они были людьми практическими и светскими, активно участвовали в жизни своих полисов, сделали немало изобретений и почти все оставили после себя добрую память в истории своего народа.

Вообще для раннего периода древнегреческой философии характерна широкая специализация мыслителей, их активное участие в жизни своих полисов (что нередко заканчивалось для них трагически, как это было с общиной пифагорейцев),

но, тем не менее, мы можем сказать, что для становления философии в Греции они сделали немало.

Мудрость «Семерки» нельзя еще отнести ни к философии, ни к науке, но они открыли один из источников философии – *обыденное сознание*: по словам Гегеля, они постигли «существенно практическую сторону познания» (IX, 141), что представляло собой «сознание самой по себе всеобщей нравственности». Полагают, что, действуя таким образом, они заложили начало *этики* как важнейшей составляющей философии. Вот это и называется зарождением нравственной рефлексии в умах и поведении людей: в античной мифологии нет этики – есть только мужество, противостоящее трусости. Там нет нравственных требований к личности как системы, у «мудрецов» же зарождается нравственное самосознание. В своих гномах (афористических высказываниях общего характера) они сформулировали суть нравственного конфликта между должным и сущим (тем, что реально есть) и попытались показать механизм общественных запретов и предписаний. Наиболее ярко это удалось Солону Афинскому в его законодательстве. Они решительно выступили против т.н. «губриса» (нравственной безмерности, наглости, грубости, глумления), предложив во всем соблюдать меру: «Ничего сверх меры!» (Солон), «Мера – наилучшее» (Клеобул). Они провозгласили приоритет мысли человека: «Ум – твой вожатый!» (Солон), «Думаю, а потом действую!» (Биант), он же: «Люби разумение».

Таким образом, эти мудрецы предложили *секуляризацию* общественного сознания – отрыв его как от мифов, так и от предначертаний богов. Хилон из Лакедемона выдвинул принцип Дельфийского оракула: «Познай самого себя!», т.е. впервые предложил изучить *субъект познания*, человека, его способности к мышлению, и это – «великая молния мысли».

В варианте этики, предложенном «Семеркой», конечно, не все было безоблачно и гуманно: так, Периандр предлагает наказывать не только за проступок, но и за *намерение*, по-видимому, как тиран, он воспринял и совет своего коллеги (Фрасибула): «Всех выдающихся граждан губи!»

Отметим, что «Мудрецы» положили начало одной из важнейших частей философии – этике, но она осталась ветвью греческой философии. А вот в Китае эта ветвь философии не только возобладала, но и осталась единственной на века (конфуцианство и легизм), равно как в Индии натурфилософия в сочетании с мифологией подавили все остальные отрасли философского и научного знания. Исторический итог развития этих регионов не случайно существенным образом отличался от стран Европы...



## ЗАВЕТЫ ЛЮДЯМ «СЕМИ МУДРЕЦОВ»:

### СОЛОН АФИНСКИЙ:

Не лги.

Пекись о важном.

С дурным не общайся.

Слово есть образ дела.

Заводить друзей не спеши, а заведши – не бросай.

Не советуй угодное, советуй лучшее.

Что не клал, то не бери.

Прежде чем приказывать, – научись повиноваться.

От богатства рождается пресыщение, от пресыщения – спесь.

### БИАНТ ИЗ ПРИЕНЫ:

Из молодости в старость бери припасом мудрость, ибо нет достояния надежнее.

Не силой бери, а убеждением.

Не спеши взяться за дело, а, взявшись, будь тверд.

Недостойного за богатство не хвали.

Говори не торопясь: спешка – знак безумия.

Только большая душа может влечься к невозможному и быть глуха к чужой беде.

Что трудно? – Благородно перенести перемену к худшему!

Большинство людей – злы!

Несчастен тот, кто не в силах перенести несчастье.

### ПИТТАК ИЗ МИТИЛЕНА:

Трудно быть хорошим!

Доверенное возвращай.

Умеренность люби!

Неудачей не кори – бойся того же.

Не злословь ни о друге, ни даже о враге.

Дело умных предвидеть беду, пока она не пришла, дело храбрых – управляться с бедой, когда она пришла.

Человека выказывает власть.

Задумал дело, не говори о нем; не удастся – засмеют.

Что возмущает тебя в ближнем – того не делай сам!

Что лучше всего? – Хорошо делать то, что делаешь.

Храни правду, верность, опытность, ловкость, товарищество, усердие.

## ХИЛОН ИЗ ЛАКЕДЕМОНА:

Сдерживай язык, особенно в застолье.

Не злословь с ближним, чтобы не услышать такого, чему сам не порадуешься.

К друзьям спеши проворнее в несчастье, чем в счастье.

Когда говоришь, руками не размахивай – это признак безумства.

Хорошо начальствовать учись на своем доме (деле?).

Лучше потеря, чем дурная прибыль: от одной горе на раз, от другой – навсегда.

Кто силен, тот будь и добр, чтобы тебя уважали, а не боялись.

Что трудно? – Хранить тайну, не злоупотреблять досугом, терпеть обиду.

Чужой беде не смейся. Старость чти. Мертвых не хули. Береги себя сам.

Не грозись – это дело бабье. Языком не упреждай мысль.

## ПЕРИАНДР ИЗ КОРИНФА:

В усердии – все!

В счастье будь умерен, в несчастье – разумен.

Сговора держись.

К друзьям и в несчастье будь неизменен.

Тайн не выдавай.

Наслаждение – бrenно, честь – бессмертна.

Ничего не делай за деньги; «пусть нажива печется о наживе».

Кто хочет править спокойно, пусть охраняет себя не копьями, а общей любовью.

Прекрасен покой, опасна опрометчивость, мерзостна корысть.

## КЛЕОБУЛ ИЗ ЛИНДА:

Помышляй о добре и не будь неблагодарен.

Неправды убегай.

Будь добродетели своим, пороку – чужим.

Наслаждением властвуй.

Больше слушай, чем говори.

С враждой развязывайся.

Силой ничего не верши.

Больше люби знание, чем незнание.

Превратности судьбы умеи выносить с благородством.

В счастье не возносись, в несчастье – не унижайся.

Над осмеиваемыми не тешься – наживешь в них врагов.

Упражняй тело как следует.

Пьяного раба не наказывай: покажешься пьян.

Государству давай советы наилучшие.

Язык держи в благоречи.

Малую долю уделяют люди Музам, многую – празднословию, но всему найдется мера.

3. Ионийская школа философии – как начало собственно древнегреческой философии: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен.

Итак, Иония – родина древнегреческой философии. Оказывается, что географически греческая философия свое начало получила в регионах, расположенных *восточнее* и *западнее* материковой Греции. И только при Анаксагоре (500–428 гг.) центр философии перемещается в Афины – мировую столицу «царицы наук». Заметим, что Анаксагор был уроженцем Клазомен, что в Ионии, находившейся уже под владычеством персов: так что «...наука, зародившаяся в двух крайних пунктах, концентрируется в середине и делает Афины своим главным местом пребывания» (Гегель, IX, 153).

Отнюдь не случайно эти окраинные районы стали началом греческой философии: «Иония – начало Греции и конец Азии» (А.И.Герцен), вместе с Великой Грецией (Южной Италией и Сицилией) это были места «ранней торговли и ранней образованности», это «... те две местности, где разыгрывается первый период истории философии», потом она перешла в Грецию в собственном смысле, где и «укоренилась» (Гегель, IX, 152).

В VIII–VII вв. Иония – передовая часть Эгейского мира: она – родина эпической поэзии (Гомер), родина лирики; первые историки, логографы («пишущие») тоже ионийцы...

Хронологически Ионийская школа существует с VII в. (с Фалеса Милетского – первого греческого философа: 624–546 гг.) до 469 г. до н.э., когда персы, подавив восстание ионийских городов, положили конец почти двухсотлетнему расцвету Ионии как передового региона Греческого мира.

Скажем сразу, что *точных* хронологических дат от тех времен почти не осталось (вот год 496-й – это точно указанный год, да и в биографии Фалеса есть только одна точная дата – 28 мая 585 года, когда произошло солнечное затмение, точно предсказанное философом). В остальных случаях наука может определить (на основании косвенных данных) лишь исторические рубежи (обычно приходится оперировать началом, концом, серединой того или иного века, а чаще приходится ограничиваться просто указанием века...). Особенно это относится к рассматриваемому периоду.

Вопросы *внутренней* периодизации истории древнегреческой философии достаточно сложны. Если в целом кажется

предпочтительней принять периодизацию Гегеля (от Фалеса до Аристотеля включительно), то варианты *внутренней* периодизации довольно противоречивы: с одной стороны, трудно устоять перед искушением отнести все ранние школы (ионийскую и италийские) к *досократовским*, согласившись, что именно с Сократа начинается радикальный поворот в греческой философии. Но, с другой стороны, по сущностным признакам, этот период следует отнести к периоду «ранней классики» – VIII–V вв.

Кажется, что для выбора того или иного варианта периодизации нужно использовать самую общую характеристику ранних школ и направлений, имея в виду характерные черты Ионийской школы, Италийской (элеаты, пифагорейцы).

Очевидно, что при анализе этих школ необходимо учитывать общее (т.е. присущее всей древнегреческой философии) и особенное, выразившееся в доктринах тех или иных школ философов Эллады.

Представляется, что *созерцательность* была общей чертой: в области философии, греки признавали только созерцание – исключительно мыслительную работу, мышление и размышление как единственный метод, достойный не только философа, но и вообще свободнорожденного человека полиса. Именно для этого трудились рабы, чтобы дать немногим «схоле» (свободное время) для мыслительной деятельности, а те, кто так или иначе должен трудиться (крестьяне, ремесленники, торговцы, мореплаватели и т.д.), должны были по законам полиса участвовать в управлении на всех уровнях или готовиться к этой деятельности в гимназиях, Ликее. Таков был дух времени. Впрочем, и до наших дней философия остается приверженной к мыслительной работе и, как и греки, не стремится к эксперименту, проверке своих теорий практикой и т.п.

Выдвижение *гипотез* можно считать одной из важнейших черт греческой философии: раз отсутствует эксперимент (для этой экспериментальной работы в науке еще не сложилось технической основы), метод гипотез не мог не быть одним из основных. В отличие от своих «коллег» в странах Востока, греческие ученые не столько старались добыть новую прикладную информацию (хотя и в этой области они достигли определенных успехов), сколько осмыслить происходящее, определить в самом общем, *теоретическом* виде причины (особенно первопричину) тех или иных явлений в жизни природы и общества. С тех пор теоретический склад ума и метод мышления абстракциями стал приоритетным для науки. Греки, мало заботясь о практических результатах своих «штудий», поставили на первое место «чистую мысль», метод дедукции как основополагающий и в науке и в образовании. Сказанное не означает, что философствование греков носило *пассивный* характер: нет, греки во всех областях своей жизни были исклю-

чительно активны и философы в этом часто подавали пример. И не только в практической жизни, нет, своими теоретическими выкладками они пытались изменить мир к лучшему, конструируя схемы общественного устройства (как Платон в «Государстве», «Законах»). Кажется, это им ни разу не удалось, но они оставили *дух сомнения* как важнейшую черту личного характера философа (и человека). А отсюда только шаг к *диалектическому* характеру их мышления: каждая философская система вырастала из сомнения в предыдущей и каждая, по Гегелю, не просто отбрасывала предыдущую, но, взяв из нее все лучшее, развивала его и таким образом двигала философию вперед. Вот поэтому в наших занятиях мы поступим правильно, если последуем совету великого наследника Платона и Аристотеля: «И в каждой этой философии (т.е. при изучении школ и направления. – Р.Б.) мы тоже должны найти и показать прогресс» (IX, 153). Иначе говоря, легко установив *внешнюю* связь между философами, нам предстоит показать, «как эти ряды (учения философов. – Р.Б.) переплетаются друг с другом как по своему духу, так и по определенному содержанию» (там же, 152).

Общим для всех греков-философов было и *содержание* философских исканий: природа, космос и человек, общество, государство. Мы увидим, что в разные периоды в их мышлении преобладали или природа, или человек, но в их системах они наличествовали всегда (в отличие от восточной философии)...

*Мифология* пронизывает всю греческую философию, ее роль постепенно уменьшается, но всегда присутствует – это отражало процесс выделения человека из природы, но процесс этот в античную эпоху не мог быть завершен по объективным причинам (прежде всего, недостаточностью научного отражения природы в сознании человека).

В этой связи надо сказать, что греческие философы, за очень редким исключением, религиозны: они вполне искренне верят во всемогущество богов во главе с Зевсом Олимпийским. Но, однако, их философия никак не является «служанкой богословия»: религиозное видение мира не подавляет философского, последнее так или иначе всегда противостоит ему, философия в своем развитии все больше и больше способствует *секуляции* человеческого сознания и мышления. Через века религия возьмет реванш, погрузив человечество в христианство, ислам, буддизм – мировые религии, восстановившие в сознании и жизни человека могущество потустороннего мира...

Наконец, необыкновенное богатство философского языка: не только благодаря развитию понятийного (категориального) аппарата, но и благодаря исключительному *художественному* богатству языка этого великого народа: философы пишут и стихами, и прозой, и все, что создано ими, является об-

разцовым и пополняет сокровищницу культуры человечества.

Ионийцы – это, прежде всего, *Милетская школа*, первая школа греческой (европейской и мировой) философии: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. За этой «великой Тройкой» следуют так называемые физиологи, действовавшие уже после гибели Милета в результате нашествия персов: Эмпедокл, Диоген Аполлонийский, Гиппон из Самосы, Идеи из Химеры, наконец, Архелай «физик», ученик Анаксагора, считается последним античным физиологом. Великий Гераклит Эфесский (554 – 488 гг.), не оставивший учеников, стоит в гордом, величавом одиночестве, но по своим взглядам (а не только по происхождению) может быть отнесен к ионийцам-философам.

Таков «персональный состав» восточной ветви греческой философии в самом начале. Отметим, что само название «Милетская школа», «милетцы» термин более позднего происхождения. В те времена «тройку» связывали не только теоретическая общность, но и тот факт, что они были учителями и учениками последовательно, а также и то, что, по преданиям, они близко дружили друг с другом, но ученой общины пифагорейского типа они все-таки не образовали...

Всех их объединяла одна страсть: изучение *природы*, фюсиса (т.е. окружающего мира как инобытия космического, вселенского и земного). Все проявления материального бытия привлекали их пристальное внимание – только его они и созерцали, о нем и высказали свои мысли, оказавшиеся в сокровищнице человеческой мысли. Скорее всего, у всех их произведений было одно название – «О природе».

Итак, все они, прежде всего, *натурфилософы* (сам термин принадлежит Сенеке – I в. н.э.). До этого природой занимались исключительно мифология и религия – теперь «фюсис» стал объектом философского изучения.

Сам термин «*physis*» – этимологически двойственен:

1 – это – рождение, происхождение (генезис)

2 – и это – то, что порождено, то, что порождает. Вот в толковании этого второго значения философы и сделали свои гениальные открытия.

Они первые задали вопрос: *из чего* произошло все окружающее; и поставили фундаментальную философскую проблему *субстанции* как первоосновы, первоначала всего сущего – «архе» – начало, принцип, понимаемое ионийцами как изначальный принцип, принимает у них материальный вид: вода, воздух, апейрон (см. Анаксимен). И это архе не только материально, но и пронизано жизнью. Вот в этом ионийцы полностью следовали гизолоистическим традициям мифологии, с которой они во всем другом (понимая это или нет) решительно порвали, так как они попытались объяснить природу *рационалистически*, вне мифологии и религии.

Пронизанность жизнью, одушевленность всего окружающего мира – *гилозоизм* (термин изобретен в 1678 г. Кедвортом из сложения двух греческих слов – материя плюс жизнь) – это «сквозная черта» греческой философии. И это не просто продолжение мифологической традиции: это противопоставление механицизму посредством придания всему идеи *движения*, жизни, становящегося и ставшего бытия, противоположного небытию, смерти. Из этого понятия, таким образом, проистекает идея вечности жизни и движения, а также попытки найти первооснову и первопричину всего сущего.

Расходясь в определении «материи» (первоосновы), ионийцы поставили совершенно корректно главный вопрос философии о происхождении мира, его первопричине, причем считали эту причину *материальной* (вода, воздух). Как и впоследствии, научные выводы неизбежно принимали характер *гипотезы* (греч. – «основа», «предположение») и никак экспериментально не доказывались...

Казалось бы, ионийцы сохранили полный пиетет в отношении *богов*: «Все полно богов» (Фалес), но у них боги сливаются с природой и фактически играют подчиненную роль в мироздании.

Представляется вполне обоснованным взгляд, согласно которому именно ионийские философы сделали *решающий* шаг от религиозно-мифологической картины мира к картине *рациональной* (хотя религиозно-мифическая *форма* сохранилась).

Придав миру субстанциональную форму, ионийцы положили начало *материалистическому* объяснению универсума во всех его ипостасях. В то же время, интерпретируя природу как целостное явление, как явление вечное и вечно движущееся, они фактически поставили проблему сохранения материи и энергии, т.е. заглянули вперед на тысячелетия!

Конечно, их материализм наивен, гипотетичен и очень беден содержанием (т.е. рассмотрением форм материи, принципов ее движения и т.п.). Таким образом, они верно понимали общий характер мира, но их интуиции явно не хватало для объяснения важнейших «частностей», вытекающих из правильного общего подхода к решению проблем мироздания.

Объяснение такого положения дела довольно простое: греческая философия (как и общество) находилась на своем *начальном* этапе развития.

Этим же объясняется и уровень теории познания. Древние философы, поставив вышеуказанные проблемы, продемонстрировали стремление к познанию мира на философском уровне, но еще были не способны дать ни аппарата познания, ни его терминологии. Они ограничивались постановкой ряда крупных проблем исследования *природы*. До изучения общества (при всей их общественной активности) у них еще, так сказать, «не доходили руки». Это они оставили следующим поко-

лениям философов. Таким образом, дифференциации философского знания еще не происходило.

Отметим, что в этот период происходит активный процесс ассимиляции чужестранных знаний (особенно в прикладной области). Древние мыслители подолгу жили в странах Востока. Однако быстро усвоив знания «восточных мудрецов» (в основном жрецов), они не остановились на этом. Греки стали *осмысливать* эти практические достижения, сразу же попытались объяснить их *теоретически* (обычно бездоказательно, в виде гипотез), но этим они и заложили важнейшую особенность древнегреческой философии – неутомимую страсть к *теоретизированию* (постановка и решение самых общих проблем и объяснение их исключительно на основе философски-спекулятивных размышлений).

Для натурфилософов и физиологов теоретическое размышление еще не стало исключительным занятием. Они были вовлечены в общественную жизнь родного полиса: занимали высокие должности, участвовали в хозяйственной жизни (например, Фалес), а философии, по-видимому, отдавали часть своего досуга.

Отметим также, что в течение почти двухсот лет Иония была наиболее развитой областью Древней Греции (до опустошения страны персами в конце V в.). Здесь трудились, кроме философов, первый греческий историк-логограф Гекатей Милетский; из Галикарнаса был родом «отец истории» Геродот; скорее всего, оттуда же был Гомер; уроженцами Милета были философы Архелай, Эвбулид, Левкипп; с Самоса пришли Пифагор, Мелисс, Аристарх, Эпикур (это гораздо позже)... Прекрасный был этот солнечный край! И дал он миру людей, равных богам!

Дав общий очерк ионийской философии, теперь приступим к анализу главных носителей первоначальной философской мысли, и начнем, конечно, с «философа номер один» Фалеса Милетского...



## ФИЛОСОФИЯ ИОНИЙЦЕВ

ФАЛЕС МИЛЕТСКИЙ (624–546 или 650–543).

Аристотель считает этого уроженца Милета, сына Эксамия и Клеобулины, основателем наиболее ранней греческой философии. С ним согласен и Гегель: «Фалесом, собственно говоря, только и начинается история философии» (IX, 154).

Отметим также, что Фалес считался первым и в списке «Семи мудрецов», о которых мы уже говорили, можно считать его своеобразным «мостиком» между предфилософией и собственно философией.

Милетец был плодовитым писателем, но из его трудов до нас дошло несколько фрагментов (да и то в пересказах). Его труды были утеряны очень рано: Аристотель, который был первым историком философии, уже (в IV в.) не мог изучать труды самого Фалеса, а пользовался пересказами других авторов, однако это не помешало Фалесу стать не только первым среди философов, но и сразу великим.

Фалес прожил долгую жизнь: в ней не было, по-видимому, резких кризисов, взлетов и падений, он был достойным гражданином своего полиса, с законами и нравами которого он не вступал в серьезные конфликты. Принес же своей родине пользы он немало. Например, он советовал гражданам, ввиду персидской угрозы, переселиться на «край света» (в Сардинию), мудро предлагал всем грекам Ионии объединиться для борьбы с надвигавшимся нашествием (никто не послушал его, а что касается объединения *всех* греков, то эта идея так и осталась всеу – так было на всем протяжении истории Древней Греции)... Чем только не занимался Фалес: он и путешественник, и купец, и инженер-гидротехник, даже плотник, кроме того, он – «первый геометр» (Апулей), «первый астроном» (Евклид), «первый физик» (Плиний). Он соединил, так сказать, науку с практикой: научно установив, что в следующем году будет большой урожай фиников, он задешево заарендовал все маслобойни и, став монополистом по производству масла, заработал немалую толику денег... убедительно доказал таким образом практическую силу *теоретического* знания. Пред-

ставьте себе, какой авторитет приобрел Фалес, когда затмение солнца произошло точно в день, предсказанный им! А его гениальная догадка, что Луна «заимствует» свой свет от Солнца?! Он определил продолжительность года (365 дней), установил, что последним днем в месяце является тридцатый, измерил высоту пирамид. До нас дошли только названия его трудов: «Морская астрология», «О солнцестоянии», «О равенстве», «О началах» (впрочем, некоторые его сочинения считают подложными и даже утверждают, что он ничего не написал). Интересы его были чрезвычайно широки. Это, по видимому, навело Платона на мысль, что Милетец, прежде всего, *практик*, а не теоретик, как считал Аристотель.

Закончил свой жизненный путь Фалес «в греческом стиле»: он умер от жажды и старческой слабости, наблюдая за гимнастическими состязаниями».

Однако не эти достижения обессмертили Фалеса. Он высказал несколько идей-гипотез, которые действительно сделали его не только хронологически, но и логически «философом номер один».

Начало этому положила, казалось бы, простая, краткая мысль: «Вода есть начало всего». Почему именно вода? Задолго до Фалеса вода царствовала в мифологии. Греки всегда жили рядом с синим морем, чаще ласковым, чем грозным. В море греки чувствовали себя как дома, они моряки, корабельщики, путешественники, море – их родная стихия, на которую всегда был обращен их взор. Может быть, умирая, он, как и Сократ, взирал на бескрайнее лазурное небо над ним и на зелено-голубые волны, ласкающие берег... может быть... Выбор этой стихии как первоосновы сущего не удивил бы греческое *обыденное* сознание.

Добавим еще один момент: вода всегда подвижная стихия, она олицетворяет движение, придает ему характер вечности и неуничтожимости.

Это уже не сразу воспринимается обыденным сознанием, но именно это закладывает краеугольный камень в *философию* воды Фалеса Милетского. «Все происходит из воды». Милетец первый шагнул в философский космос. До Фалеса мир представлялся хаосом вещей, событий, чувств и т.д., который изучался исключительно эмпирически (т.е. ответы искались в количестве, качестве, цвете и т.д.). Теперь же Фалес свел весь универсум по причине своего рождения, бытия и гибели к одному *веществу*, к одному первоначалу – к *воде*. И совершенно это было только посредством *полета мысли* и *фантазии*, выступившим как пример гениальной интуиции. Таким образом, Фалесом была отброшена *эмпирическая*, опытная установка, основанная на *чувственном* восприятии мира, и принята на вооружение философии (и навечно!) антитеза эмпиризма и опытного подхода ко всем явлениям – *теоретическое*, «чистое

мышление», дедукция как антитеза индукции (А.Ф.Лосев). С этих пор спекулятивное погружение в созерцание понятия, которое неизбежно приводило к теоретическим выводам, т.е. изучало не только и не столько что-то, вещь, явление, но — почему, как и что будет. Таким образом, человеческому мышлению было предписано проникать в существо, *сущность* любой вещи, явления. Философы теперь начинали понимать диалектическое противоречие между явлением и его сущностью, между вещью и ее «идеей», как бы сказал Платон.

Фалес фактически не сделал попытки соотнести свою философию о воде с ее количественными и качественными характеристиками, т.е. определить различные параметры воды как субстанции всего сущего. Но он высказал общий философский принцип. Для философии в то время вопрос был важнее ответа (учтем и то, что Фалес и не мог дать *систему* ответов: она лежала за пределами его эпохи).

Кажется, Гегель точно определил важность этого открытия Фалеса: Вода как *абсолют*, или первоначальное положение «...представляет собою *начало философии*, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственно сущего», ведь «... тогда требовалась большая умственная смелость для того, чтобы отвергнуть...полноту существования природного мира и свести ее к простой субстанции» (воде) (IX, 160). У Фалеса, продолжает Гегель, «материальное имеет *философское значение*», «...он совершил отвлечение (построил философию воды. — Р. Б.), дабы обнять природу в одной простой чувственности», и он «выставил понятие, основание, т.е. определил *воду* как бесконечное понятие, как простую сущность мысли, не признавая за ним никакой дальнейшей определенности, кроме количественных различий...» (IX, 165).

Так философия выходит на путь абстрактных, обобщающих построений, эмпирические доказательства правильности которых будут добыты позже (впрочем, мудрые греки не были особенно озабочены этим).

Совершив *скачок* от чувственного к понятийному, Фалес отнес первоначально к *материальной* субстанции, т.е. в некотором роде положил начало *материалистическому* объяснению явлений природы и общества. Вряд ли, однако, можно говорить, что с Фалеса начинается противостояние материалистического и идеалистического объяснения природы и общества, но начало материалистической традиции было, тем не менее, положено.

Произнеся (в пересказе) формулу: «Космос един», Фалес положил начало рассмотрению универсума как *единой системы*, единства всего: живого и неживого, соединенного и жиз-

нию (бытием) и смертью (небытием). Больше того, ему принадлежит мысль о *неуничтожимости* всего.

Фалес не дал ясного ответа, что лежит в основе неуничтожимости мира, равно как и его вечного движения. Скорее всего, в основе этого лежит всеобщая одушевленность мира (гелозоизм): «Все полно богов!» Это несомненная дань мифологии. Может быть, сказав, что движение есть результат одушевленности мира, Фалес просто-напросто остановился перед задачей определения *механизма* движения, неуничтожимости.

Аристотель, опираясь на воспоминания о Фалесе, предполагает, что Фалес считал душу некоторым движущим началом, причем одушевленно все: так, магнит имеет душу именно потому, что он приводит в движение железо.

Так или иначе, Фалес *поставил вопрос* о вечном движении и его причинах и источниках, а решение его наука ищет до сих пор...

Как мы уже говорили, Фалес причислен к «Семи Мудрецам» и поставлен традицией (Дельфийским оракулом) на первое место. Он дважды получал «Дельфийский Оскар» – бронзовый треножник. Кажется, что изречения, приписываемые ему, более «философичны», чем принадлежащие его коллегам по «семерке».

Например, он делил с Оракулом такой знаменитый афоризм, как «Познай самого себя!» («расшифровка» этого гнома будет дана чуть позже).

Прекраснее всего мир, ибо он есть произведение Бога.

Старше всего существующего Бог, ибо он не рожден.

Больше всего пространство, ибо оно все содержит в себе.

Мудрее всего время, ибо оно открывает все.

Сильнее всего необходимость, ибо она имеет власть над всеми.

Надо одинаково помнить друзей – присутствующих и отсутствующих.

Прекрасно красоваться не наружностью, но своими занятиями.

Не богатей дурными средствами.

Какие услуги ты оказал своим родителям, точно таких же ожидай от своих детей.

Что прекраснее всего? – Мир, ибо все, что прекрасно устроено, является его частью.

Что полезнее всего? – Добродетель, ибо благодаря ей все может себя применить и быть полезным.

Что самое легкое? – То, что соответствует природе, ибо даже наслаждение часто утомляет.

Что самое вредное? – Порок, ибо в его присутствии портится все.

Что на свете трудно? – Познать себя.

Что легко? – Советовать другому.

Кто счастлив? – Тот, кто здоров телом, восприимчив душой и податлив на воспитание.

Что приятнее всего? – Удача.

Когда легче всего сносить несчастье? – Когда видишь, что врагам еще хуже.

Поручись – беда будет тут как тут.

Многословие не есть признак мудрого мнения: мудро отыскивай что-нибудь одно. Старательно выбирай что-нибудь одно. Так ты свяжешь бесконечные речи болтливых людей.

Он благодарен судьбе за три вещи:

- во-первых, что он человек, а не животное.
- во-вторых, что он мужчина, а не женщина.
- в-третьих, что он эллин, а не варвар.

### АНАКСИМАНДР (610–546 гг. до н.э.).

О его жизни известно относительно немного: он – сын Праксиада из Милета, по-видимому, принадлежал к торговой аристократии полиса; его считают учеником, товарищем и даже родственником основателя «школы» – Фалеса. Известно, что он участвовал в организации переселения своих сограждан в одну из колоний на берегу Понта Эвксинского (в Аполлонию), посетил он Спарту. Вот, пожалуй, и вся житейская информация о нем.

Его многочисленные сочинения не дошли до нас. Одно из его произведений носит традиционное название: «О природе», в других отражается широта его научных интересов: «О неподвижных звездах», «Очерк геометрии», «Глобус». Считается, что он первым из философов стал писать научной прозой. На медной доске он запечатлел первую географическую карту «Ойкумены», известной тогда части земного шара, он же – автор первого небесного глобуса. Создал гномон – первые солнечные часы. Высказал ряд подтвердившихся предположений о происхождении грома, ветра, дождя, о природе землетрясений (сжатие суши, предсказал на этом основании землетрясение в Лакедемонне); считал, что суша образовалась в результате высыхания моря (наличие остатков морских животных на суше); верно отметил этапы происхождения животных: во влаге (в море) появились рыбы, потом морские животные вышли на сушу ... При рассмотрении этих проблем Анаксимандр отбросил мифологию, пытаясь все объяснить естественными историческими причинами.

Однако не эти (часто научные) догадки обессмертили Анаксимандра: эти достижения могут быть положены в пределах здравого смысла, практической интуиции Анаксимандра. Вообще, можно сказать, главные открытия человеческого разума с эпохи древних греков лежат в области теории, где реша-

ющую роль (наряду с наличием огромного запаса научной информации) играют воображение, фантазия, способность мыслить по ассоциации. В этом отношении философия, как преимущественно теоретическая наука, противостоит требованиям здравого смысла, противоречит практическому рассудку, который видит многообразие конкретного, но лишен возможности обобщить виденное. Например, представить ту или иную философию, объясняющую мир в целом, исходя из «первоначала» Фалеса или «апейрона» Анаксимандра...

Вот в области философии Анаксимандр сделал так много, что некоторые историки философии ставят его выше его учителя и основателя школы – Фалеса. Гомперц ставит его *выше* Фалеса, а русский исследователь А.О.Маковельский считает его «творцом первой системы философии». Правда, более авторитетный Гегель пишет: «Его философские мысли не отличаются широтой и не достигают определенности» (IX, 166). Мы, правда, попытаемся доказать, что Гомперц и Маковельский (ныне, в отличие от Гегеля, почти забытые) ближе к истине в своих оценках, нежели великий идеалист...

Философема Анаксимандра гласит: «В основе всего сущего лежит *апейрон*». Понятие это сложное, подчас трудно интерпретируемое (например, А.С.Надточаев насчитал 23 (!) интерпретации).

То *apeiron* – греч., *A* – не, *peiron* – «граница», «предел»; т.е. «бесконечное», «беспредельное».

Апейрон у Анаксимандра, как и у Фалеса, является *первоначалом* («архе»). Но коренное отличие от «архе» Фалеса – это первоначало не обладает какой-либо *конкретной* вещественной формой (воды, воздуха, огня), т.е. для Анаксимандра это – «неопределенная природа, хотя она в то же время и материя. Может быть, апейрон – это *смесь* всех вещей? На этот вопрос мы не найдем ответов у ученика Фалеса.

Итак, первая характеристика апейрона – это первоначало, основа, архе. Далее следуют такие характеристики:

- он не возникает и не уничтожается, т.е. он вечен (как и весь универсум-космос и микрокосмос);

- он все объемлет и всем управляет;

- из него все возникает, и все в него возвращается;

- он не поддается эмпирическому (опытному) чувственному восприятию, хотя он всегда и везде присутствует, хотя качественные характеристики его как субстанции остаются невыясненными;

- это первоначало вечно, беспредельно и находится в постоянном движении;

- из него все возникает, таким образом, из ничего ничто возникнуть не может (здесь Анаксимандр вводит новый философско-физический принцип);

– это начало, как и у Фалеса, божественно (раз оно вечно и непреходяще), но идея первоначала по-прежнему конкурировала с религией, т.к. включала последнюю в природу и, скорее всего, подчиняла ее первоначалу. Богоборчество древних в данном случае не совпадает с атеизмом, не порождает его, но представляется оправданным мнением, что такой подход прокладывает дорогу новому религиозному сознанию.

Много нового привнес Анаксимандр в философию, провозгласив апейрон первоначалом, прежде всего, он поднял философскую мысль на новый, более высокий уровень абстракции. Сущностью бытия, его основой является не один определенный вид материи, а материя вообще, т.е. чисто философская категория: пусть частные науки определяют все многообразие (материальных) форм универсума, сутью этих форм всегда будет *материя!* Поэтому мы (вслед за Н.В. Мотрошиловой) можем квалифицировать апейрон как «величайшее интеллектуальное изобретение», это был «поистине героический прорыв мысли» (к апейрону). Велико значение и понятия о бесконечности материального мира – в пространстве и времени. Философия сказала свое определяющее слово: теперь перед наукой (и науками) встала поистине вечная и беспредельная задача – поиски этих форм, их взаимодействие, взаимопроникновение и т.д.

Как известно, Фалес уклонился от рассуждений о причинах движения мира, изменения форм вещей, рождения их и смерти.

Анаксимандр в этой сфере сделал огромный шаг вперед: возникновение и уничтожение всего сущего происходит через апейрон; происхождение сущего не только результат длительной цепи изменений, но и посредством развития противоречий – у Анаксимандра в результате взаимодействия влажного и сухого, горячего и холодного. Мало того что здесь конкретно физически определены причины перехода вещей из одного состояния в другое (например, превращение воды в лед и обратно), т.е. материальные состояния родственны, равноправны, но из их единения (посредством физических и других реакций) возникает вещество с другими свойствами, т.е. *противоположные* состояния объединяются! Таким образом, философия подходит к *диалектической* идее единства и борьбы противоположностей, к выведению различного из тождественного и наоборот. До гегелевского величаво-афористического «Противоречие ведет вперед!» еще очень далеко, но наш милец гениально угадал путь, ведущий к этому обобщению...

Считается, что Анаксимандру принадлежит термин «наука о звездах». Его достижения в области космогонии и космологии поистине впечатляющи. Он является творцом первой общей картины мироздания, в основу которой он положил естественно-причинное объяснение, и картина эта представляется целостной, емкой, логичной.

Исключительную ценность представляет его идея о *множественности* миров. Множество это бесконечное, беспредельное, миры находятся в непрерывном движении в пространстве и времени, они рождаются, живут, погибают и снова рождаются... Эта гениальная догадка будет подхвачена Демокритом, Эпикуром, через тысячелетия – Джордано Бруно, и сейчас пребывает как основополагающая идея астрономии и нашего миропонимания.

Анаксимандр полностью разрывает с теогнио-мифологической традицией: его универсум никто и никогда не создавал, он существовал и будет существовать всегда, это – «вечная природа», «смесь» всех качественно различных веществ и вещей. Анаксимандр фактически предложил *количественный* (квантативный) подход к изучению небесных явлений – о нем будет говорить Платон, в основу астрономии его положит Кеплер.

В основу всех изменений во Вселенной также положен апейрон: «Анаксимандр признал началом сущего некую природу Беспредельного, из которой возникают небеса и находящиеся в них миры. Эта природа вечна и неизменна (нестареющая) и объемлет весь мир... начало стихий и сущего есть Беспредельное, первый, дав название началу. Кроме того, он говорил о существовании вечного движения, в котором происходит возникновение небес» (по Маковельскому, «Досократики», ч. I, с. 39).

Таким образом, провозгласив естественные причины ключом к образованию и развитию универсума, Анаксимандр, через тысячелетия (!), «установил связь» с космогоническими теориями Канта – Лапласа (А.С.Надточаев).

Аристотель писал, что, по Анаксимандру, из единого выделяются существующие в нем *противоположности*. Эта диалектическая мысль, применительно к космогонии, развертывалась в такую парадигму (греч. – образец, для нас – модель): при возникновении нашего мироздания сначала выделялось «детородное начало теплого и холодного и образовывалась из него некая огненная сфера, происходила поляризация противоположностей (влажное, холодное ядро и горячая огненная «кора», затем – это третья фаза – взаимодействие и борьба горячего и холодного порождает оформленный космос» (Феофраст). Из взаимодействия стихий возникают Земля, Луна, Солнце, Звезды – отличная материалистическая идея, ничего не имеющая с «божественным провидением». Недаром Блаженный Августин жаловался на Анаксимандра, что тот «ничего не оставил божественному уму». Да, произнеся «дежурную фразу» Фалеса: «Все полно богов», Анаксимандр все отдал имманентным природным причинам... (равно признав и одушевленность мира). Отметим и догадку философа: концентрация веществ происходит в результате *вращения* сфер, Земля –



шар, который находится в мировом пространстве, ни на что не опираясь (а ведь и античные авторы и уж, конечно, христианские богословы неизменно помещали нашу планету на какую-нибудь *опору!*), что вначале Земля была покрыта *водой*, где и возникли первые живые существа!

«Связь времен» наглядно демонстрирует нам наследие Анаксимандра, существенные черты его теории *перенесены* в нашу эпоху: картина космоса трудами поколений ученых существенно изменилась, но в *сущности* гипотезы великого грека вполне согласуются с взглядами XX века:

– Все возникло из некоего «первовещества» (мы называли его полем, плазмой, кварком и т.д.).

– Вселенная бесконечна, а число миров бесконечно множественно.

– Миры рождаются, живут и погибают.

– Материя – бесконечна и находится в постоянном движении, а причина ее движения находится в ней самой и заключается в борьбе противоположных начал.

– Человек произошел из животного мира в результате длительного процесса эволюции (развития).

Затрагивает Анаксимандр и проблемы *этики*. Причем связывает их со своей общей теорией и космогонией: мир вечен, но конец конкретных вещей неизбежен и предопределен. «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает *по необходимости*.. Необходимость эта, как кажется, заключается (*этически*) в том, что все получает возмездие (друг за друга) за несправедливости и согласно порядку времени, все индивидуальное виновно перед первоначалом. В чем же вина человека, вещей? Вина их в том, что они агрессивны и нарушают меру, разрушают ее. Как видим, философ затрагивает (не развивая) проблему *меры* (излюбленная тема античной философии вообще), а также проблему эсхатологии (конца всего сущего, индивидуальных вещей).

А.Ф.Лосев считает, что философская рефлексия Анаксимандра обратила внимание на *оформление* времени, этого вечного и непрерывного атрибута движения материи. Т.е. он попытался *упорядочить* его: время вечно и неделимо, но Анаксимандр понимал практическую необходимость деления времени на отдельные моменты, т.е. начинается различение времени (*chronos*) от вечности. Однако и разделенные части времени должны пребывать в нерасторжимом единстве и раздельной дробности: «Время... по его учению относится к области упорядоченного становления, существования и уничтожения» (так передает мысль Анаксимандра позднейший источник). Так Анаксимандр *начал* разработку одной из любимых тем античной философии – проблему времени, за ним пойдут пифагорейцы, Демокрит, Анаксагор, Аристотель...

Итак, второй великий Милетец продолжил поиски своего учителя, основателя школы, изобретением апейрона. Анаксимандр резко усилил главную методологическую рефлексию философии – абстрактное мышление. Не освободив философию от мифологической оболочки, но фактически секуляризировал философское мышление, отделив его и от мифологии, и от религии; таким образом, философия все больше и больше становилась самостоятельной наукой, «наукой в себе и для себя».

Анаксимандр еще больше *теоретик*, чем Фалес, в отыскании первоначала он поднялся над предметностью «архе», однако не стал применять открытых им общих принципов, отыскивать *специфические* причины бытия Вселенной, связи апейрона и единичных вещей. За пределами его занятий осталось постижение сущности человека, общества (микрокосмоса). Это, конечно, не предъявление претензий к философу – это простая констатация факта, порожденного данными историческими условиями: постановка, а тем более решение этих проблем летало за пределами VI в. до н.э.

## АНАКСИМЕН

(585–525 или 568–523, или: 2-я пол. VI в. до н.э.)

Анаксимен, сын Эвристата, считается другом и современником своего учителя Анаксимандра. Может быть, он дожил до разгрома Милета персами. Но, так или иначе, он – последний представитель Милетской школы. Есть предположение, что он был учеником Парменида. Полагают, что он писал четкой прозой, но его единственное произведение до нас не дошло, так что мы должны пользоваться позднейшими пересказами его учения (доксографами, Теофрастом, Аристотелем, Симпликием).

В своем учении Анаксимен в основном следовал своим великим предшественникам (Фалесу и Анаксимандру): он также исследовал первооснову универсума, определив субстанцию его как *воздух* (в отличие от воды Фалеса и апейрона Анаксимандра): «Как передают, Анаксимен сказал, что воздух есть начало всего и что он бесконечен по величине, но ограничен по своим качествам. Все (вещи) возникают сообразно некоторому сгущению его, с другой стороны, разрежению. Движение же вечно» (Плутарх).

На первый взгляд, выдвигание воздуха как первоначала можно считать шагом назад по сравнению с Анаксимандром, так как тут налицо снижение уровня абстракции (апейрон Анаксимандра всеобщ, т.е. включает в себя любую форму материи, в т.ч. и воздух), т.е. опять приближает субстанцию к *чувственному* данному (воздуху). Но воздух у Анаксимена не

так определен, как вода Фалеса, и в то же время не так неопределен, как «апейрон» Анаксимандра. Иначе говоря, воздух есть нечто *промежуточное* между нами. В такой постановке вопроса мы видим у милетцев следующий цикл движения философской мысли: от конкретного (у Фалеса) к абстрактному (у Анаксимандра) и опять к конкретному (у Анаксимена). Но возвращение к конкретному происходит на более высоком теоретическом уровне – такова диалектика движения понятия всеобщего (первоначала) у милетцев, и это представляет собой, несомненно, большой шаг вперед, хотя и осталось неосознанным самими создателями этой «схемы» (Д.В.Джохадзе). Можно сказать, что все милетцы стоят на одной и той же ступени развития философского способа мышления и только в отдельных моментах они превосходят друг друга.

Отметим, что воздух Анаксимена всеобъемлющая и всепоглощающая субстанция, он мировое вещество, он беспределен, лежит в основе всего сущего. Воздух – это подвижное единство мира, его жизнь и сила, его дыхание, его душа. Воздух – *источник* движения и постоянное его условие: дыхание лежит в основе всего движущегося и живущего.

«И вот тут Анаксимен пытается определить *механизм* движения вообще: конечные вещи образуются посредством сгущения и разрежения этой субстанции, поэтому природа, лежащая в основе всего (она едина и беспредельна) бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответственно веществам.... И он (Анаксимен. – Р.Б.) также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение (вещей)» (Симпликий).

Если пересказ Симпликия соответствует действительным мыслям Анаксимена, то, очевидно, что грек сделал великое открытие и в философии, и в физике! Конечно, воздух Анаксимена одушевлен: беспредельный воздух – начало тела и души, а сама душа воздушна: «Как душа ваша, будучи воздухом, содержит нас воедино, так дыхание и воздух охватывают всю вселенную» (Платон).

Воздух, дыхание у Анаксимена *божественны* – точно так же, как у его предшественников и последователей: боги везде, но какие это боги?!

Анаксимен не отрицает богов, но он считал, что не они создали воздух, а он их создал! Таким образом, философ окончательно изгоняет богов как первопричину. Уже упомянутый нами Блаженный Августин просто обвинил милетца в безбожии: «Анаксимен богов не отрицал и не обошел их молчанием», но «не богами создан воздух, а что они сами созданы из воздуха».

В своих космогонических взглядах Анаксимен не был впереди своего времени: «столообразная» Земля висит в воздухе, как бы «оседлав» его, плывет в воздухе и Солнце; неподвиж-

ные звезды вбиты в твердый свод подобно гвоздям и т.д. Высказал ряд верных догадок: звезды более отдалены от Земли, чем Луна и Солнце, звезды отличны от планет.

Но в космогонии главным достижением Анаксимена была постановка вопроса о механизме происхождения Земли, планет, звезд: применив свою теорию сгущения-разрежения, Анаксимен фактически поставил вопрос о том, каким образом количественные изменения переходят в качественные, т.е. показал один из принципов образования и уничтожения вещей и явлений. Это тем более важно, что преподнесено в *материалистическом* «ключе», конечно, это – *наивно-материалистическая* диалектика, но вспомните, сколько тысячелетий назад это было!

Добавим, что, опираясь на наивно-материалистическую диалектику, Анаксимен попытался объяснить происхождение целого ряда явлений природы – града, дождя, облаков, ветра, землетрясений и др.

Анаксимен дал объяснение *ближайших* причин – может быть, это начало конкретно-физического истолкования в науке? Такая ограниченность механизма толкования вполне объяснима эпохой – тогда в виде гипотез можно было сформулировать только самые общие (и подчас наивные) логические постулаты своих философских исканий. Достижения Анаксимена в других областях науки нам неизвестны, и можно сказать, что круг его интересов оказался уже, чем у Фалеса и Анаксимандра, но, тем не менее, он занял достойное место в этой великой «тройке».

Милетцы, так сказать, «самоограничились» – они не оставили после себя ни школы, ни последователей, но свое «пионерное» дело они совершили и навечно остались зачинателями европейской философии...

Гегель так определил значение Милетской школы: «Великое в этой скудной абстрактной мысли состоит в том, что она постигает *существование одной всеобщей* субстанции во всем, и что в ней, во-вторых, отсутствуют образы, что она не обременена представлениями, заимствованными из *чувственного мира*» (IX, 171). «Подправим» великого историка философии: милетцы постарались выделить и «чувственные образы», *определить* их, хотя, конечно, Аристотель прав, утверждая, что у них нет *понятия* как особого рода вещей.

Можно согласиться с Гегелем, что они «...руководствовались лишь процессами становления, не сняв его, в свою очередь, или, иначе говоря, не поняв первого, формального всеобщего, как такового, и не положив, как *сущность*, третьего, целостность или единство материи и формы». (IX, 173).

Да, конечно, от всего этого милетцы были далеки, очень далеки, но они положили начало *абстрактному философскому* мышлению; и тот же Гегель отмечает, что следующий

шаг сделал *Пифагор* – «он освободил мысль от чувственности и, следовательно, умопостигаемое от реальности» (IX, 173).

Философия ионийцев – по форме – остается мифологической и религиозной (по-гречески, конечно), но по сути они оторвали философию от мифологии и изгнали богов из объяснения научной картины мира: для них боги (в виде той или иной субстанции) «включаются» в природу, они тождественны ей, происходят из нее, подчиняются ей – не сформулирована ли здесь основная идея *пантеизма*?

Ионийцы, в принципе – материалисты-диалектики, они везде ищут *материю*, хотя и «растворяют» ее в апейроне – воздухе. Соотношение материи как основы всего сущего, как субстанции универсума, с ее бесчисленными формами, механизм их взаимодействия (рождение, становление, существование и гибель) станут с этого времени «вечными» темами философии. Породят непрерывную борьбу между материализмом и идеализмом – ведь именно отношение к этой проблеме станет пробным камнем (и камнем преткновения) для всех философов (по крайней мере, на Западе).

Космогонические концепции милетцев представляют собой огромный шаг вперед в создании картины мира: они не только высказали ряд гениальных, ничем тогда не доказанных догадок, но, оторвав космологию от мифологической теогонии, направили «науку о звездах» в рациональное, научное русло. Многовековые попытки христианской теологии вернуть эту науку в религиозно-мистическое русло, как известно, в конце концов, закончились неудачей.

Но, тем не менее, они, прежде всего, – *физиологи*: их внимание исключительно сосредоточено на фюсисе, природе. Человек остается в пределах природы, хотя процесс выделения его из природы «уже пошел», но путь этот долгий, и поэтому в философии ионийцев мы не обнаруживаем сколько-нибудь сильной *антропологической* тенденции, т.е. до человековедения они не дошли...

Ионийцами начинается выделение науки вообще как особого вида человеческой деятельности, а философии как «царицы наук», не связанной непосредственно с практической жизнью человека. Начинается великое противостояние науки и практики, каждая из которых будет стараться подчинить одну другой, начинается опосредованное и опосредствующее влияние науки (и философии) на каждый практически-конкретный шаг человека. Отныне это неразрешимое противоречие становится главной движущей силой развития человеческого общества.

Милетцы внесли огромный вклад в развитие науки как производственной силы – они шли ошупью, но, тем не менее, их путь начала освещать *наука* как форма абстрактного познания внешнего мира.

С милетцев начинается эпоха, когда человек, осваивая окружающий его мир, освобождает свою собственную деятельность от конкретного труда, т.е. становится независимым от среды, его окружающей. Ученые (и прежде всего философы) с развитием общества освобождаются от физического труда, от нужды. Общество, освободив их от конкретного труда, дало им возможность накопить огромный запас эмпирических знаний об обществе и природе. Философы, *возвысившись духом* над обыденностью посредством теоретического, философского мышления, фактически опираясь только на свое *воображение*, создали новую, научную, рационалистическую, философскую картину мира, ставшую достоянием современников и потомков. Таковым является, на наш взгляд, *историческое место* ионийцев.

Милетцы – начало физиологии в греческой философии, но не ее конец. Натурфилософская традиция будет продолжена ранними и поздними физиологами – почти до конца V века (если взять Архелая-«Физика» как последнего очевидного натурфилософа). Надо сказать, что все они, за исключением Эмпедокла, могут быть отнесены к философам «второй категории», их можно считать *эпигонами* великих натурфилософов Милетской школы.

Конечно, Гераклита Эфесского никак нельзя отнести к эпигонствующим натурфилософам. Как мы уже говорили, он стоит особняком среди физиологов и, несомненно, является одной из вершин древнегреческой философии. Все исследователи выделяют его как особую фигуру среди древнегреческих мыслителей. Поэтому рассмотрим его поближе...

Другие натурфилософы попадут в сферу нашего внимания в ходе рассмотрения философов и школ других направлений (в основном в хронологической последовательности).

## ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ (520–466 или: 554–483)

Гераклит, сын Блосона, тоже был ионийцем (Эфес от Милета по прямой отстоит примерно на 30–35 км.). Но Гераклит стоит в величавом одиночестве – он слишком велик, чтобы его можно было причислить к какой-либо школе (впрочем, и сам он своей школы не оставил). Сам он говорил, что ничему ни у кого не учился, а сам себя исследовал и сам от себя всему научился... Диоген Лаэртский считает, что его акмэ (расцвет) приходится на 69-ю Олимпиаду (504–502 гг.), закончил он свою жизнь от водянки в возрасте примерно 60 лет.

Гераклит был аристократом и по происхождению, и по духу: происходил он из знатного жреческого рода, мог бы быть даже царем, но сам уступил эту честь своему брату. По складу своего характера эфесец был типичнейшим человеконенавистником-мизантропом: людей он глубоко презирал и этого не скрывал. Причем это презрение распространял не только на своих сограждан и современников, но и на своих предшественников, включая философов и даже таких почитаемых личностей, как Гомер и Гесиод. Так или иначе, он всеми своими поступками противопоставлял себя согражданам и всему обществу полиса. Когда его спросили, почему он предпочитает играть с детьми, то он ответил: «Эфесяне заслуживают, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для детей – за то, что они изгнали своего лучшего мужа Гермодора, говоря: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим...» Еще одно его характерное высказывание: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бранным вещам, а большинство обжирается, как скоты». Не любил он и афинян, которые чтили его. Отказался преподавать философию персидскому царю Дарию, который приглашал его к себе... Скорее всего, это – не столько скверный характер, сколько жизненная позиция, заключавшаяся в том, что он всегда поступал вопреки общественному мнению и здравому смыслу (последний, как философ, он вообще ни во что не ставил). В конце концов, он вовсе отстранился от жизни полиса, жил «на природе», питался кореньями, травами, спал в куче навоза и т.п.

Некоторые последующие философы (например, Диоген Синопский) приняли такую жизнь Гераклита за образец – экстравагантность поведения становится нормой среди философов. Впрочем, Гераклит не был полностью лишен сострадания к людям – одно из его прозвищ «Плачущий»: «Каждый раз, когда он выходил из дома и видел вокруг себя множество дурных и дурно умирающих людей, он плакал, жалея их».

Однако очевидно, что бессмертие Гераклита покоится на его вкладе в науку – философию.

Главное и, по-видимому, его единственное произведение, носившее традиционное для натурфилософов название «О природе», до нас не дошло, но сохранилось около 130 фрагментов, что очень немало (от Анаксимандра остался один (!) фрагмент), так что его учение вполне поддается реконструкции. По Диогену Лаэртскому, оно состояло из трех частей:

1. – о Вселенной (или обо всем?), 2. – о государстве, 3. – о божестве.

Книгу эту хранили в храме Артемиды, труд его стяжал такую славу, что тех, кто ее читал, звали гераклитовцами. Древние считали, что книга эта очень трудна для понимания. По мнению Феофраста, философ специально писал ее непонятным языком – он много не договаривает, а в ином сам себе противоречит, и все это происходит по причине меланхолии (!). Поэтому Гераклит получил еще одно прозвище – «Темный». Глубоки мысли Гераклита, но их глубина непрозрачна, так что Сократ сказал: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково и то, что я не понял. Впрочем, для этого нужен делосский водолаз (водолазы с этого острова ныряли глубже всех. – Р.Б.)». Скажем попутно, что в этой нарочитой и ненарочитой затемненности стиля и смысла эфесец не одинок – нелегко ведь читать и Канта, и Гегеля, но это не останавливает «любомудров»...

## УЧЕНИЕ ГЕРАКЛИТА ОБ ОГНЕ КАК О СУБСТРАТЕ И НАЧАЛЕ ВСЕГО СУЩЕГО

Провозгласив *огонь* (hen) как начало и субстрат всего сущего, Гераклит *внешне* лишь дополнил число стихий, определенных милетцами, и даже, как кажется на первый взгляд, сделал шаг назад по сравнению с Анаксименом (т.е. опять снизил уровень абстракции при рассмотрении первоначала).

Однако огонь как процесс окисления с выделением тепла и света оказывается у Гераклита не просто физической субстанцией, но и глубокой *философской* категорией. Огонь, наряду с Логосом, – наиболее обобщающая категория Гераклита:

«Начало есть огонь».



«Все становилось из огня и в огонь разрешается».

«Огонь все объединяет и все рассудит».

[Основа концепции огня эфесца заключается в том, что благодаря огню происходит превращение одних элементов (вещей) в другие, равно как и обратный процесс.]

Недаром огонь приглянулся Гераклиту: он представляется наблюдателю вечной субстанцией (огонь существует и существовал всегда); он очень подвижен, даже живой (а потому для греков является одушевленным существом); он переменчив, он созидатель и разрушитель; наконец, благодаря огню человек выделился из животного мира и поэтому был объектом поклонения; он лежит в основе практического бытия человека...

В соответствии с традициями ионийцев, огонь Гераклита «разумен», он «правит» миром и «судит» его, т.е. гилозоизм остается составной частью мышления и этого философа.

Огонь – основополагающий элемент космогонической концепции Гераклита; огонь – начало Космоса: «Этот Космос, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, в полную меру воспламеняющимся и в полную меру погасающим».

«Кругооборот» огня, по Гераклиту, его движение «вниз» и движение «вверх» подобно разрежению и сжатию милетцев, является не чем иным, как процессом образования, жизни и гибели Вселенной: «Изменения есть путь вверх и вниз, и по нему возникает мир. Именно, сгущающийся огонь исходит во влагу, уплотняясь в воду, а вода крепнет и оборачивается землей, – это путь вниз. И с другой стороны, земля рассыпается, из нее рождается вода, а из воды – все остальное – это путь вверх». Эта мысль, несомненно, *диалектическая*, с точки зрения физики во многом верная. Недаром В.Гейзенберг сказал, что достаточно заменить слово «огонь» словом «энергия» и высказывание Гераклита можно считать высказыванием *современной науки!* Ведь, действительно, огонь Гераклита соединяет в себе и черты материальности, субстанциальности, и черты движущей энергии, силы – черты чувственной, эмпирической реальности и существенного, всеобщего. (Г.Волков).

Как видим, огонь Гераклита более динамичен, чем первоначала его предшественников; он текуч, находится в вечном движении, он космогоничен и даже космопроизводящ (!) (Н.В.Мотрошилова).

Перед нами – полное отрицание теогонии, огонь не только гилозоистичен, он указывает на происхождение всего сущего (он всегда был), он – субстанциален (он «есть»), но он еще и «эсхатологистичен» (он «будет»).

Он выступает в качестве *меры* Космоса – это космический «закон», ему подчиняется *все* – от Вселенной до Человека. (А.Н.Чанышев). Заметим, что сама Земля – это неугасающий кусочек солнечного огня.

Гераклит затронул проблему *эсхатологии* (учение о конце Вселенной – всего сущего): «Огонь все обоймет и все рассудит!»! Космос в целом вечен, как и огонь, но в процессе своей жизни он *стареет*. И вот для какой-то его части – в порядке кругооборота (движение «вверх» – движение «вниз») наступит такой момент, когда огонь выступает как мировой «судья». И этот суд – мировой пожар, в котором все и сгорает! Такой момент должен неизбежно наступить и тогда, развивая мысль философа, погибнет и наша Земля, мы, человечество! Вот такое апокалиптическое предсказание родилось тысячи лет назад. Для нашего, XXI века такой «исход человечества» все более и более становится реальностью – мировой пожар Гераклита, кажется, ждет своего часа. Философ, правда, не знал одной «детали» – «мировой пожар», если таковой произойдет, будет делом *рук человеческих!*

## ЛОГОС ГЕРАКЛИТА КАК ВСЕОБЩАЯ ЗАКОНООСНОВА МИРА

*Не мне, а Логосу внимая...*

Категория Логоса введена в философию Гераклитом и стала одной из ведущих категорий древнегреческой философии.

Логос очень многозначен: это – и «слово», и «предложение», «высказывание»; «смысл», «суждение», «понятие», «основание», «счет» и человеческое слово вообще, беседа, фантастическая сказка и реалистическое повествование; диалог действующих лиц в драме. Дожило это слово и до нашего времени, обозначая разумное слово, решение, основанное на реалистической оценке.

Но именно Гераклит придал логосу философское значение и звучание: для него логос – это категория, придающая миру законосообразность, целостность, единство. Именно логос превращает универсум в *систему* вещей, явлений, процессов, он вводит в мир принцип *порядка*, т.е. придает ему определенную *структуру*. Вот поэтому Гераклит советует: «Желающим говорить разумно, следует укрепить себя этим общим (логосом), подобно тому, как город (укрепляется законом), и намного крепче. Ибо все человеческие законы питаются одним божественным, который простирает свою власть насколько пожелает, всему довлеет и над всем одерживает верх. Поэтому необходимо следовать общему...»

Значит, логос присущ всему, он *управляет* миром, придавая всему *меру*. Внося в мир меру, логос делает его *устойчивым*, хотя мир – текуч и постоянно подвержен изменениям.

Таким образом, логос – это то, что присуще всем и всему, это то, что всем и через все управляет. Значит, «забрехала идея всеобщего закона, управляющего сущным» (Н. В. Мотрошилова). Напомним, что закон – это всеобщая смысловая

связь всего и вся, нашедший свое выражение в системе категорий определенной науки.

Гераклит устанавливает связь огня с логосом: огонь – это то, что действует на *чувства*, воспринимается осязаемо, это – конкретное проявление логоса – «огнелогос». Вот поэтому-то огонь разумен и божественен. Но, в отличие от милетцев, логос *выделяется* из огня и из природы вообще, т.е. логос выступает как чисто философская рефлексия.) Иначе говоря, у Гераклита намечается тенденция выделения деятельности по описанию природы в философских, умозрительных категориях от *физического* ее описания. Значит, закон, сформулированный *умственно* – в виде философской рефлексии, отличается от его *материального* бытия, от его конкретного, природного проявления, т.е. он (закон) не тождественен полностью вещам, процессам, явлениям. Вот эта трудность познания (в связке: закон – вещь) и порождает трудности познания, которые являются одним из источников идеализма.

Логос, как разумно постигаемая закономерность, не только пронизывает всю вселенную, но и превращает ее в действительный *космос*, т.е. в законосообразный миропорядок. Миропорядок, рождающийся из борьбы противоположностей, в конечном счете, означает *гармонию*, которая управляет вселенским огненным словом – Логосом. Поэтому мир только кажется хаосом, но за этим хаосом есть еще не выясненный (не определенный в категориях) *порядок*, гармония, постоянно нарушаемые, но неизбежно рождающиеся.)

Далеко ушел Гераклит от милетцев: космос не просто состоит из первоначал, но теперь, благодаря Логосу, приобретает целесообразность, смысл, никак не связанный с богами и мифологией. А также целостность и направленность в своем движении и развитии (от хаоса к гармонии и обратно).

Введя категорию Логоса, Эфесец сделал «прорыв» в философии: он в самом обобщенном виде подвел все явления человеческой и природной жизни под понятие всемирной закономерности – своего универсального логоса. Это, в свою очередь, означало, что философ совершил сознательный переход от *чувственного* воззрения на мир к *понятийно-категориальному* восприятию этого мира. Недаром великий панлогист Гегель, не любивший хвалить кого-либо из своих предшественников, сказал, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял бы в свою «Логикку» (IX, 246). «Здесь перед нами открывается великая земля».

Конечно, Гераклит не мог разработать *метод*, т.е. механизм действия открытой им закономерности (для этого, как известно, потребовались века, и работа эта по-прежнему остается незавершенной), но он попытался связать воедино свои открытия, открыв мир *диалектики*. В этой области нас также ждут великие открытия...

## ГЕРАКЛИТ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК АНТИЧНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Следуя за милетцами, Гераклит тоже считает движение вечным, сутью которого является непрерывное *изменение* вещей и процессов в мире. Но это движение происходит в силу единства и борьбы противоположностей.

Вот этот *диалектический* подход, по единодушному мнению исследователей, является *главным вкладом* Гераклита в науку. Итак, все и всегда *абсолютно изменчиво*: «Все течет!»)

«Все возникает из противоположности и всею цельностью течет, как река», «...все движется и ничего не покоится и, уподобляя сущее течению реки», он говорит, что «невозможно дважды войти в одну и ту же реку («Платон», «Кратил»). Ведь, действительно, «на входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые волны». Да, конечно, ничто в мире не повторяется в том же самом виде, все преходяще и одноразово. Как видим, философская рефлексия данного рода опирается на житейски наблюдаемые факты.

Таким образом, весь мир: и природный, и человеческий – подвижен, изменчив, текуч и разделен на *противоположности*. Это последнее особенно важно: Гераклит нашел главную причину существования и движения мира, а именно их тождество как борьбу. По словам Гегеля, Гераклит понимает диалектику как первоначало, т.е. он перешел от *бытия*, как первой непосредственной мысли, к *становлению* (вечному движению на основе борьбы противоположностей. – Р. Б.); это – первое конкретное, абсолютное, как единство противоположностей в нем самом. У Гераклита, таким образом, мы *впервые* встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме...».

Сам термин «противоположность» появится только у Аристотеля, а Гегель вводит категорию *становления* как истину бытия. Гегель подчеркивает, что мысль Гераклита о том, что вся вселенная есть становление и в последнее входит не только само становление, но и исчезновение, есть великая мысль. Заметим, что Гераклит – объективный диалектик, он помещает источник движения не в субъекте (мыслящем разуме), а вне его – в природе.

Противоположности Гераклита *двойственны*: в одном и том же предмете содержатся противоположные, казалось бы, исключаящие друг друга качества. Например, мед и сладок и горек, человек рожден и для жизни и для смерти: «Рожденные жить, они (люди. – Р. Б.) обречены на смерть (а точнее, на успокоение), да еще оставляют детей, чтобы родилась новая смерть». Или: «Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, – умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув». Такие мысли, очевидно,

грустные и не внушают оптимизма, но, тем не менее, они диалектичны и верны...

Фактически вводя категорию становления (так считает Гегель), Гераклит обосновал идею о переходе одних вещей в другие в ходе борьбы находящихся в них противоположностей. Например, противостояние бытия и небытия: рассудок (т.е. обыденное сознание) изолирует бытие от небытия (он, по видимому, и не может поступить иначе!). А вот *разум* (т.е. философская рефлексия) познает одно (бытие) в другом (небытии) – по мнению философа, жизнь и смерть не противостоят друг другу, а переходят друг в друга, предполагая (и полагая) друг друга...

Борьба, война, раздоры, споры и т.п. – это *конкретные* формы проявления борьбы противоположностей. Вот, например, определение войны: «*Война* есть отец всего и мать всего; одним она определила быть богами, другим – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными... Следует знать, что война всеобща (!), и правда – борьба, и что все происходит через борьбу и по необходимости». Борьба составляет *побудительную* силу, причина и виновник всякого изменения (по Аристотелю). Можно предположить, что ученик Аристотеля – Александр Македонский внимательно слушал своего учителя, когда тот пересказывал и комментировал подобные мысли Гераклита...

На первый взгляд, может показаться, что Гераклит *абсолютизировал* борьбу противоположностей, противопоставив их друг другу, разорвав связь между ними. Но это не так: мы уже говорили, что противоположности существуют в одном и том же предмете. Действительно, существует тождество противоположностей: «Каждое особенное (предмет, явление. – Р.Б.) существует лишь постольку, поскольку в его понятии содержится его противоположное. Субъективность есть, таким образом, другое объективное... так как все есть другое другого, как *своего* другого, то в этом заключается как раз их *тождество*. В этом состоит *великий* принцип Гераклита, он может казаться темным, но на самом деле он спекулятивен, а для рассудка, фиксирующего отдельно бытие и небытие, субъективное и объективное, реальное и идеальное, это – всегда трудно и темно» (Гегель, IX, 251).

Благодаря вечному становлению, т.е. движению как борьбе противоположностей, универсум бесконечен во времени и пространстве, но, согласно Логосу, он всегда упорядочен, рационально построен. Поэтому и борьба противоположностей выступает как их единство, тождество, т.е. как условие развития (как превращение всех вещей в свою противоположность). *Гармония* противоположностей тоже неизбежный результат этой борьбы – эта гармония как промежуточный фактор развития, постоянно восстанавливает единство противоположно-

стей, нарушенное борьбой: «Расходящееся сходится и из разных типов образуется прекраснейшая *гармония*, и все возникает через борьбу» (по Аристотелю).

«У Гераклита мы видим завершение предшествующего сознания, завершение идеи, ее развитие в *целостность* (подчеркнуто мною. – Р.Б.), представляющую собой *начало* философии, так как он выражает сущность идеи, понятие бесконечного, в себе и для себя сущего, как то, что есть, а именно как *единство противоположностей*. Гераклит первый высказал навсегда сохранившую ценность идею, которая вплоть до наших дней осталась одной и той же во *всех* системах философии и была также идеей Платона, Аристотеля» (Гегель, IX, 248 – 249).

Когда эфесец высказал идею: «Бытие и небытие есть одно и то же, все есть и не есть» (по Аристотелю), то он серьезно продвинул философию вперед, ведь до него мир мыслили как *единое*, и хотя развивающиеся, но *как*, никто этого не показал. Гераклит же доказал, что «истинное существует как единство безусловных противоположностей», а именно «как единство чистой противоположности бытия и небытия» (Гегель, IX, 249).

Таким образом, Гераклит – великий диалектик. Теперь в основу изменчивости сущего, мира была положена непрекращающаяся борьба и смена противоположностей, которые не исключают друг друга, а образуют некое высшее единство – гармонию мира, которая обречена на непрерывное нарушение этой борьбой и на последующее восстановление.

В этом отношении Гераклит следовал античной традиции: в основе всякого развития мира и человеческого общества – *идея кругооборота*.

Отметим также, что единство в противоположности Гераклит называет судьбою или *необходимостью*: «Понятие *необходимости* есть не что иное, как то, что определенность составляет сущность сущего как единичного, но именно благодаря этому определенность это единичное с его противоположностью; это – абсолютное отношение, проходящее красной нитью через бытие целого» (Гегель, IX, 258).

## ГНОСЕОЛОГИЯ ГЕРАКЛИТА

Представляется оправданным мнение, что Гераклит был первым «чистым» философом. Действительно, его занятия сугубо философские, так как ничего не известно о его успехах в отраслях знаний, традиционных для его предшественников, например в математике, астрономии.

Отраслью философии является, как известно, теория познания (гносеология). Так вот, эфесец первый попытался сформулировать постулаты теории познания и достиг в этом значительных успехов.

Только человеку свойственно мышление, познание: «Мышление – обще всем», «всем людям свойственно познавать и мыслить», и «мышление есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к голосу природы, поступать согласно с ней». Значит, Гераклит поставил *цель* перед человеком: поскольку всем людям присуще мышление, общее всем, «то свойственно познавать себя и мыслить». А еще познание состоит в том, «чтобы говорить с умом, нужно опираться на *всеобщее*», т.е. понимать, что «единое, расходясь, само с собой сходится». Каждый должен развивать в себе способность к размышлению и самопознанию – это дано всем людям, нужно лишь уметь воспользоваться этим. Поэтому и философам Гераклит ставит такую задачу: научить людей работать с *всеобщим*, но его трудно выделить как предмет анализа.

А что должен познавать и знать человек и как он должен познавать?

Логос, познание его и через него всего окружающего мира, вот что главное в человеке мыслящем. «Не мне, а Логосу внимая...» «Хотя этот Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни прежде, чем они услышат, ни когда услышат впервые. Ведь все совершается по этому Логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, так же, как они забывают то, что происходит с ними во сне». Главное в этом пассаже, конечно, не присущее Гераклиту презрение к людям, к «толпе», а то, что он подчеркивает *бесконечность познания*, в основе которой лежит его диалектика.

«Мудрость отвращается от всего, что не есть *истина*», а истина заключается в Логосе и познается через него, т.е. требуется познание, прежде всего *всеобщего*. Или: «Ведь существует единственная мудрость – познать замысел, управляющий всем посредством всего».

«Желающим говорить разумно, следует укреплять себя этим общим (логосом. – *Р.Б.*), подобно тому как город укрепляется законом, и намного крепче. Ибо все человеческие законы питаются одним божественным, который простирает свою власть насколько пожелает, всему довлеет и над всем одерживает верх... Но хотя логос всегда существует, большинство людей живет так, как если бы они имели собственное понимание».

Иначе говоря, Гераклит провозглашает примат дедукции над индукцией, т.е. знание самых общих принципов над знанием конкретных вещей. Это, конечно, чисто философская рефлексия: «... поскольку мы участвуем в знании ее (характера и порядка вселенной. – *Р. Б.*), мы находимся в истине; поскольку

мы имеем свое отличительное (т.е. особенное, конкретное. – Р. Б.), мы находимся в заблуждении». Гегель так комментирует это: «Великие и весьма значительные слова! Более правдиво и непредубежденно нельзя высказаться об истине. Лишь сознание, как *сознание всеобщего* (подчеркнуто мною. – Р. Б.), есть сознание истины, сознание же единичности и действование как единичное, самобытность, становящееся особенностью самого содержания или самой формы, есть неистинное и дурное. Зло и заблуждение состоят, таким образом, лишь в отъединении мышления, в том, что оно отделяется от всеобщего» (Гегель, IX, 260–261). Гегель, конечно, в данном случае излишне «осовременивает» мысли Гераклита – до разъединения субъекта и объекта в познании еще потребуются немало усилий философов после Гераклита (представляется, что полностью это сделал Платон).

Гераклит не отрицал необходимости чувственного, *предметного* знания: он говорит, что в познании люди опираются на чувства. «Плохие свидетели глаза и уши людей...», они не могут дать полного, окончательного знания о природе вещей. Скорее всего, как полагает В.Ф.Асмус, Гераклит представлял мыслительную деятельность (т.е. познание Логоса, всеобщего) не как отделенную от чувств, а как *завершающую* деятельность (причем для людей, души которых «не грубы!»). Если это так, то Гераклит высказал перспективную мысль о соотношении рационального и чувственного (предметного) знания, причем, на наш взгляд, справедливо отдал пальму первенства всеобщему знанию, как началу познания вообще.

Гераклит учил, что «все течет», что вещи не бывают постоянными, а вечно «текут», т.е. изменяются. «В нас одно и то же – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, юное и старое. Ибо это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это», «Мышление есть великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно». «Признак – согласиться, выслушав не меня, а логос, что все едино». Это положение не могло не повлиять на его теорию познания, т.е. и познание вещей не может быть постоянным и абсолютным. Философ апеллирует к простейшим житейским примерам: ослы предпочтут солому золоту, свинья – грязную воду чистой; кажется, что здоровье лучше болезни, но если благодаря болезни ты можешь уклониться от неправого дела защиты тирана, то болезнь окажется благом. Или, например, этот человек уродлив? Но по сравнению с обезьяной он может показаться красавцем... Значит, и любое знание *относительно* – *неполно и незавершенно*, а подчас просто-напросто противоречит истине, благу. В этой связи Гераклита иногда причисляют к родоначальникам *релятивизма* в познании. Отметим, что если релятивистский подход не превращается в агностицизм, то он



сам по себе стимулирует вечное стремление науки к своей сияющей вершине, которая, тем не менее, всегда останется непокоренной (если бы такое покорение вдруг совершилось, как, например, полагал Гегель о своей философской системе, то закончилась бы и наука и ее отражаемая и описываемая жизнь).

Процесс познания очень труден, указывает Гераклит. Прежде всего «природа любит *скрываться*», не «спрятана» ли здесь мысль о несовпадении формы и содержания, т.е. истина, ставшая известной науке не так уж давно? Как говорилось, очень несовершенны и органы познания (зрение, слух и ощущения вообще), поэтому «люди обманываются относительно познания видимых (вещей) подобно Гомеру, который был мудрее всех эллинов, вместе взятых». Гераклит отнюдь не против многообразного знания внешнего мира: «Очень много должны знать мужи-философы», но, верный своему пристрастию к «общему знанию», он предостерегает: «*Многознание* не научит уму. Ибо в противном случае оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». Он негодует на Гесиода, который был, по мнению философа, «учителем толпы», Гесиод думал, что он знает больше всех, он, который не знал, что день и ночь – одно».

Поэтому не должно слепо накапливать знания, не пронизанных светом постигающей философской мысли.

Не надо, кроме того, слепо следовать традициям, мнениям: «Не должно поступать как дети родителей, т.е., выражаясь попросту, так, как мы переняли».

Для Гераклита, как античного философа, человек предстает в двух ипостасях: в форме тела (*soma*), бренного, переходящего и в форме души, как кажется, вечной, непреходящей. Первенство, понятно, отдается душе, ибо «сила мышления находится вне *тела*» (не отсюда ли христианство заимствовало один из главных теологических постулатов?). Душа познает благодаря общению или же, по Гераклиту, растит свой собственный Логос, постоянно обновляясь и отодвигая свои «пределы», как «в одну и ту же реку, ты не вступишь дважды», так и «пределов» души не отыщешь, хотя бы весь путь прошел – столь обширен ее логос». . . Дело в том, что «именно душа *познает*». Она полна мысли, страсти, волнений, она «вся горит», душа – это невидимый, динамичный огонь.

Вся природа – огонь, во всех вещах – тоже огонь, и душа не является исключением, поэтому «границ души тебе не отыскать, по какому пути ты бы не пошел: столь глубока ее мера». Кажется, что и душа помещена Гераклитом в его систему, она и огонь, и часть Логоса (или сам Логос): «душе присущ логос, сам себя *умножающий*». Вот это *последнее* слово в цитате, пожалуй, говорит об *активной* роли души, разума в познании. Далек еще путь до переустройства мира посредством разума (души), но не начат ли он Гераклитом, хотя и в «темной» форме?

Таким образом, можно убедиться, что Гераклиту принадлежит огромная заслуга и в области теории познания. Несомненно, что, включив теорию познания в свою «систему», эфеец попытался создать новую картину мира и в области его познания. Естественно, что у него было много наивных постулатов. Например, «хорошие души», т.е. умеющие познавать на основе всеобщего, – это сухие души, а «плохие» – это влажные, таким душам приписывается и страсть к потреблению вина. Но, как мы уже говорили, сильной стороной греков-философов была их *прогностическая* функция, и в этом отношении Гераклит – выдающаяся фигура среди зачинателей греческой философии.

## ЭТИКА ГЕРАКЛИТА

Гераклит – *первый* среди греков-философов, у которого присутствует сильная *антропологическая тенденция*.

Это выразалось в том, что философ, аристократ по рождению и духу, глубоко презиравший большинство своих сограждан как невежественную «толпу», все-таки ввел человека и общество в сферу своих философских изысканий. Его сюжеты немногочисленны, но представляются довольно значительными и емкими: мудрец и «толпа»; знания и невежество людей; человеческая душа; что должно быть наиболее достойным человека; а также ряд наблюдений – советов нравственного толка.

Выбор Гераклита в пользу *лучших* людей («с горячей душой», прежде всего – философов) однозначен: «Один для меня десять тысяч, если он наилучший». У этих лучших – самая совершенная душа, у этой души наличествует «сухое сияние», и поэтому она «мудрейшая и наилучшая», так как, втягивая в себя космический воздух, т.е. вездесущий Логос, она становится разумной. Оставив в стороне «механизм» становления «горячей души», можно сказать, что Гераклит начал прокладывать путь к платоновскому «Государству», которым, как мы знаем, управляли «лучшие люди», т.е. философы.

«Толпа» же не может сама разумно строить свою жизнь: она не умеет «прислушиваться» к логосу, ее невежество многолико, неисчерпаемо и, в принципе, непреодолимо. Дело в том, что хотя все люди могут быть приобщены к мышлению, т.е. к самопознанию, но люди «толпы» не обременяют себя мыслительной работой и поэтому не могут расстаться с невежеством, легковерием и устремиться на путь мудрости. Мудрых же людей очень мало, да и «толпа» предпочитает видеть мудрыми людей, хвастающихся своим многознанием, а не мудростью. Говоря так, Гераклит подготавливает почву для критики софистов, довольно далеко от него отстоящих...

Но общий приговор, вынесенный Гераклитом людям, звучит здесь очень пессимистично: «Сколько ни есть людей на земле, истины и справедливости они чуждаются, а прилежат в дурном неразумении своем к алчности и тщеславию».

Видит ли философ какой-нибудь выход из этого безрадостного положения? Да, видит – выход один: «Единая мудрость постичь знание, которое правит всем через все». Что ж, этот, так сказать, просвещенческий подход к решению проблем человечества сохраняет свою силу и до сих пор...

Будучи аристократом-мизантропом, Гераклит, тем не менее, ценил общегреческие идеалы и культуру, ровно как и был лояльным членом своего полиса (несмотря на все свои «странности»). Его Логос пронизывает и общество, делая его упорядоченным, законосообразным; логос довлеет над полисом, давая ему законы, которые являются божественными и которым должно, безусловно, повиноваться: закон – абсолютная ценность, и «народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену города», и «своеволие (по-видимому, неповиновение законам. – Р.Б.) надо гасить пуще пожара». Как впоследствии и Сократ в науке далеко опередил свое время, но, однако, остался сыном своего времени, гражданином полиса.

«Все течет – меняется». И общество и изменения в нем происходят по открытому Гераклитом закону борьбы и единства противоположностей, посредством борьбы, войны, раздоров, распрей. Сам механизм этой борьбы Гераклит не разрабатывал. Пожалуй, показана социальная роль одной только войны с акцентом, что война вечна. Со времен Гераклита эта мысль стала общим местом в «философии мысли» – такой точки зрения придерживался и Гегель. Война как неизбежное благо стала и составной частью идеологии фашизма... Судьба великих идей в том состоит, что они живут в процессе самой противоречивой интерпретации, особенно это относится к мыслям *диалектическим*, т.е. антиномичным, противоречивым...

Этика Гераклита, представленная несколькими фрагментами, тем не менее, довольно строга и возвышенна (Ethos – это душевный склад, нрав, обыкновение и еще это демон (daimon) человека): дух всегда должен одерживать верх над телом, желаниями, только так можно оберегать *душу*. Ведь самые достойные предпочитают смертным вещам вечную славу (ведь только душа вечна, как и то, что заключено в ней). Для этого нужно жить по Логосу, в то время как большинство людей живет по своему разумению, во власти своих бранных желаний, и поэтому жизнь таких людей – «детские игры». И смерть человека должна быть доблестной: «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю умерших». Когда на Грецию обрушилось персидское нашествие, то многие греки следовали этой заповеди в боях на суше и на море и спасли свою Родину!

А разве не вечно будут звучать такие сентенции Гераклита? «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупается ценой души!» Или: «Самомнение он называет падучей болезнью...» Или о несовпадении целей, которые ставят перед собой люди, с результатом: «Людам не стало бы лучше, если бы исполнились все их желания». Разве с нами так не бывает?

На первый взгляд, Гераклит отдал «богу богово»: «Бог есть единое, единственно мудрое». Бог, оказывается, «желает и не желает называться Зевсом!» Однако этот бог не принимает участия в делах мироздания, и, вообще, он фактически растворился в Логосе. И если и есть бог, то это Логос.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ГЕРАКЛИТА

Гераклит открыл перед людьми своей эпохи «новую землю». Он не только вышел за пределы чисто натурфилософских идей и полностью отказался от мифологически-религиозного объяснения мира, но и, не обременяя себя привычными для его предшественников занятиями: математикой, астрономией и т.п., целиком погрузился в абсолютно философскую рефлексию, положив, по словам Гегеля, *начало философии*.

«У Гераклита видим завершение предшествующего сознания, завершение идеи, ее развитие в целостность, представляющую собой *начало философии*, так как он выражает сущность идеи, понятие бесконечного, в себе и для себя сущего, как то, что оно есть, а именно как *единство противоположностей*» (Гегель, IX, 248 – 249).

Гераклит показал природу, бытие как *становление*: «Все течет», показал, что в основе этого движения лежит борьба и единство противоположностей и эта борьба – движение происходит по законам Логоса, т.е. универсум объективен и законосообразен.

Аристотель так оценил выдвинутую Гераклитом идею становления: «Мнение о том, что сущее находится в движении, разделяли Гераклит и большинство философов». Аристотель добавил, что Гераклит оказал огромное влияние на Платона.

Вот эти две главные идеи эфесца закономерно попали в сокровищницу мировой философии, и они стали предметом дальнейшей разработки для поколений философов, сменявших друг друга на протяжении двух с половиной тысячелетий...

Гераклит был приверженцем «сквозной» для античности идеи кругооборота всего сущего. Поэтому в его теории развития нет идеи *восходящего*, поступательного развития. Философия могла дать в те века только такой ответ на этот сущностный вопрос мироздания. И, естественно, Гераклит мог дать только *подход* – и диалектический, и наивный – к решению этих проблем...

Выдвинув огонь как первоначало, Гераклит, несомненно, следовал *материалистической* традиции. Однако в то же время он «удалил» понимание первоначала от материи, это у него выразилось и в «отрыве» тела от души (последняя явно нематериальна). Душа становится самодовлеющей «духовной» силой (также это было сделано и посредством выделения всеобщих законов (Логоса), которые также не имели формы материи. Вряд ли можно считать, что Гераклит положил начало двум линиям в философии – материализму и идеализму. Но, очевидно, что такая постановка вопроса способствовала в дальнейшем размежеванию и развитию этих главных тенденций философской рефлексии. Так, если ионийцы (милетцы) выдвинули «первоначало» в чисто материальном виде (правда, апейрон не имеет четкой материальной формы, как вода или воздух), то Гераклит «раздвоил» эту форму, выделив и нематериальное начало. По мнению Д.В.Джохадзе, сформулировав своеобразный *синтез*: милетцы дали тезис (материальное начало), элеатская школа – *антитезис* (отрицание стихийного материализма милетцев). Схема эта представляется несколько натянутой и сложной, но рациональное зерно в ней, по нашему мнению, есть.

Гераклита можно считать стоящим на пороге греческой классической философии второго периода (т.е. V–II вв. до н.э.), он завещал ей философские проблемы, давшие славу Анаксагору и Сократу, а затем – Платону и Аристотелю.

Да, проблемы, которые начал разрабатывать Гераклит, представляются «вечными» для философов всех веков. В 1963 г. была проведена международная конференция, посвященная великому эфесцу, и через две с половиной тысячи лет было о чем поспорить, вспоминая Гераклита! Добавим, что международные конференции, посвященные философам прошлого, довольно редки (этим могли бы похвастаться разве что Платон и Аристотель, Кант и Гегель). Неугасимая жажда познания «великого спорщика» зовет людей время от времени подниматься на эти сияющие вершины человеческого разума...

## «ЗАПАДНАЯ ВЕТВЬ» ДОКЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:

### ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ

Мы уже говорили, что древнегреческая философия первоначально развивалась не в собственно материковой Греции, а на ее далеких окраинах. На колонизируемом «Востоке» – в Ионии: Милетская школа, Гераклит. И почти одновременно на «Дальнем Западе», в так называемой «Великой Греции» (название пошло от римлян), в Южной Италии, в полисах, созданных греками-переселенцами в период «Великой колонизации», начиная с VIII в. Это полисы: Кумы, Неаполь, Элея, Кротон, Посидоний, Регий, Мегалопонт, Сибарис, Тарент и другие. Подчинив местное население, отразив натиск карфагенян и этрусков, греки прочно закрепились в данном регионе и продержались вплоть до римского завоевания (212–211 гг. до н.э.). Остатки греческого населения сохранились здесь до нового времени...

Хронологически развитие истории философии на «Востоке» греческого мира несколько опережает развитие школ «Западной ветви» – Пифагорейского союза и школы элеатов (начало милетцев – конец VII в.; пифагорейцы и элеаты – это VI–V вв.), так что можно сказать, что «солнце философии» взошло на Востоке, таким образом – «*Oriente Zux*».

Что касается хронологии, то «италийская философия» (термин Аристотеля) существовала более длительный период времени (по сравнению с «восточной ветвью», насильственно прерванной персидским нашествием).

Важными обстоятельствами являются следующие: прежде всего *специфика* «италийской философии», т.е. подходы пифагорейцев и элеатов к проблемам философии, а также наличие двух ярко выраженных философских школ, представленных целой плеядой выдающихся ученых, внесших значительный вклад и в нефилософские области науки (прежде всего, математики).

История пифагореизма связана с Пифагором, основателем и школы, и союза философов, а затем следуют Филолай (вторая половина V века или его середина), Алкмеон из Кротона (первая половина V века), Гиппас из Метапонта (примерно в это же время, что и Алкмеон) и заканчивается последним вы-

дающимся пифагорейцем – Архитом Тарентским (400–362 гг. до н.э).

Пифагореизм существовал очень долго: ранний и средний пифагореизм: это последняя треть VI в. – первая половина V в.; средний: вторая половина V в., поздний пифагореизм, покинувший свою *alma mater* и перешедший в столетия новой эры. Мы рассмотрим пифагореизм VI–IV вв. до н.э., т.е. *древний* пифагореизм.

Внутренняя история этого периода, считает А.Н.Чанышев, имеет три вершины: 1. политическую – первая половина V в., 2. философскую – вторая половина V в. и 3. научную – первая половина IV в. Редкая философская школа может приписать себе три такие вершины (особенно *политическую!*). Но именно так и обстояло дело: философы, т.е. теоретики, попытались (и довольно активно и с трагическим результатом) вмешаться в дела государственные. Иначе говоря, они попытались на практике сделать то, что Платон решился сделать только в области теории – реализовать свои корпоративные, философские идеалы в жизни не только своей «цитадели» Кротона, но в масштабе «Великой Греции»...

Пифагором и его последователями наука интересуется до сих пор. О них написаны сотни монографий и статей, но дело осложняется тем, что из трудов Пифагора (если таковые были) до нас не дошло ни одной строчки, и анализ его учения можно производить, только опираясь на записи, сделанные через двести лет, а также на т.н. доксографов и труды философов более позднего времени. Но такова судьба не одного Пифагора...

Биография Пифагора, благодаря Диогену Лаэртскому, Порфирию представляется, на первый взгляд, достаточно ясной. Но, пожалуй, это – только видимость, ибо в ней много явно надуманного и мифологического (по-видимому, к этому приложил руку сам Пифагор, считавший себя сыном бога Гермеса и влекомый страстью к перевоплощению – метампсихозу)...

## ПИФАГОР САМОССКИЙ (вторая половина VI в. – начало V в. до н.э.)

Он сын Мнесарха, камнереза, уроженец о. Самос (т.е. в Ионии). Может быть, было в нем что-то сирийское (тогда у него было имя Малх), но покинул свою родину из-за тирана Поликрата и, по совету Фалеса, уехал в Египет. Там познакомился с жрецами, побывал у халдеев и магов, в Вавилоне, где пробыл 12 (?) лет, посетил и Индию (Апулей). Для ранних греческих философов, как мы знаем, было обычным делом набираться знаний на Востоке. Наконец, в 532 г. (?) Пифагор приезжает в полис Кротон, где и основывает свой знаменитый пифагорейский союз – первый философско-религиозный орден.

Считается, что его учителем был Ферекид, может быть, он слушал Анаксимандра, его современниками были Гераклит и Ксенофан.

Это – первый философ, портрет которого дошел до наших дней, портрет, *подписанный* 430–420 гг. в Абдерах чеканились монеты с его изображением. Его внешность была красивой и величественной, он отличался благородством характера, спокойными манерами, носил льняные белые одежды и поэтому казался окружающим таинственным существом...

Демокрит из Абдер написал монографию о нем – первое сочинение подобного рода о философах.

Да, знаменит был самосец при жизни, да и потом древние считали, что по славе он соперничал с Сократом и Платоном! Хотя подсчитывали, что он упоминается у Платона всего один раз, а Аристотель, первый источник по истории философии, говорит о Пифагоре дважды. Более поздними философами он упоминается чаще (перипатетиками – любителями биографического жанра), наконец, в рамках неопифагоризма I в. до н.э. происходит его «второе рождение» как философа.

Пифагор – первый (среди философов) создатель философско-религиозной школы, и школа эта по количеству учеников-последователей впечатляет (в ней насчитывалось от 300 до 2000 человек, т.е. примерно столько же, сколько было в Платоновской Академии).

Именно с этой школой связана «первая вершина» пифагореизма – *политическая*. Школа проповедовала аристократический образ правления, что, в конце концов, привело к кровавому столкновению с полисной демократией в 450 г. в Кротоне



произошло восстание демократов против пифагорейской общины, место их собрания было сожжено, многие были убиты, уцелевшие бежали из «Великой Греции» (по одной из версий во время восстания погиб и сам основатель школы). Были разгромлены общества пифагорейцев и в других городах (в списках Ямвлиха значилось 218 ученых-пифагорейцев из 25 городов). Наконец, в 430 г. в Таренте было ликвидировано последнее пифагорейское сообщество, руководимое Архитом Тарентским. В результате такого «исхода» образовалась пифагорейская диаспора (рассеяние): последователи Пифагора обретаются в Лицее, Филолай оказывается в Фивах и т.д.

Организационно пифагорейское общество было построено на принципах *гетерии* (т.е. на личных отношениях, подкрепленных авторитетом руководителя, строгой дисциплиной и сложной иерархией). Со списком обязательных добродетелей членов этого союза можно смело согласиться: это – послушание, верность друзьям, строгое выполнение своих обязанностей, полное самообладание в любых ситуациях, обязательное занятие наукой (особенно математикой), музыкой. Гетерия была основана на принципе: «У друзей все общее», т.е. как и у Платона, отрицалась собственность, погоня за внешними благами жизни, тщеславие, спесь, в итоге осуществлялось на практике подчинение индивидуума коллективу.

Авторитет Пифагора был непререкаем: «Сам сказал...», и слова Учителя принимались на веру безоговорочно и им следовали неукоснительно.

Пифагорейский союз – это первое *научное* сообщество, именно занятие наукой было первой заповедью членов союза: это было «...прочное сожительство людей, соединившихся вместе для целей умственной и нравственной культуры, – сожительство, продолжающееся всю жизнь» (Гегель, X, 177), в этой школе «...индивидуум должен главным образом обращать внимание *на себя*, чтобы внутренне и внешне сделаться достойным человеком и осуществить себя как *нравственное произведение искусства* (там же, 176).

У пифагорейцев обучение в обществе было строго регламентированным, иерархичным и очень строгим. Попасты в ряды учеников было очень сложно. Но самое трудное было, однако, впереди – во время многолетнего учения.

Учащиеся делились на две неравноправные группы:

I *акусматика* – фактически послушники: они должны были пять лет только слушать учителя, не высказывать своего мнения, т.е. происходить должно было только усвоение знаний. За такой методический прием Гегель похвалил Пифагора: «опросно-ответный метод не развивает ум, а только дает внешний лоск; внутреннее же в человеке приобретает и расширяется посредством *культуры*, тем, что он молча воздерживается от суждения, он не становится беднее мыслями и не те-

ряет живость ума. Наоборот, он скорее научается благодаря этому понимать других и начинает догадываться, что *взбредшие ему в голову мысли и возражения* никуда не годятся... (и) ... он отучается иметь такие неудачные мысли...» (Гегель, X, 180–181).

2 *математики* (математика – греч. «значение», «наука») – для них истинное занятие наукой, углубление в предметы, по-видимому, на основе вопросно-ответной методики.

Акусматикки (греч. «символ») усваивали *внешнюю* (эзотерическую) сторону науки, заучивая наизусть акусматки (изречения), т.е. шел процесс аккумуляции знаний. Математики же (т.е. ученые) усваивали *внутреннюю* (экзотерическую) науку, т.е. ее логику, методологию, закономерности. Впоследствии эти два подхода будут реализовываться (в несколько иной форме) Аристотелем в его Ликее.

Пифагорейское общество было не просто закрытым, но и тайным. Это означало, что и процесс обучения, и содержание его тоже были *тайными*. Поэтому-то не осталось того, что мы называем конспектами лекций. Более того, закончив обучение, питомцы Пифагора должны были сохранять в тайне для непосвященных все, чему их учили...

Конечно, с методическими постулатами Пифагора можно и не соглашаться, но, кажется, нужно согласиться с Гегелем, что Пифагор – «первый *учитель* народа в Греции, введший преподавание наук», а его предшественники Фалес и Анаксимандр «...не преподавали наук, а лишь сообщали свои идеи друзьям» (X, 181). Самосец сделал большое дело: «...впервые в Греции учитель ставил целью *целостность*, осуществляя новый принцип посредством *развития ума, чувства и воли* (выделено мною. – Р.Б.). Эта совместная жизнь носила, таким образом, не только характер преподавания и упражнения для достижения внешних навыков, а была также нравственной культурой, практическим воспитанием человека» (Гегель, X, 182). Как видим, Пифагор впервые в истории педагогики связал *воедино* обучение и воспитание. Эти ценнейшие мысли могли сами по себе обессмертить Философа-преподавателя, но очевидно, что его вклад в философию не ограничился.

## ФИЛОСОФИЯ ПИФАГОРЕИЗМА

### УЧЕНИЕ О КОЛИЧЕСТВЕННОЙ ПЕРВООСНОВЕ МИРА

Предварительное замечание: как мы знаем, письменные источники, относящиеся к самому Пифагору, отсутствуют. Только в V веке Филолай изложил доктрину пифагореизма (ведь более века учение школы было тайной для непосвящен-

ных). Поэтому очень трудно выделить учение *самого* Пифагора и в большей степени нам придется говорить об учении пифагорейцев, чем самого Пифагора. Считается, что только в конце VI века пифагореизм приобретает общетеоретическое содержание. В конце V века – первой половине IV века пифагореизм перерастает в платонизм и сливается с ним в деятельности Древней Академии. Из трех компонентов пифагореизма религиозно-мифологической, научной (математической) и философской нас более всего интересует *философская*. Именно этой составной части их учения было суждено сыграть наиболее заметную роль в истории культуры.

К заслугам пифагореизма (скорее всего, самого Пифагора) следует отнести то, что Пифагор подарил науке сам термин «Философия»: Пифагор дал название «философии» как противоположности участию в *практической* жизни, т.е. философ – это «...имеющий отношение к мудрости как к любимому предмету, это отношение есть размышление, оно не есть единственно лишь голое бытие, а такое, которое осознается также в мысли» (Гегель, X, 178).

Философ отнюдь не утверждал, что он – мудрец, обладатель истины (никто ей полностью обладать не может), он лишь *стремится* к ней; он лишь – любомудр, любитель истины, т.е. *философ*. Цель философии – вызволить и освободить врожденный наш разум от его оков и цепей, а без ума человек не познает ничего здравого, ничего истинного и даже неспособен ничего уловить какими бы то ни было чувствами. Посему надо медленно переводить (себя) к созерцанию вечного и сродного ему бестелесного (Диоген Лаэртский).

Методом созерцания он постигал истинно сущее, это истинно сущее лучше всего воплощает *число* – оно и сущее и оно же и средство постижения сущего. Пифагор полагал, что первоначально не поддается ясному изложению *на словах* и поэтому для ясности и четкости изложения в обучении надо прибегать к числам (арифметике) и фигурам (геометрии). Так было сказано новое слово в философии: «Все есть число!»

Именно к числу пришел Пифагор, когда, как и ионийцы, стал решать главный вопрос философии – что есть первоначально всего. Исходя из числа, оперируя цифрами и геометрическими фигурами, философ попытался объяснить мир, а также и место человека в универсуме.

Мы знаем, что Пифагор обучался математике на Востоке. Там практические достижения в этой отрасли знания далеко превосходили то, чего достигли греки. Но восточные мудрецы, погрузившись в математическую эмпирию, кажется, и застыли на этой стадии изучения. А вот грек с острова Самоса совершил «прорыв» в *теоретическую* область этой науки (и тут его достижения дошли до наших дней), а главное – воз-

вел математику в ранг *философской* науки, произвел своеобразную «*математизацию философии*».

Созерцая природу, Пифагор обнаружил, что число количественно упорядочивает мир – определяет его первооснову, устанавливает и регулирует количественные соотношения между вещами и явлениями, определяет все стороны жизни и деятельности человека. Так была поставлена проблема пифагорейзмом, и мы увидим, что это имело огромное значение для развития и частных наук (математики, геометрии, кибернетики и т.п.), и для самой главной науки – философии...

Аристотель так оценил этот математически-философский вклад пифагорейцев: они... «заявись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитываясь на них, стали считать их начала началами всех вещей... у чисел они усматривали, казалось бы, много сходных черт с тем, что существует и происходит... всё остальное явным образом уподоблялось числам по своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную (признали)».

У пифагорейцев число не только начало всех вещей, но и материал для вещей в качестве выражения их состояний и свойств. Таким образом, число пифагорейцев – это *всеобъемлющее* понятие:

Оно – сущность всех вещей, т.е. их первооснова, первоначало.

Оно – вещественно, материально, имеет пространственный образ.

Оно – выражает законосообразность всего миропорядка и отдельных вещей.

Числа – это сами вещи и наоборот: вещи – это сами числа.

Число – космологично, оно выступает как сущность и принцип организации Вселенной.

Число несет методологическую функцию интерпретации всего окружающего мира, любого его содержания. Именно через число происходит постижение любого объекта мира (не отсюда ли идет тенденция всё выразить и определить количественно, т.е. статистически?).

Число есть *мера*, т.е. мера есть свойство всех вещей, их субстанция и сущность, не только их форма, и, таким образом... «сущность выражена как нечто нечувственное... и оно (возведено) в ранг субстанции и истинного бытия». Это – «удивительно смелое утверждение».

Поступая таким образом, Пифагор так излагал философию, «чтобы освободить мысль от целей» (Гегель, IX, 187).

Далее, в соответствии с традицией, Пифагор считал числа священными, божественными.

Значит, число – во всех отношениях – сущность всего существующего как отражение в мышлении человека, т.е. прини-

мает форму философской рефлексии нематериального, идеалистического порядка, а с другой стороны, оно выступает как высшая объективная реальность, как предметное, конкретное явление, т.е. как *материалистическая* цифра (единица, двойка и т.д.).

Таким образом, выступая в этих двух ипостасях, число придаст философе Пифагора дуалистический характер, хотя пока мы не можем говорить о четко выраженном разграничении двух тенденций в философии (полное выражение этот дуализм найдет у Платона).

Сравнивая с Логосом Гераклита, мы можем сказать, что пифагорейское число – это его аналог, отличный по форме (в целом более определенный), а по всеохватности содержания с ним очень близкий.

Число, в отличие от Логоса, всегда *конкретно*, и в учении пифагорейцев каждое играет свою роль.

Решающее значение придается *единице*: это – первое простое понятие, как тождество, непрерывность и положительность – совершенно всеобщая сущность; первоначало всех вещей, так как посредством причастности к ней всякая вещь называется *одной*. (Гегель, IX, 189). С единицы начинается любая вещь (и человек тоже), так как она присутствует во всем. Например, сказав, «Петр», мы назвали его как *единицу* мира, общества, как субстанцию.

Следующие числа, например, *двоица* – это уже *раздвоение* вещи, добавление к ее сущности, выраженной единицей, ее формы, одного из признаков этой вещи: например, «Петр – человек» (а не животное неразумное). Гегель отмечает, что «...признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев» (IX, 190–191). Важна и *троица*: в ней единица достигает своей реальности (добавлением существенного свойства через двоицу), «первого совершенного». По мнению Гегеля, питомца богословского факультета в Тюбингене, в троице христианство нашло свое триединство (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой).

Пифагор – пионер в придании числу *философского* смысла, но к мистике чисел обращались и вавилоняне (там во главе угла была «семерка»), и древние китайцы (там предпочитали «пятерку»), «семерка» же была священным числом и для самих греков, и для древних иудеев.

Учение о числе, как первооснове всего сущего, стало очередным этапом развития философии как *теоретического* знания. Пифагорейцы первые связали философию и математику, подчеркнув их органическое родство (А.С.Надточаев). Эта идея, очевидно, послужила исходным пунктом размышлений Платона о сущности философского знания (пифагорейцы так и не отделили вещей от чисел, Платон сделал это, утвердив

свое учение как сугубо идеалистическое). Кроме того, теоретизация математики стало основой этой науки, до Пифагора носившей *эмпирический* характер: ведь в каждом знании столько подлинной науки, сколько в ней математики.

Пифагорейцы не «развели» окончательно число и вещь, фактически слив их воедино: «вещь суть числа» и «число есть сущность всех вещей», по мнению Гегеля, их число есть «смесь понятия и представления» (IX, 193), т.е. понятие (категория числа) еще не стала самодовлеющей, оторванной от вещи – предмета, хотя они *оттеснили* материалистический принцип объяснения первоначала (архэ), т.е. стали придавать абстракциям большую реальность, чем самим конкретным предметам – их числа уже могут обойтись без тел (Д.В.Джохадзе).

Провозгласив число категорией *философского* знания, пифагорейцы положили начало *различения* философского и естественнонаучного знания. Они сделали это различие более четким, чем это было у милетцев. Формулируя теорию числа, пифагорейцы шли обычным путем – от познания явлений и процессов посредством изучения этих явлений и вещей. Но, создав свое философское учение о числе, они перешли к *дедуктивно-теоретическому методу* познания действительности (это было перенесено и в *обучение*). Что предпочесть: дедукцию или индукцию – вопрос, конечно, не «вкуса», а вопрос выбора *пути* в научном познании, в обучении – это вопрос эффективности обучения. Очевидно, что в жизни науки эти два подхода выступают как взаимно сочетающиеся, но в то же время приходится отдавать приоритет *одному* из этих подходов. Мы – сторонники первого (теоретического) подхода. Отметим, что И.Кант, через века вернувшись к вопросу приоритетов в теории познания, подчеркнет необходимость (прежде всего!) изучения орудия познания, мыслительных способностей субъекта познания – человека.

Аристотель совершенно справедливо указал на недостатки теории пифагорейцев: они никак не объяснили причину движения в природе, равно как не показали причины существования у вещей *качественных* свойств. По-видимому, причиной этого было то обстоятельство, что они не изучали *чувственных* вещей. Но ведь в то же время известно, что в науке необходима концентрация всех усилий в одном направлении (многознание, как мы знаем, истощает науку, превращая ее в бесплодную эрудицию...).

Надо сказать, что, хотя пифагореизм в своем развитии представлял разветвленную и тщательно разработанную область специально-научного знания (ведь пифагореизм – плод работы целой школы и поколений философов), философия в их системе занимала *ключевую* роль. Их достижения в «любопытности» имели самые далеко идущие последствия, подтвердив уже ставшей банальной истину, что *кумулятивный эффект*

общетеоретических наук (и прежде всего философии) гораздо выше, чем узко специальных знаний...

Вот почему так важен наметившийся у пифагорейцев «переход от *реалистической* философии к философии *интеллектуальной*» (Гегель, IX, 185), что и нашло свое отражение в учении о числе, как первоначале всего сущего.

## УЧЕНИЕ О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЯХ

Диалектика присутствует у Пифагора, хотя и пребывает в неразвитом, ограниченном виде (и в этом отношении никак не сравнима с диалектикой Гераклита).

Диалектика Пифагора сводится к учению о *противоположностях*, принимающих характер простых противопоставлений. Таких пар насчитывается десять (по Аристотелю), а иногда всего шесть:

1. предельное и беспредельное;
2. нечет-чет;
3. единое и многое;
4. правое и левое;
5. мужское и женское;
6. прямое и кривое;
7. свет и тьма;
8. покой и движение;
9. доброе и злое;
10. квадратное и прямоугольное.

Пифагорейцы канонизируют эти пары, но никаких разъяснений не дают.

Можно сказать, что это – *архаичный* момент в их учении, т.е. унаследованный (и неразвитый) из мифологии, но на это «наследство» наложена печать *математического* мышления: наряду с мифологическими парами присутствуют уже и философские: единое и многое, предельное и беспредельное, покой и движение.

Таким образом, если и можно говорить о диалектике у пифагорейцев, то можно говорить очень условно – она бедна по содержанию (это только набросок, не более), лишена объяснения, т.е. генезиса и целевой установки.

## УЧЕНИЕ О ДУШЕ И МЕТЕМПСИХОЗЕ

Известно, что понятие «души» является, так сказать, «сквозным» в древнегреческой философии. Душа (психе) активно действует уже у Гомера: у него душа – это жизненная сила, покидающая тело с последним дыханием, а также это – бесплотный призрак, живущий после смерти человека в Аиде.

Затем (начиная примерно с VI в.) понятие души было в значительной степени переосмыслено, в этом деле особенно преуспели пифагорейцы.

Душа начала представляться как «демон», т.е. бессмертное существо происхождения божественного, обреченное на вечное странствие из одного тела в другое, так как тело – это не что иное, как могила души и временное ее пристанище.

Пифагор воспринял учение о *метемпсихозе* (перевоплощении) от своего наставника Ферекида Сиросского (?) и дал ему дальнейшее развитие.

Метемпсихоз означал, что любая душа может облекаться в любое тело. Душа – это доброе начало, она заключена в тело и ищет освобождения из этой своей тюрьмы (у орфиков она находила такое освобождение посредством участия в оргиях). У Пифагора душа обладает памятью о своих прежних инкарнациях (перевоплощениях), и сам Пифагор рассказывает о своем путешествии в Аид и о том, кем он был до того, как перевоплотился в Пифагора. «Память души» о прошлой своей жизни станет впоследствии у Платона одной из важнейших составных частей его философского учения.

Таким образом, душа – бессмертна, она переселяется в тела людей, животных, таким образом, рожденное вновь рождается, поэтому все живое может считаться родственным друг другу (Д.Лаэртский).

У души наличествуют три части: ум (*nous*), рассудок (*phren*) и страсть (*thymos*), но неясным остается вопрос, *каким* эти три части взаимодействуют друг с другом.

Инкарнаций может быть бесконечное множество, но необходимым финалом таких процессов (может быть, промежуточным?) должен быть *катарсис* (очищение) как высшая этическая цель для человека. Только при этом душа сможет обладать памятью о прошлом. Основой «очищения души» должно быть бескорыстное занятие наукой; математикой, музыкой (как числовой структурой космоса, олицетворяющей гармонию). Последняя выражена в «тетрактиде», т.е. «четверице», поскольку сумма первых четырех чисел ( $1+2+3+4$ ) содержит основной музыкальный интервал: октаву (2:1), квинту (3:2), кварту (4:3).

В своей телесной жизни человек, чтобы достичь катарсиса, должен был *придерживаться вегетарианства, ибо воспрепятствовало пролитие крови*. Исходя из этого этического постулата, Пифагор выступал противником жертвоприношения животных (в этом вопросе он выступил решительным противником греческой народной религии того времени, чем и навлек на себя и на свою школу гнев сограждан-демократов).

Как видим, учение о душе относится к довольно разработанной части научной системы Пифагора. В этом учении отражена преемственность между мифологическими представлениями греков и нарождающейся философией. Можно сказать,



что учение Пифагора оказалось более насыщенным мифологическим материалом, чем, например, у Гераклита, да и сам Пифагор своим поведением «на людях», мифологизируя свою жизнь, всячески поддерживал мифологическую традицию греческой культуры. Одной части его учения о душе была суждена долгая (если не вечная) жизнь – учению о *бессмертии души*, ибо человек, умом понимая свою конечность, сердцем и душой не может принять неизбежность конца своей земной жизни, значит, надо «вручить» свою вечность своей *бестелесной* ипостаси – душе. Пройдут века, и в эпоху Римской империи, когда большинство жителей «*Rex Romani*», не видя никакого земного спасения от всеподавляющего и беспощадного императорского деспотизма, с фанатичной радостью воспримут идею христианства – искать обещанную лучшую, райскую жизнь в потустороннем мире...

Отметим, что «душа» – это глобальная категория, и Пифагор не был первым в разработке учения о душе: эта идея (уже в те времена и даже ранее) подверглась более детальной и глубокой разработке у индийских философов.

## КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПИФАГОРЕЙЦЕВ

Как слово «космос» проникло в философию, неясно. Но известно, что Гомер использовал это слово в смысле «украшения», «порядка», вплоть до понятия внутренней структуры, относящихся к политической и военной сферам.

Что касается философов, то считают, что Пифагор первый назвал универсум космосом, а как понятие миропорядка космос просматривается у Гераклита, причем считается, что связь между двумя философами в этой проблеме вряд ли имела место.

Исходным является беспредельное начало, представленное безграничной пустотой (или воздухом). Космос – бездна, и в этой бездне, где-то в середине ее, находится огонь – это зародилась «огненная единица», она вдыхает в себя беспредельное (воздух и огонь?), и эта единица и оформляет космос, единица порождает двойку, тройку, четверку, а они эквивалентны возникающим космическим телам: линии, плоскости и объемному телу (телам).

Философ постулировал множественность миров, дал еще одну картину мироздания, которая оказалась достойной последующего развития. Соотношение предельности и беспредельности во Вселенной, по Пифагору, характеризуется определенной *гармонией*, в основе которой лежит *мера*. Значит, мир выступает как гармоническая *целостность*, подчиненная законосообразности (Логосу – у Гераклита, числу – у Пифагора).

Многие догадки Пифагора и его последователей явно от-

мечены гениальностью: мир, возникая в процессе гармонического устроения, т.е. сочетания предела и беспредела, принимает форму *шара* (равно как и все космические тела). Шарообразна и Земля; планеты размещены в концентрических сферах. Движение Земли, Луны, Солнца и планет происходит по правильным орбитам, а скорость движения планет по кругу обратно пропорциональна длине их путей или удалению их от центра их обращения, здесь буквально каждая интуитивная догадка драгоценна для науки.... А вот наша Земля находится на *периферийной* сфере, а отнюдь не в центре мироздания! И она – шар, который вращается вокруг (своей) оси и вокруг центрального огня (это ведь Солнце!), более того, определено время вращения ее вокруг своей оси – оно равно суткам! Более того, времена года (их смена) определены наклоном земной орбиты по отношению к солнечной, а солнечные затмения вызываются прохождением Луны между Землей и Солнцем. Известно, что астрономии и математике Пифагор (и не он один) учился у жрецов и магов на Востоке, т.е. *эмпирический* материал предоставили ему восточные звездочеты и математики, но, как истинный грек, именно он сделал самое трудное и самое главное – построил *теорию* Вселенной! И сделано это было только посредством созерцательного размышления, усиленного безудержной фантазией ученого... Действительно, как сказала древнегреческая поэтесса (Сафо): «Мне не кажется трудным до неба дотронуться!».

А ведь *геоцентрическая* система господствовала в умах почти 1500 лет – только гениальный поляк Николай Коперник в своем труде «О вращении небесных сфер», (опубликованном в 1543 г., в год смерти астронома), восстановил истину: *вновь* создал гелиоцентрическую систему. Отметим, что Николай Коперник искал своих предшественников среди *философов*! Открытия Галлилея, законы движения планет, сформулированные И.Кеплером, являются пифагорейскими реминисценциями в новое время...

Да, мы говорим: «мертвый хватает живого», но наши великие греки, давным-давно исчезнувшие с лика Земли, дали науке такие животворящие силы, что огонь науки стал неугасимым, вечно порождающим открытия человеческой мысли...

## ЭТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ПИФАГОРЕЙЦЕВ

Известно, что Пифагор сформулировал понятие философии как теоретической науки в противовес любой науке, связанной с участием в общественной жизни. Тем не менее, пифагорейцы проявили большую активность в жизни «Великой Греции»: если VII–V вв. до н.э. к периоду антиаристократиче-

ской революции, то союз – секта пифагорейцев, будучи консерваторами, настроили против себя демократических граждан своих полисов, что и привело к разгрому их «партии» (в Кротоне, полагают, во время антипифагорейского восстания погибло не менее 40 последователей Учителя; по одной из версий погиб и сам Пифагор).

Таким образом, пифагорейцы активно занимались общественной практикой, а их практическая философия выступила в форме нравственной жизни, которая была «погружена в действительность как всеобщий дух определенного народа, как его законы и правительство» (Гегель, IX, 200–208), и тогда «... лишь в морали мы находим это понятие абсолютной единичности сознания, делающей все самостоятельным» (там же, 208–209).

Пифагорейцы доказали своей жизнью в обществе (а некоторые и своей смертью), что они истинные греки, т.е. самый политизированный и общественно-активный народ древности. Все они, вступив в ожесточенную борьбу с гражданами-демократами, оставались верными сынами своего полиса с его законами и традициями.

Пифагорейцы – *государственники*: надо «держаться отцовских обычаев и законов, даже если они хуже других. Ибо во все даже не полезно и не спасительно легкомысленно отступать от существующих законов и склоняться к нововведениям». Государство должно быть, прежде всего, твердо управляемым: «нет зла большего, чем анархия. Ибо человек по своей природе не может оставаться благополучным, если никто не повелевает». Но государство должно быть добродетельным: на вопрос, как лучше воспитать сына, Учитель ответил: «Родить его в *благозаконном* государстве». Кроме того, после божества и демонов (а это люди, подобные Пифагору) следует почитать правителей, родителей и старших, а также закон. Пифагорейцы отдают «богу богово»: высшая власть принадлежит богам, гордо добавив, что дело смертных – подражать богам.

Религиозно-мифологических наслоений и мотивов у пифагорейцев больше, чем у ионийцев, но и они отходят от объяснения всего происходящего мифами и божьим промыслом – светское, антропологическое преобладает в их мировоззрении.

Пифагорейцы усматривают три вида разумных существ: это – бог, человек и люди, «подобные Пифагору» (последние, по-видимому, стоят между богами и людьми).

Пифагорейцы не дали сколько-нибудь развернутого объяснения такой важнейшей категории древнегреческой философии, как *этика*, но, однако, ими было сказано, что добродетель – это ведущая часть этики: «Добродетель есть лад (*harmonia*), здоровье, всякое благо и бог».

«Учение о надлежащем» требует победы разума над страстями, подчинения младших старшим, провозглашает культ дружбы и товарищества, а также почитание культа Пифагора.

Вот пифагоровы «табеля о рангах»: он требует, чтобы богов чтили выше демонов, героев выше людей, чтить старейших, а из людей выше всего родителей.

Высокие требования предъявлял Пифагор к своим ученикам: ученики его, входя в дом, должны были «по-кантовски» спрашивать самих себя: Что я совершил? В чем согрешил? И чего не исполнил?

Не следует гнаться за внешними, материальными благами жизни: «Ничто не иметь своею собственностью». Более того: «Уходя на чужбину, не оборачиваться, расставаясь с жизнью, не жалеть о ней и не обольщаться ее уладами».

А что делать в жизни, с кого брать пример: «Жизнь подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни, иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как *философы* – до единой только истины».

Не стоит ли нам прислушаться к словам древнего грека и попытаться следовать этому совету?

Пифагор дает ряд советов. Например: «В общении держаться так, чтобы не друзей делать врагами, а врагов – друзьями». «Скромность и пристойность в том, чтобы ни хохотать, ни хмуриться». «Главное для людей в том, чтобы направлять душу к добру (а не к злу)».

Они были очень суеверны – у них существовал прямо-таки культ суеверий, причем некоторые из них очень странны и просто не поддаются объяснению. Например, «через весы не шагай», «обувь сначала надевай на правую ногу», «не ходи по большой дороге», «не мочись лицом к солнцу» и т.д.

Эти суеверия имели характер табу, которого ни при каких условиях нельзя было нарушить: убегая из горящего дома (в Кротоне при разгроме секты), Пифагор задержался, так как не мог пройти по полю, засеянному бобами, и поэтому погиб...

В целом этика пифагорейцев не только строга, но и строго-возвышенная, зовет человека к строжайшей оценке самого себя, она возвышает душу над повседневностью, мелочами жизни, которые, к сожалению, всегда и донныне управляют людьми, затмевая сущностное, высокое...

Обратившись к проблемам этики, пифагорейцы ответили на веление своего времени, а именно, на рождение новой тенденции в философии – *антропологической*, выразившейся в том, что греческие мыслители все более и более переходили от изучения *природы* (натурфилософии) к изучению *человека*, его природы как субъекта и объекта познания, человеческого общества, дотоле целиком вписанного в природу и повиновавшегося законам «космоса».

## ПИФАГОРЕЙЦЫ ПОСЛЕ ПИФАГОРА – ДРЕВНИЙ И СРЕДНИЙ ПИФАГОРЕИЗМ

Как известно, пифагореизм существовал длительное время, особенно если учесть его трансформацию в платонизм, а далее – в неопифагореизм. Список пифагорейцев обширен: насчитывает десятки имен, но о большинстве из них известны только имена.

Сейчас мы ограничимся рассмотрением древнего и среднего пифагореизма, т.е. в пределах последней четверти VI в., закончив Архитом Тарентским.

Мы знаем, что выделить в пифагореизме то, что принадлежит самому основателю школы, трудно ввиду преднамеренной секретности учения и процесса обучения (это «табу» держалось чуть ли не два столетия). Однако то, что приписывается самому Пифагору, позволяет сказать, что сделанное Учителем («Сам сказал»), тем не менее, является *вершиной* этой философской системы. В области собственно философии последователи Пифагора не более чем эпигоны – в лучшем случае им принадлежит развитие основных положений, принадлежащих их патрону.

Но пифагореизм обладал такой особенностью: пифагорейцы очень много сделали в области *частнонаучных* знаний. Собственно говоря, пифагореизм был первой философской школой, в недрах которой начали развиваться другие науки, носящие прикладной характер.

Мы рассмотрим наиболее выдающихся пифагорейцев-ученых: это – Филолай из Кротона, Алкмеон (тоже из Кротона), Гиппас из Метапонта, жившие в первой половине V в., а также Архит Тарентский, живший в IV в., на котором заканчивается собственно доплатоновский пифагореизм.

### ФИЛОЛАЙ ИЗ КРОТОНА (вторая половина V в.)

Филолай, крупнейший представитель школы после Учителя, был современником Сократа, может быть, был знаком с Платоном и участвовал в его судьбе во время его первого путешествия в Сицилию к тирану Дионисию Сиракузскому. Он уцелел во время разгрома пифагорейцев в Кротоне и бежал в Фивы. Был учителем Архита Тарентского.

Он – первый представитель школы, *опубликовавший* свое учение. Название было традиционным – «Природа» («придал письму учение Пифагора»), у него были и другие сочинения («Вакханки», «О душе», «О ритмах и мерах»), но они считаются подложными...

Филолай жил в период, когда греческая философия начала свой переход в *классическую* фазу своего развития, когда ее центр переместился в Грецию – в Афины.

Филолай – больше ученый, чем философ: кажется, его заслуги в этой «высшей» науке не так уж велики. Он подчеркивал значение числа как основного принципа оформленности и познаваемости мира: «все, что познаваемо, имеет число, ибо без него ничего нельзя ни ~~побыслить~~, ни познать». Эти слова как нельзя более точно передают концепцию пифагореизма. Т.е. все, что существует, можно определить числом, математической моделью и т.п.

Говоря о соотношении предела и беспредельного, Филолай говорит: «Природа же при устройении мира образовалась из соединения ~~беспредельного~~ и предела, весь мировой порядок и все вещи в нем представляют собой соединение этих двух начал».

Высказанная мысль, несомненно, относится к области *диалектики*. Филолай конкретизирует понятия предела и беспредельного: беспредельное – это телесное пространство (материя), а предел – это число. И они вступают в противоречивое взаимодействие: все существующее должно быть или ограничивающим (это – число. – *Р.Б.*), или беспредельным (это – пространство. – *Р.Б.*) или ограничивающим и беспредельным *вместе* (вот она, диалектическая мысль! – *Р.Б.*)... Ясно, что космос и то, что в нем, сложились из ограничивающего и беспредельного». Но одновременно только ограничивающим или только беспредельным тело быть не может, так как «если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предметом познания».

Да, действительно, каждое определение выступает как *ограничение*, т.е. выделение в предмете одной из его сторон или свойств. И вот число выступает как такой фактор ограничения беспредельного посредством организации пространства (в принципе – любой материи) в конкретные предметы (звезды, планеты и т.п.), число выступает и как *мера*.

Очевидно, что, если бы не было числа как меры, мир оставался бы хаосом, бесформенной массой, т.е. если нет числа – меры, то вещи, будучи субстанцией (например, типа апейрона Анаксимандра), не могут существовать как оформленная, отдельно-предметная материя. В процессе развития диалектического противоречия между пределом и беспредельным, как это понимает Филолай, из апейрона Анаксимандра, благодаря упорядочивающей функции числа, получает свое определение, выраженное в числе. Результатом этого процесса является *гармония*, которая есть «соединение разнородного и согласие несогласного». Так вещи образуют *космос* – «... различные, разнородные и различным образом устроенные элементы должны быть по необходимости связа-

ны такой гармонией, которая удержала бы их вместе в космосе».

Таким образом, гармония выступает как *синтез* предела и беспредельного, т.е. космос и есть мироздание, или числом организованное пространство.

Мы можем смело сказать, что этот Древний Грек сформулировал важнейшее общетеоретическое («заглавное») положение кибернетизации-компьютеризации XX века, а именно – *математизация* всех процессов управления, производства, науки, так «математическая философия» пифагорейцев пришла к нам через две с половиной тысячи лет! Разве возможна сейчас наша повседневная жизнь без этой могучей власти цифр, которые в виде всевозможных хитроумных ЭВМ уже начинают становиться *над* человеком?!

Поэтому простим пифагорейцу Филолаю и отягощенность его учения мифологическими образами и ассоциациями, равно как и слияние чисел с физическими предметами и одушевление их (а ведь сейчас серьезно подумывают о том, что «мыслящие машины» уже обладают некоторыми сугубо человеческими свойствами, например «душой», способностью к переживаниям, капризам, иррациональностью поступков и т.п.).

Филолаю принадлежат и другие открытия в науке. У него просматривается и *негеоцентрическая* концепция Вселенной, причем Филолай поставил Землю на ее должное место как *планеты*, т.е. рядовое космическое тело. Дал Филолай и развернутое учение о душе и ее бессмертии: «ныне мы мертвы, и тело (*soma*) – наша могила (*sima*)», и душа подобна пылинкам, носящимся в воздухе; и вслед за Учителем: «возможно любой душе облечься в любое тело» и т.п.

Филолай – самый значительный из последователей Пифагора.

Вклад в науку других пифагорейцев V в. невелик, но несколько слов о них все-таки стоит сказать.

### АЛКМЕОН КРОТОНСКИЙ (первая половина V в.)

Он был молод, когда Пифагор уже был стариком, скорее всего, он слушал Учителя. Может быть, ему принадлежала работа с традиционным названием «О природе».

Лишь немногие его положения позволяют отнести Алкмеона к пифагорейцам, а прославился он как врач, как основатель Кротонской медицинской школы.

Алкмеон, как врач, был прагматиком, и не принимал спекулятивной, философской манеры мышления, и тяготел к *эксперименту* в своих научно-медицинских исканиях. И в области медицины он достиг немало. В центре его внимания стоял человек и его здоровье.

Соглашаясь с пифагорейцами, что все сущее является продуктом соединения, смешения противоположных сил, он пришел к выводу, что организм сохраняет здоровое равновесие (*isonomia*) благодаря гармонии влажного и сухого, холодного и теплого, а когда такое смешение прекращает быть уравновешивающим друг друга и одна из сил преобладает над другой и начинает господствовать (выступает как «монархия», т.е. как власть одного), то и приходит *болезнь*. Мысль диалектическая и верная (если не обращать внимания на «механизм» взаимодействия теплого и холодного): нарушение функций (и нарушение взаимодействия между ними) отдельных органов действительно ведет к заболеванию.

Алкмеон был первым анатомом (анатомия – «рассечение»): он нарушил традицию, запрещавшую вскрытие трупов (заметьте, что китайские медики древности, не решившись на анатомирование, вынужденно изобрели *иглоукалывание* как метод бескровного вторжения в человеческий организм с целью его лечения) и его анатомические изыскания позволили ему сделать важнейшие открытия в области физиологии человека. Он открыл нервы, ведущие от органов чувств к мозгу, в том числе от мозга к глазным впадинам («две узкие дорожки»), т.е. определил, что мозг – это «технический» *орган мышления*, связав, таким образом, мышление и ощущения. Отмечен был и тот факт, что ощущения свойственны и человеку, и животным, но последние не обладают способностью к мышлению.

Одну из страшных болезней (эпилепсию) Алкмеон объяснил нарушением деятельности мозга.

Предлагал Алкмеон и нехирургические методы лечения внутренних болезней: диетическое питание и гимнастику.

В общеметодологическом аспекте Алкмеон выступил как один из инициаторов нового философского подхода, антропологического, т.е. процесса выделения человека из природы. Его человек (вернее, здоровье человека) выступает как микрокосмос (Демокрит скажет: «Человек – это *малый мир*»), уже обособляется как объект познания (в данном случае – лечения) из *макрোকосмоса* (собственно Вселенной, Природы).

Так появилась на свет *медицина* как наука теоретическая и как наука экспериментальная...

## ГИППАС ИЗ МЕТАПОНТА (первая половина V в.)

Его судьба несколько необычна для пифагорейца.

Как ученый, он считал, что число выступает во Вселенной как Логос (может быть, эту идею он высказал *раньше* Геракли-



та), сама Вселенная и ограничена и вечнодвижима и есть урочное время для перемен в ней.

В области математики ему принадлежит открытие *иррациональных* величин и несоизмеримых отрезков. Это достижение, как считает И.Д.Рожанский, было поворотным пунктом в истории древней математики, так как это означало, что нельзя соотношение любых величин выразить через отношение целых чисел. Но, оказывается, это было уже открыто, причем самим Пифагором! Но Учитель назвал это открытие (свое или Гиппаса) «недостойным» и пифагорейцы... скрыли это открытие, так как оно подрывало фундаментальное положение пифагореизма об *организующей* роли числа (а такое число не допускало несоизмеримости, т.е. нарушения целых числовых соотношений). Кроме того, такое сокрытие истины было в духе *секретности* любого аспекта учения школы для всех посвященных.

И вот Гиппас выдал эту тайну, открыв ее акусматикам (учащимся первой ступени школы Пифагора). За это он был исключен из Союза, но, может быть, он увел с собой часть акусматиков.

Члены Союза проклинали «предателя», соорудили его символическую могилу (в соответствии с канонами вредоносной магии), напустили на него «порчу» и, к радости учеников Пифагора, он действительно скоро... утонул!

## АРХИТ ТАРЕНТСКИЙ

(время активной деятельности примерно 400–365 гг. до н.э.)

Архит, сын Мнесагора, был прирожденным жителем Тарента, единственной колонии, основанной Спартой (в 708 г. до н.э.). При Архите Тарент встал во главе полисов «Великой Греции» и достиг своего высшего расцвета.

Архит имел к этому самое прямое отношение: семь раз он был стратегом (главнокомандующим вооруженными силами) и ни разу не был разбит. Он был дружен с Платоном, он вызволил его от тирана Дионисия Сиракузского, который собирался казнить великого философа, бывшего его гостем. Высоко, по своим заслугам политического деятеля и человека, стоял в глазах своих сограждан: «он вызывал удивление народа по причине своего совершенства во всех отношениях» (Д.Лаэртский). И слава его пережила века – Катон Утический (уже I в. до н.э.) называл его «великим и прославленным мужем».

Архит считался воплощением идеала государственного деятеля и человека – соответствовал понятию *калокагатии* (от греч. «calos» – «прекрасный» плюс «agathos» – «добрый»), что означало объединение в человеке высоких эстетических и эти-

ческих достоинств, т.е. совершенных телесных качеств и высоких добродетелей, таких, как справедливость, мужество, разумность, целомудрие, доброта и т.п. И вот Архит обладал такими качествами. Вот так и сказал поэт: «Должны же быть святые в любой порядочной стране!»

Мало что дошло до нас из работ Архита, известны названия его работ: «О декаде», «О флейте», «О машинах», «О земледелии», «Беседы», «Гармоника, или О математике», но ныне известны только фрагменты «О математике».

В работах Архита еще чувствуется пифагорейская традиция, но Архит тоже является, скорее, *ученым*, чем философом (это видно хотя бы из названий его недошедших работ).

В традиции Пифагора он считал, что число и величина представляют собой «две единые первичные формы существующего». С помощью математики человек может познать как мироздание в целом, так и свойства вещей и явлений. Он отдавал предпочтения *арифметике*, полагая, что она отличается совершенством знания.

Тарентец сводил к числам справедливость, душу, разум, вселенную в целом.

Архит считал, что гносеологически число учит каждого, в том числе и относительно всего сомнительного и неизвестного: «пропуская» ощущения через душу, оно делает вещи познаваемыми и соответствующими друг другу, более того, оно придает им телесность, предметность.

Архит приписал математике и *социальную* роль, полагая, что количественные измерения, счет не только облегчают практическую жизнь человека, но и способствуют прекращению распрей и устанавливают согласие между народами – «на основе счета мы заключаем договоры между собой». Действительно, любая торговля основана на счете и требует мирных отношений между народами.

Занимался Архит и механикой, он первый свел движение механизмов к геометрическому чертежу. «Попутно» изобрел летающую модель голубя, и как добродетельный человек, любящий детей, подарил им на века игрушку-погремушку!

Как большинство пифагорейцев, Архит изучал музыку как науку, ища в ней «соответствия с разумом».

Историки философии считают, что Архитом завершается собственно пифагореизм. Он оставил после себя много учеников, занимавшихся частными науками, но не жаловавших «царицу наук» – философию.

## ПИФАГОРЕЙЦЫ – УЧЕНЫЕ

А.Н.Чанышев приводит перечень более двадцати пифагорейцев V в., внесших свой вклад в греческую науку.

Астрономы-космологи *Гикет, Экфант и Ксуф* (все – *сиракузцы*) были сторонниками геоцентризма, но полагали, что Земля вращается вокруг своей оси, поэтому все движения планет и звезд на небе представляют собой иллюзию, причиной которой является суточное вращение Земли вокруг своей оси. Экфанта А.Н.Чанышев даже считает первым *атомистом*: начало всего – «неделимое тело и пустота», состоящий из атомов и пустоты мир един и шарообразен, и движется этот мир умом (последняя мысль – это явная «перекличка» с Анаксагором).

Над *Гипподамом из Милета* довлела цифра три: он расплачивал (при Перикле) Афины, поделив город на три района: священный, общественный, частный, деление общества тоже было троичным: это – ремесленники, земледельцы и воины, также считал, что существует три вида законов.

Некоторые пифагорейцы, поклоняясь числу, довели его роль до крайности; например, *Эврит* считал, что для любой вещи нужно найти ее число, причем человека можно изобразить разноцветными камешками (мозаика) – число человека должно определяться тем числом камешков, которые могут заполнить его контур.

*Феодор из Кирены* был математиком, примыкал к сократовскому кружку.

Он попытался разрешить проблему несоизмеримости, которая разрушила стройность пифагорейского учения о числе. Платон вывел Феодора в своем диалоге «Тезтет» (Тезтет был учеником Феодора).

*Менестор из Сибариса* был первым ботаником, предшественником Аристотеля и Теофраста. Областью его интересов были и строение растений, «причины их плодородности и бесплодия», причины одновременного роста и цветения различных растений.

Только незначительные отрывки уцелели от трактата «Канон» великого *скульптора Поликлета*. Как пифагореец, он считал, что красота тела человека заключается в симметрии его частей, выражающейся в числовых соотношениях этих частей. К сожалению, статуя идеального человека, созданная скульптором и называвшаяся тоже «Каноном», стала жертвой варваров и до нас не дошла...

Пифагорейцы-медики выдвинули ряд новых идей в медицине и методов лечения болезней. Они предлагали лечить тело гимнастикой и... музыкой, так как музыка – это сильное средство воздействия на душу, т.е. на *психику* человека. Они советовали избегать отрицательных эмоций: гнева, уныния, не поддаваться чувству тревоги.

Да, в этом деле они были новаторами как *психотерапевты*. Известны медики – *Каллифон*, ученик Пифагора, жрец храма Асклепия – бога врачевания, а также его сын *Демокед*, уже оставивший жрецское поприще. Ему сильно не повезло: он по-

пал в персидский плен, вылечил царя Дария, за что царь «поблагодарил» его «по-царски» – приказал сменить пару железных цепей на две пары *золотых*! Но, в конце концов, искусный врач все-таки вернулся на родину.

Музыку, гармонию, акустику пифагорейцы прочно связали со своей теорией числа, они произвели, так сказать, *математизацию* музыки, сделав ее таким образом не только средством развлечения, воспитания и врачевания, но и наукой. Греки относились к музыке с великим пиететом и энтузиазмом. Они «использовали искусство для очищения тела, а музыку для очищения души» (Аристоксен).

Музыке обучали с юных лет, так как: «Необученный музыка – невежда» (Платон). Ведь, действительно, музыка *распоряжается нами* и делает это «не насильственно, но с какой-то чарующей убедительностью» (Секст Эмпирик).

Музыка стояла в «табеле о рангах» греческой культуры выше скульптуры, живописи и рядом с философией.

В области акустики пифагорейцы сделали ряд важных открытий: например, высота звука обратно пропорциональна длине струны.

Пифагор открыл устойчивые гармонические интервалы научно-экспериментальным методом. Он установил, какие соотношения в соответствии с длиной струны выражают наиболее устойчивые интервалы: октава, она была выражена через отношение 12:6 (2:1), кварта – 12:9 (4:3) и квинта – 12:8 (3:2). Это был первый в истории науки эксперимент, давший верное математическое выражение физической закономерности. Эксперименты Пифагора продолжал известный нам Гиппас из Метапонта – он добавил двойную октаву (4:1) и дуодециму, состоящую из октавы и квинты (3:1).

Пифагорейское учение о музыке стало основополагающим для всей античной эпохи. Отметим, что метод, примененный Пифагором, – экспериментально-математический, не стал в античной науке господствующим, но само его появление, несомненно, было значительным фактом в истории науки (Л.Я.Жмудь).

Мы можем сказать, что пифагорейское общество было не столько политической сектой, занимавшейся философией, но и длительно существовавшей выдающейся *научной* школой, давшей миру большое число научных открытий, гипотез и гениальных интуитивных догадок.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ПИФАГОРЕИЗМА

К середине IV в. история собственно пифагореизма завершается. Пожалуй, в досократический период эта школа (несмотря на кровавую расправу с ней) оказалась очень живучей

и была представлена несколькими поколениями последователей Пифагора, и была довольно многочисленной.

Мы пытались показать, что *главным* вкладом пифагорейцев было их учение о числе – это было дальнейшее развитие идеи первоначально всего сущего, выразившееся в попытке решения вопроса о *количественных* закономерностях природы. Кроме того, это учение свидетельствовало об усилении *теоретического* начала в философии. Теперь оно приняло форму абстрактно-конкретного числа, причем единица выступила как начало всего, как монада, а остальные числа служили материалом, и, отталкиваясь от единицы, конструировали все вещи и явления, иначе говоря, благодаря цифрам мир принимал упорядоченный вид, выступая в разнообразных формах материи: в предметах, явлениях, процессах.

Конечно, пифагорейцы (особенно последователи Учителя) не могли не впасть в крайность – в *абсолютизацию* роли числа, попытавшись числом выразить все окружающее. Число оказалось и самым мудрым: оно владеет всеми вещами, в том числе и нравственными и духовными качествами. По Аристотелю, Пифагор учил, что «Справедливость... есть число, помноженное самое на себя». Пифагорейцы, «целя занятия с числами больше всех других занятий, продвинули вперед эту науку, освободив ее от служения делу купцов» (Аристотель).

Пифагорейцы, математизируя философию, являлись основателями *теоретической* математики, которая, в свою очередь, оказывала (и оказывает) влияние и на философию, осветив проблему о превращении математического знания в *орудие и метод* философского исследования.

Ведь «все вещи суть числа», а «число есть сущность всех вещей», поэтому «начала чисел есть элементы, принципы, как самих чисел, так и всех вещей и Вселенной в целом».

Предложив науке такую последовательность, пифагорейцы фактически провели *диалектическую* операцию, а именно, с одной стороны, показали *обособление* универсального (вещей, явлений), а с другой, одновременно, универсализацию особенного (числа). Результатом этого *двойного* процесса (по своей направленности) рождается конкретная истина в смысле тождества противоположных определений.

Таким образом, особенное явление выступает в органической связи с универсальным принципом (с законами в частных науках) и в результате выявляется подлинный смысл и значение этого явления (процесса) в системе целого (А.С.Надточаев).

При такой интерпретации, т.е. известного осовременивания достижений пифагорейцев, мы можем говорить, что этот фундаментальный философский принцип выступает как методологическая функция, как универсальный метод теории познания того или иного частного содержания.

Значит, философское знание оказывается в высшей степени *конкретным*, выступает в качестве диалектического единства, т.е. тождества, возникающего на различии противоположных определений – всеобщего и особенного (А.С.Надточаев).

Учение о числе, несомненно, главное достижение пифагорейской философии. Другие инновации пифагореизма, о которых мы уже говорили, не представляются такими значительными.

Но следует отметить космогоническую теорию пифагорейцев, особенно идею негеоцентризма, шарообразности планет, а также идею предела (опять-таки в числовой форме) и беспредельного.

Своим учением о противоположностях пифагорейцы, кажется, не совершили «прорыва» в науке, равно как и в учении о метемпсихозе и о «душе».

*Антропологическая* струя во взглядах Пифагора и его учеников оказалась довольно сильной и, в целом, соответствующей нарастающей тенденции преодоления натурфилософских взглядов их предшественников – человек начинает перемещаться в *центр* философских исканий.

*Этические* взгляды пифагорейцев не вышли за пределы своей эпохи – завершения становления полиса и победы сил демократии над аристократией.

Будучи вначале философами по преимуществу, Пифагор и его ученики были активными участниками полисной жизни. Они пытались, посредством своего союза-секты, воздействовать на процесс развития общества. Кажется, они действовали более средствами убеждения, но, в конце концов, их аристократические замашки (и, по-видимому, их «задумки») привели к кровавому столкновению с демократическими силами с катастрофическим результатом для Основателя и его учеников. Правда, пифагореизм не погиб как учение, а «растворился» в греческом мире, продолжая себя в других школах.

Сама жизнь пифагорейцев, их этика, поведение среди своих сограждан если и не являются образцовыми, то все равно достойны уважения, а Архит Тарентский, высоко вознесшись над современниками как светлая личность, полностью отвечал требованиям калокагатии – именно таких людей всегда и везде не хватает...

Достижения Школы высоко ценились уже древними, и действительно, здесь они сеяли «разумное, доброе, вечное».

Вряд ли найдется отрасль знания, в которой пифагорейцы не преуспели – были они истинными тружениками науки!

Одна их теоретическая математика чего стоит! Член-корреспондент АН СССР И.Шафаревич сказал и возвышенно и точно, что математика хотя и была частью религии пифагорейцев, но результатом ее было слияние с божеством через постижение гармонии мира, выраженной в гармонии чисел.

И это дало силы для свершения подвига, которому нет равных в мире, так как это было не только открытие прекрасной теории, но и создание самой математики. Любопытно, что И. Шафаревич «по-пифагоровски» считает, что в наше время математика может обрести высшую религиозную цель и смысл культурной деятельности человека...

Пифагор был создателем первой *научной* школы, равно как и новой методики обучения. Вряд ли главным является разделение учащихся на две неравноправные группы (акусматиков и математиков, равно как и полная безгласность учеников), а вот принцип *дедуктивной* науки, и соответственно обучения, предложенный Пифагором, кажется крупным нововведением.

Конечно, пифагореизм перегружен мифологией, божествами. За это (и за мистику) Пифагора ругал еще Гераклит (а кого он не ругал?). Но это означало лишь одно: философия освобождается от мифологического плена, но тогда – в V в. до н.э. – до завершения этого процесса было еще далеко. Вспомним, что люди XX века еще во многом остаются во власти мифологических, мистических и суеверных представлений.

Геродот все-таки был ближе к истине, назвав Пифагора «величайшим эллинским мудрецом». Может быть, *без* Пифагора не было бы ни Платона, ни Евклида...

## ЭЛЕАТЫ

Это – *вторая* школа «западной ветви» древнегреческой философии (конец VI – вторая половина V вв. до н.э.), получившая название по своей «штаб-квартире» в городе Элея (ранее – Гиела) на побережье Лукании, была основана фокийцами в 553 г. до н.э.

Эта школа представлена Ксенофаном из Колофона, считающегося предтечей элеатов (или основателем школы), Парменидом из Элеи – наиболее значительным философом из элейцев, Зеноном (тоже из Элеи), прославившегося своими апориями, и, наконец, Мелиссом с острова Самоса, который занимался проблемами бытия.

Элеатами завершается период *формирования* древнегреческой философии, после них начинается *второй* период: эпоха «высокой классики» или зрелость и расцвет, обозначенный великими именами Сократа, Платона и Аристотеля вместе с их предшественниками (и отчасти современниками – Анаксагором, атомистами, софистами).

Мы называем элеатов *школой*, так как между ними существовала преемственная связь «учитель-ученики», равно как и разработка одних и тех же проблем философии.

Вклад элеатов в философскую науку носит *оригинальный* характер: Платон называл их «неподвижниками» за то, что они, казалось бы, вопреки очевидному провозглашали мир *неподвижным*. Со своим учителем согласился и Аристотель, классифицировавший элеатов как «не-физиков» и «противоестественников». Таким образом, элеаты взбунтовались против великого и очевидного положения Гераклита: «Все течет». Более того. Они отказались от *чувственного* восприятия мира, утверждая, что чувства дают не достоверные знания, а только ложные мнения, которые являются производным *рассудка*, т.е. обыденного знания (представляющегося тем, кто не знаком с философией, самоочевидным), а постичь мир как сущее можно только силой *разума*, т.е. посредством философской рефлексии.

И до элеатов мыслители задумывались о бытии и небытии. Однако для предшественников и современников элеатов бытие выступало как некая осязаемая реальность, как нечто актуальное (существующее), т.е. как оно выступает и для нас, практических людей.



Но – «вдруг!» – у Парменида бытие выступает не как реальность и становление, как у Гераклита, а как универсальное единое, неизменное, неподвижное и самотождественное.

И вот такое бытие элеаты решаются познать лишь одним *мышлением*. Для них бытие выступает как предельная общность, т.е. как «чистое понятие» (Гегель). Иначе говоря, элеаты начинают *истинную* философию, философская рефлексия обретает свое адекватное содержание и выражение – категории, понятия.

Каждый из элеатов (а они, как мы видим, немногочисленны, и на них, собственно говоря, и заканчивается история элеатизма) заложил свой «кирпичик» в довольно стройное здание своей школы.

Да, элеаты не оставили после себя своей школы (типа Академии Платона), да и век школы был сравнительно недолог, но на развитие философии их влияние было долгим и плодотворным...

Отметим, что элейцы жили и творили в бурную и великую эпоху: греки отражают нашествие персидской державы, Греция достигает наивысшего расцвета в краткий «век Перикла» (444–429 гг.), наконец, последний элеец – Мелисс (или Зенон) – покидает мир накануне общегреческой катастрофы – Пелопонесской войны (431–404 гг.).

### КСЕНОФАН ИЗ КОЛОФОНА (570–480 или 565–473 гг. до н.э.)

Он – сын Дексия из Колофона, прожил почти сто лет, и жизнь его была очень непростой: спасаясь от персов, захвативших его родной город (в 546–545 гг.) в Ионии, он вынужден был бежать и долго вел бродячую жизнь: «Вот уже 67 лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А перед тем (т.е. до бегства из Ионии. – *Р.Б.*) мне было от рождения... 25 лет». Жил он как странствующий поэт-аэд (рапсод), жил в Сицилии (в Катане, Сиракузах), под конец жизни обосновался в Элее. Был современником Пифагора и, может быть, учеником Анаксимандра, у него учился Парменид, умер после Гераклита.

Ксенофан – первый элеец.

Был известен как поэт: писал эпические стихи, воспевавшие его родной город (Колофон) и колонизацию Элеи (около 2000 стихов), а также изобрел силлы (формы стихотворной сатиры), а также ямбы против Гомера и Гесиода.

Ксенофан отличался свободолобием, ненавидел тиранию и угнетение, связанное с ней. В общении был остроумен и язвителен, однако в жизни был рьяным пессимистом.

По-видимому, как «чистый» философ, Ксенофан уклонялся от общественной жизни, и, как бы в пику пифагорейцам, со-

ветовал не увлекаться спортивными состязаниями, ибо «мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Он же сетовал, что «большинство слабее, чем ум». Ксенофан не был тираноборцем (как некоторые элеаты), но относился к ним отрицательно, советуя «с тиранами нужно говорить или как можно меньше, или как можно слаше».

Говорят, на жалобу Эмпедокла, что невозможное это дело найти мудреца, Ксенофан ответил: «Конечно, ведь нужно самому быть мудрецом, чтобы найти признаки мудрости».

В те времена философы излагали свои мысли в стихах. Ксенофану принадлежит философская поэма с традиционным названием «О природе» (дошло около 20 фрагментов, а из всех остальных произведений (поэм «Основание Колофона», «Выселение в Элею Италийскую») дошло тоже не более 20 отрывков).

Как и все ранние философы, Ксенофан, в первую очередь, интересовался проблемой *первоначала*. По его мнению, первоначало – это единое или бытие, которому не свойственны ни покой, ни движение (в покое полном пребывает одно небытие). «Начало – единое или бытие все единое и неограниченное – ни бесконечным, ни движущимся, ни покоящимся» (по Теофрасту).

Таким образом, бытие (универсум) выступает как абсолютное понятие, не доступное чувственному восприятию. Это – Вселенная в целом, она материальна, но она же неизменна и неподвижна.

Неподвижность и неизменность бытия, первоначала, будет воспринята и развита другими элеатами, и прежде всего Парменидом, учеником Ксенофана. Очевидно, что это противоречит концептуальным установкам милетцев и Гераклита. Более того, на первый взгляд, эта установка элеатов противоречит и здравому смыслу. Но дело оказывается гораздо более сложным, чем кажется на первый взгляд: Диоген Синопский на глазах своего ученика начал ходить, чтобы опровергнуть отрицание движения движением, но когда его ученик согласился с таким убедительным доказательством, то Диоген начал его *бить*: нельзя при логическом анализе удовлетворяться чувственной достоверностью. Получается, что Ксенофан первым поставил вопрос о двух видах познания: посредством чувств и посредством разума, т.е. об эмпирическом и теоретическом знании, а такая постановка проблемы оказалась исключительно важной для всего последующего развития философии...

В соответствии с мифологической и религиозной традицией Ксенофан *обожествляет* первоначало, вселенную и все сущее. Поступая таким образом, Ксенофан, на первый взгляд, делает шаг назад по сравнению с философами других школ (милетской и пифагорейской в первую очередь), но если рас-

смотреть, что такое бог Ксенофана, то проблема «высвечивается» иначе. По Сексту Эмпирику, «Вселенная едина, и бог (Ксенофана. – Р.Б.) присутствует во всех вещах; он не изменен, не имеет начала, ни середины, ни конца». Значит, бог повсюду один, он однороден (гетерогенен), он вездесущ, он неподвижен, вся Вселенная оказывается телом этого единого бога: «Единый бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью. Всегда пребывает в одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место ему не подобает... Но без усилия, силой ума он все потрясает. Всем существом он видит, мыслит и слышит».

Отрицая сколько-нибудь осязаемое вмешательство богов в судьбу Вселенной, Ксенофан считал, что солнце и звезды не божественного происхождения, а представляют собою... паровые скопления... Светила не божественны, они естественны по природе: звезды возникают из воспламеняющихся облаков, которые потухают днем и разгораются ночью. А вот солнце, составленное из мелких искорок, движется над плоской Землей по прямой.

Ксенофан был резким противником мифологических воззрений. Тех, кто придерживался этой «народной религии», он подверг уничтожительной критике. Он писал, что боги Гомера и Гесиода несправедливы и аморальны, поэтому его считали «гомеровых кривд бичевателем задорным» (Д.Лазертский).

Таким образом, бог – субстанция абсолютная и неизменяемая, это – абсолютное бытие, оно ничем не определено, к нему не применимы понятия движения, развития, он пребывает вне реального времени и пространства. У него нет положительных определений, а присутствуют одни отрицательные предикаты (не конечный, неподвижный, неизменный) (Д.В.Джохадзе).

Кроме того, он и бестелесен и никак не антропоморфен (т.е. не подобен – по внешности – людям, как подобны все греческие боги), т.е. он если и существо, то очень абстрактное. Ну а если говорить о форме бога, то он шарообразен (скорее всего, потому, что шар представлялся элеатам идеальной формой вещи или явления).

Бог Ксенофана наделен многими *философскими добродетелями*: это – чистый разум, сила его в мудрости, и он правит силой мысли и т.д.

Более того, Ксенофан отбрасывает мифологическую версию о происхождении богов, сводя ее к земным причинам, а главной из них является страх людей перед силами природы, причины которых людям неизвестны. Вот это и порождает суеверия, веры в сверхъестественные силы и богов; люди, не проявив изобретательности, не нашли ничего лучше, чем создать богов по своему подобию, а последние, как и люди, обладают

всеми их недостатками (и только за это их вряд ли стоит почитать). Боги мало чем помогли людям, ибо «не боги с самого начала открыли все смертным, но постепенно, доискиваясь, они (люди. – Р.Б.) находят лучшее». Как видим, эта догадка колофонца стала впоследствии отправной посылкой атеистических учений.

Таким образом, сохраняя внешний пиетет к богам, Ксенофан фактически выступает как богоборец, став противником традиционной (народной) религии.

Он не признает *множественности* богов (политеизма) своей родины, восседающих на Олимпе, а считает бога единым, т.е. выступает как *монотеист*.

Бог Ксенофана неантропоморфичен, более того – он абстрактен. Постулируя такой подход к идее бога, философ прокладывал дорогу христианским богословам: бог един, бог вездесущ, невидим, повелевает всем и т.д.

Провозглашая бога управляющим всем и вся посредством мышления, мысли (он все видит, все знает и все понимает), Ксенофан фактически «изобрел» «бога-философа», или «философского» бога, т.е. бога, мыслящего *абстрактно* (по-философски). Механизм этого «божественного» типа философского осмысления мира Ксенофан не дает, но, кажется, мы можем его отнести к первым пантеистам и панлогистам (недаром Гегель так высоко оценивал его и элэатов, их приверженность к «чистой мысли» очень импонировала великому немецкому идеалисту-панлогисту).

«Архе» (первоначало) Ксенофана выступает как единое, оно объявляется богом, оно оторвано от самой природы, т.е. философ отрицает не только движение, но и существование множественности как проявления единого. На этом постулате его ученик Парменид построил свое учение о едином бытии, как противостоящее учению ионийцев.

Правда, сам Ксенофан в своей космогонии признавал движение, изменение и превращения, считая, как и ионийцы, что в образовании мира принимала вода (обнаружив отпечатки морских животных в известняках, он высказал правильное предположение, что в началё вся Земля была покрыта водой). Земля у Ксенофана не плавает, как у Фалеса, а укоренена в беспредельном. Что значит «укоренена», Ксенофан не разъясняет. Все, что рождается и растет, есть земля и вода; море – отец облаков, ветров и рек. Да и люди родились из воды и земли... Ясно, что в этой картине много неверного, но она перед зрителем предстает довольно красочная, а некоторые догадки достойны внимания...

*Диалектика* не была сильной стороной элэатов вообще (раз они не признавали движения и изменения), но вот Д.Лазертский считает, что Ксенофан *первый* сказал, что все возникающее подвержено гибели.

Немало сделал Ксенофан и в области теории познания (*гносеологии*), так ему принадлежит первая попытка построить гносеологию. Причем он поставил вопрос об *относительности* человеческого познания – человек, если он и достигнет истины, то не сможет установить сам факт ее постижения: «Что же до истины, то не было и не будет человека, который знал бы ее относительно богов и всего того, о чем я говорю. Ибо если и случилось кому-нибудь высказать совершенное знание, он сам не знал бы этого. Ибо только мнение – удел всех». К этим «всем» философ относил и самого себя: «Пусть это мнение (его самого. – *Р.Б.*) считается лишь правдоподобным».

Таким образом, Ксенофан фактически выделяет в теории познания две составные: первое – богознание как абсолютное знание (но это и все, что люди знают об этом знании), и второе – вероятностное знание, человеку доступное, а оно только лишь правдоподобно и может быть представлено таким несовершенным знанием, как *мнение*. Значит, Ксенофан поставил вопрос познания *диалектически* – проблему соотношения сущности и явления, т.е. сущности явления, в которую человеку проникнуть не дано, и знание его остается относительным, и мнением, т.е. познанием сущности явления как частичное, неполное и несовершенное. Так было положено начало *дуализма* сущности и явления – диалектике абсолютной и относительной истины.

Это стало многозначительным явлением в истории философского познания: фактически философия присутствовала при рождении *релятивистского* варианта познания, который исторически принял форму агностицизма (невозможности познания) и скептицизма, т.е. сомнения в познавательных возможностях человека. Эти проблемы станут «вечными» в истории философии.

Ксенофан и все элеаты подчеркивали ущербность чувственного конкретного познания и примат мыслительного, абстрактного познания.

Выделяя *единое* как сущность бога, Ксенофан и элеаты производят дематериализацию общей картины мира. Это означало, что философия становится собственно философией, так как она выделяется из мировоззренческой физики (натурфилософии). Подчеркивая существование только единого, абсолютного, постижимого только богом (иначе говоря, мышлением, которое в принципе *сверхфизично*), элеаты положили начало (объективному) идеализму в философии, т.е. не только познанию мира посредством мышления (в абстрактных понятиях), но и отрыву реальных предметов (явлений) от их предметного бытия (до превращения их в идеи Платона).

Завершая раздел о Ксенофане, можно сказать, что он действительно был не столько *предтечей* элеатизма, но, скорее всего, основателем этой школы «вне материковой» греческой философии.

Уже в древности его учение не было отчетливо ясным для философов. Ксенофан не одинолик. Мы пытались показать, что он был пантеистом и первым скептиком (может быть, правда, это – преувеличение), субъективным диалектиком, т.е. «разброс мнений» о нем довольно значителен. Иногда считается, что он не выработал никакой философской системы, но, кажется, во времена жизни философа философия еще и не «созрела» для превращения в систему. Однако его вклад в философию был так значителен, что Аристотель, первый глубокий и обширный историк философии, посвятил ему целый трактат (до нас не дошедший).

Труд Ксенофана «О природе», как представляется, был реакцией (и негативной) на философские и натуралистические достижения Милетской школы и Гераклита. В этом «ключе» Ксенофан подготовил Парменида, серьезно развившего взгляды своего учителя. Но мы знаем, что «едино мысленный путь» отнюдь не лучшая дорога любой науки.

### ПАРМЕНИД ИЗ ЭЛЕИ (540–480 гг. до н.э.)

Парменид, сын Пирета, был родом из Элеи, где и основал свою школу, представленную Зеноном и Мелиссом (правда, как мы уже говорили, основателем школы мог быть и его учитель – Ксенофан).

Может быть, он происходил из знатного рода. Одно время принимал активное участие в жизни родного полиса: написал законы для Элеи, но потом отошел от общественной жизни, стал жить одной философией. Современники считали его «могучим и надменным».

Он был современником Гераклита (по Д.Лазертскому), его настойчивым и резким оппонентом, правда, заочным. Есть предположение, что он был членом Пифагорейского союза.

В те времена философы были поэтами: Парменид – автор стихотворной философической поэмы с традиционным названием «О природе». Мы знаем, что греческие мыслители помещали свое изложение философских проблем, так сказать, в мифологическое «интерпретационное поле»; ранние философы придали этому изложению поэтическую форму. В частности, Парменид в своей поэме «Природа» отправляет сам себя юношей в фантастическое интеллектуальное путешествие. Дошли значительные отрывки из этого творения философа, которое состояло из двух частей: первая, представляющая картину мира как истинную, и вторая, посвященная картине мира, как она существует во *мнениях* людей.

Известно, что Парменид был автором сочинения «Ахиллес», но оно утрачено.

Стиль его сочинений считается ярким и образным.

Парменид был знаменит и в древности: Платон посвятил ему диалог под названием «Парменид».

Этот элеец является наиболее значительным представителем созданной им школы. Он выразил новое видение мира, вступившее в противоречие с современными и позднейшими учениями (Гераклита, пифагорейцев).

## УЧЕНИЕ О БЫТИИ

Учение о бытии является главным компонентом в философской системе элеатов. Здесь они внесли наибольший и, пожалуй, самый оригинальный вклад в философию античности.

Во времена элеатов поле философии представляется довольно широким: действует уже несколько философских школ, представленных выдающимися мыслителями, которые, естественно, вступают (в основном, заочно) в сложные и противоречивые отношения. Они вступают в спор по основным проблемам философии: причем, подчас их точки зрения полярно противоположны. Но такая обстановка благоприятна для развития науки, ибо, как известно, «противоречие ведет вперед»...

В учении о бытии Парменида это выглядит так: его доктрина, с одной стороны, исходит из положений о бытии, высказанных его учителем Ксенофаном; а с другой, полностью противоречит концепции Гераклита, великого современника Парменида. Не обошлось здесь и без влияния пифагорейской школы, с которой у Парменида были довольно тесные отношения. Полагают, что один из пифагорейцев (Аминит) был его учителем.

Бытие выступает в «связке»: «разум и бытие», т.е. возникает проблема *отражения* бытия в сознании человека, как субъекта познания.

Да, проблемы бытия, разума и бытия, действительно относятся не только к «сквозным», «вечным» проблемам философской науки, но и к одним из сложнейших, хотя обыденному сознанию это может так и не казаться.

Пожалуй, самым существенным является то, что бытие – это что-то *внешнее* по отношению к человеку и независящее от него, хотя ведь человек включен в бытие, как в природу, включен как своими размышлениями о бытии, так и своей деятельностью, посредством которой он «покоряет» природу.

Попытаемся дать парменидовскую парадигму бытия, рассмотрев сначала ее содержательную сторону.

По Пармениду, бытие – это *все*: вселенная с ее космическими телами и далями, природа, окружающая человека, сам человек, общество и, наконец, мышление... Таким образом, бытие выступает в качестве *всеобъемлющей* категории. И такая

характеристика бытия, конечно, не является открытием. Но вот при *детальном* изложении бытия выступают некоторые новые моменты по сравнению с другими философами, и прежде всего с Гераклитом.

Бытие Парменида обладает следующими характеристиками:

- прежде всего, оно «*есть*», т.е. существует, наличествует и никак не может быть своей противоположностью – небытием;
- бытие едино, целостно и, в этом смысле, универсально;
- оно вечное, оно не создавалось и не может быть уничтожено (это относится и к Вселенной – она вечна);
- оно тождественно самому себе;
- оно покоящееся, находится в состоянии «вечного покоя»;
- оно однородно (гомогенно), состоит из бытия, и кроме него нет больше ничего; т.е. оно заполняет весь мир (как масса пустотной материи);
- оно совершенное и единственно, как совершенное;
- оно истинное (вне его нет ничего истинного, потому что вне его ничего нет);
- оно тождественно мышлению (т.е. быть и мыслить, как афористично выразился элеец, это одно и то же);
- и бытие – это единственное, что достойно размышления, т.е. высшей формы деятельности разума, в отличие от рассудка, воспринимающего только чувственную сторону мира;
- наконец, в бытии проявляется и господствует необходимость.

Это, так сказать, *позитивные* черты бытия.

Но для Парменида оказываются гораздо более важными (особенно в полемике с Гераклитом) отрицательные (негативные) определения бытия.

Вот под этим углом зрения бытие представляется как:

- неизменное и не изменяющееся;
- нераздельное, т.е. не имеющее частей, целостное;
- непрерывное, т.е. в бытии нет пустоты, а значит, не может быть и обособления (материи) на отдельные вещи; отсюда проистекает и не множественность бытия: оно одинаково присутствует в каждом, самом мельчайшем элементе действительности;
- недвижимое, т.е. оно не существует в координатах времени и пространства, а вечно покоится;
- не имеет размеров, степени сравнения, качеств (не может быть большим или малым, синим или белым, красивым или безобразным и т.д.);
- не возникает и не исчезает – всегда есть и будет.

Наконец, то, что кажется очевидно-непонятым: бытие есть (это-то понятно), а *небытия* – нет.

А ведь «каждый знает», что небытие-то *есть*. Достаточно вспомнить о смерти, это ли не символ небытия, от которого



человек никак не может избавиться? Небытие выступает (и это нам понятно без философского анализа) как изменение бытия вплоть до его уничтожения, т.е. как это – *процесс*, движение, но поскольку Парменид движения не признает, то и переход в небытие невозможен. Такое движение невозможно и в силу отсутствия *множественности*, т.е. разделения вещества (субстанции) на предметы, а зарождение и исчезновение и есть как раз переход одного вида вещества (материи) в другое. Кроме того, *переход* – это *движение*, а оно опять-таки невозможно, так как вещи не могут существовать раздельно и тем более двигаться только при условии существования пустоты, а ее-то и нет, посему, как вещи могут существовать раздельно и тем более двигаться, так как отсутствует какое-либо расстояние между ними.

Итак, согласимся с Парменидом: «есть то, что есть, а чего нет, то и не существует».

Когда Парменид считает бытие *неизменным* субстратом, выдвинув, на первый взгляд, очень простое положение, что бытие есть то, что есть – и не больше и не меньше, то он делает шаг назад «от Гераклита». Парменид отрицал эмпирически-очевидное движение бытия, раз оно не обладает параметрами, присущими реально существующему бытию, т.е. не движется в пространстве и во времени.

Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что неизменность бытия (а значит, и не существование небытия), противоречащая очевидным эмпирическим фактам (вспомните дискуссию по этому поводу между Диогеном Синопским и его учеником), является вполне конкретной философской предпосылкой рассмотрения категории бытия. Ибо такой постулат превращает бытие в вечную субстанцию, из которой и на основе которой становится возможным существование всех реальных (вещественных) модификаций бытия как субстанции. Именно вечность бытия обеспечивает преемственность (происхождение, развитие и гибель и вновь повторение этого, действительно, вечного процесса в природе), означающую *континуальность* (продолженность) бытия, т.е. его вечность, понимаемую Парменидом как вечную *неизменность* мира.

Парменид *абсолютизирует* эту черту бытия и делает ее полемически заостренной против «все течет» Гераклита. Однако философское рассмотрение данной категории показывает, что неизменность, вечность субстрата по-парменидовски и его вечное, непрерывное движение оказываются двумя неизменными, нерасторжимыми компонентами бытия, которые вступают в противоречие друг с другом только *внешним образом* или при недиалектическом подходе к ним.

Ведь Парменид выдвинул (еще раз подчеркнем, вопреки, казалось бы, очевидным фактам) свою идею в такой непрерываемой форме в противовес концепции Гераклита, которая

абсолютизировала движение. Гераклитовское движение не только подчеркивало относительность всего сущего (бытия), но, в принципе, требовало его полного уничтожения (например, посредством аннигиляции вещества), т.е. предполагало, в конце концов, торжество небытия над бытием. Такой финал сущего еще может быть (и даже прогнозируется) для одной из форм чувственной жизни, например, для Земли нашей или Солнечной системы в целом, но вряд ли может быть распространен на бытие в целом, ибо ему нет ни начала, ни конца.

Действительно, бытие представляет *всеобщую связь* всех явлений, реально существующих в нем (независимо от того, знаем ли мы их или о них) на основе единого и неизменного бытия, которое именно благодаря движению принимает конкретные формы, и эти формы не только многообразны, но и бесконечно множественны.

Вот таким представляется *диалектический синтез* двух полярно противоположных (очевидных рассудку) концепций великих философов – элеата Парменида и ионийца Гераклита.

Решение коллизии «все течет» и «все вечно неизменно» («все есть») в диалектическом «ключе» (т.е. тезис Парменида («бытие есть» и оно как «есть», есть неизменно), и антитезис Гераклита («все и всегда изменяется»), заключается в синтезе этих двух полярных *для рассудка* концепций, как диалектически имеющих право на существование по законам разума, т.е. высшей познавательной способности мышления.

Отметим (и для будущих рассуждений), что эта «триада», вернее, корректное использование ее в научных исканиях, представляет высшую и наитруднейшую задачу научного мышления.

Трактовка бытия элеатами (не только Парменидом) выводила философию на новый путь, отличающийся прежде всего тем, что теперь наука начала заниматься не природой, а мышлением. Теперь, исходя из тождества бытия и мышления, элеаты начали трактовать бытие как объект, познаваемый только «чистым» мышлением, посредством разума (а не рассудка). Так был поставлен элеатами коренной вопрос философии: соотношение Разума и Бытия, т.е. *как человек познает и вечный мир при помощи теоретического (абстрактного) мышления*. Вступив на этот путь, элеаты на века задали, вернее, *поставили* такие вопросы, на которые наука ищет ответы до сих пор. А ведь *поставить* вопрос могут только великие умы...

## ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПАРМЕНИДА

Мы говорили, что Парменид лишил небытие бытия и таким образом исключил небытие из теоретического познания. Он также постулировал тождественность бытия и сознания,

т.е. что бытие и сознание – одно и то же или что бытие оказывается единственным объектом, достойным познания, т.е. для философа – объектом мышления.

Раз бытие и сознание тождественны, то отражение бытия в сознании посредством философской рефлексии является адекватным, т.е. является полным, всеохватывающим. Все же остальное (если оно существует) недостойно познания вообще, и философского познания в особенности.

Это внешне надуманное, крайне абстрактное положение является великим открытием главы элейской школы. Элеаты положили начало *онтологии* (учению о сущности бытия, о логосе сущего). Это учение претендует на то, чтобы дать картину мироздания, соответствующую данному временем уровню познания мира как философией, так и частными науками. Для философии эта картина выражается в системе самых общих категорий, т.е. на уровне наивысшей абстракции.

Онтология (как часть философского знания) характеризуется тем, что существование бытия определяется, выводится *из мысли о нем*, т.е. только средствами мышления, главным из которых является разум.

Если бытие необходимо и логически существует, то таким же необходимым является и то, что тождественно ему, – мышление о нем.

Такой подход к мышлению о бытии представляется, на первый взгляд, несколько искусственным, но он, тем не менее, является необходимой систематизацией и схематизацией всего учения о бытии и его отражения в категориях философии. Элеаты оказались, так сказать, у истоков этого процесса.

Сказанное представляется самым общим подходом к теории познания Парменида.

Форма изложения концепции познания бытия у Парменида *мифологическая*: юный элеец Парменид отправляется в фантастическое космическое путешествие. Одна из «Дочерей Солнца», которые были вожатыми Парменида, так наставляет путешественника: ему повезло, потому что «...Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком – но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты: Как убедительной Истины непогрешимое сердце, Так и мнения смертных, в которых нет верности точной». Пармениду, таким образом, предлагается «... от одного пути отказаться как от невысказанного, безымянного, ибо это не истинный. Путь другой – признать существующим и верным».

Мифологическая форма изложения вполне соответствовала духу времени, т.е. менталитету слушателей и читателей Парменида, подчиненного мифологически-религиозным представлениям о природе и обществе, но, фактически, рассказ Парменида является изложением научной, философской доктрины познания, которая, в принципе, отмежевалась от

богов, постулируя неучастие последних в деле создания картины мира.

Мы уже говорили, что философское знание постепенно освобождалось от своей связи с мифологией и народной религией. В этом отношении Парменид ушел далеко от своего учителя Ксенофана: если у его учителя бытие выступает, как единый Бог, то у Парменида бытие уже едино само по себе, т.е. Элеец в своем учении о бытии сделал важнейший шаг в направлении превращения философии в «чистую» науку. У Парменида это не принимает форму откровенного безбожия: по форме у него тоже «все полно богов», но эта религиозность носит уже протокольный характер. Как кажется, «божественные облачения» Парменида больше предназначены для слушателей и читателей, которые еще полностью оставались во власти чар мифологии и пантеона Олимпийских богов, и поэтому сделать для них сколько-нибудь доступными философские размышления элеатов могла только постоянная апелляция к знакомым (родным даже!) сюжетам и образам, укоренившимся в их сознании. Да и сам философский язык еще только нарождался. Напомним, что одной из причин гибели Сократа, осужденного «демократически» в демократических Афинах на казнь, было «неуважение к богам» (а ведь со времен Парменида прошло чуть ли не столетие).

Для познания бытия Парменид предлагает два пути: «путь истины» и «путь мнения». Естественно, Элеец выбирает «путь истины» – этот путь существенный и верный, а от другого пути надо просто-напросто отказаться. Почему?

«Путь мнения» – это познание мира посредством *чувственных* ощущений, познание, которое рассматривает непостоянное, текучее (тут Парменид, оказывается, «видит» *такой* мир), а потому и знание о таком мире не может не быть точным, адекватным своему предмету, так как оно – результат несовершенства органов чувств человека, оно, кроме того, и субъективно. Это знание, добываемое *рассудком*, который есть не что иное, как знание обыденное, «заземленное» приматом чувственности, скользящее по поверхности явлений. Такое знание может дать только картину *явления*, т.е. *внешние* формы существования предмета, а не сущность явления. Такой «путь» дает иллюзорный образ вещи. Парменид считает такой вид знания ущербным, а поэтому недостойным философии и философов.

А вот другой «путь знания» – истинно философский. Это – познание «чистого» бытия, бытия как сущего, т.е. как неизменного, вечного. Это – *онтологическое* познание бытия, и это познание любой *вещи* в ее причастности к бытию как таковому, т.е. «парменидовскому» бытию. Такое познание истинное, адекватное сущности бытия и ничего больше.

«Путь истины» – это путь постижения мыслимого и мыслящего бытия посредством *разума*, которым наделен только человек (ведь животные «познают» мир чувственно) и который использует для этого то, что способно к мышлению посредством понятий, обладающих наивысшей силой абстракции, т.е. при помощи понятийно-категориального аппарата философии. В этом заключается смысл человеческого существования: тождественность мышления о бытии и бытия выступает отныне под девизом: «Быть и мыслить!» Значит, любое явление бытия необходимо осмыслить в целом, сущностно, «модельно», а затем переходить к рассмотрению явления (предмета) в его конкретности, многообразности. Предлагаемый путь мыслительной деятельности человека не исключает индуктивного познания (т.е. движения от изучения конкретных, «жизненных» свойств и характеристик предмета познания), но подчеркивает *приоритет* дедуктивного познания, как обеспечивающего сущностную и целостную (истинно научную) картину любого явления. В данном случае, на наш взгляд, очевидна связь философского познания с практической деятельностью человека. Каждый вправе выбрать сам *субъект* познания и «путь мнения». Первый путь – изучение конкретных, «живых» черт своего объекта познания (такой путь и интереснее, и легче). Или второй путь – «путь истины», требующий мощного мыслительного напряжения и способности к априорному мышлению. Второй путь требует определенных способностей к абстрактному мышлению и высокой общеобразовательной подготовки, которая есть база ассоциативного мышления. Результатом следования второму пути может быть творческое озарение, подвиг научной мысли, обеспечивающий прорыв в познании человеком окружающего его мира. Кажется, что именно этот путь дал миру великих мыслителей, творцов нового, гениев во всех областях человеческой деятельности...

Да, Парменид считает, что бытие «... неподвижно лежит в пределах оков величайших», т.е. он отрывает бытие от становления и развития, превратив его в лед по сравнению с потоком Гераклита. Поэтому элейца иногда относят к одним из основателей *метафизики* (В.Ф.Асмус), постулирующей вечность и неизменность бытия, трактующей о сверхчувственных принципах, как противопоставление диалектики. Однако при рассмотрении двух путей познания, мы видим, что, сражаясь с небытием вплоть до его тотального отрицания, Парменид фактически признает существование небытия как изменения, текучести. Кажется, что такое познание, рождающееся из борьбы бытия с небытием, свидетельствует о диалектических тенденциях в философии Парменида. Полная «отстраненность» от небытия как текучей и изменчивой природы у Парменида все-таки не получается. И поэтому полной победы Парменид-метафизик в теории познания над Парменидом-диалектиком так и не одержал.

Заметим, что *синтез* бытия и небытия произвел (через тысячелетия!) великий диалектик – Георг Вильгельм Фридрих Гегель, но начал этот путь (пусть и в неявной форме) Парменид.

Фактически, провозгласив дедуктивный метод как единственный, Парменид не мог показать *механизм* действия «пути истины». Причина очевидна – это та приоритетность, которую придал метафизичности своему учению о бытии: раз нет движения, то невозможно показать, *как* формируются общие понятия. Кроме того, раз нет множественности признаков и свойств явления, то не может быть – посредством абстрагирования (т.е. дедукции) от этих признаков – сведения этих свойств в общее, абстрактное понятие, как онтологическое. Значит, придав исключительное значение абстрагированию как методу познания, Парменид фактически «отменил» движение познания от конкретных свойств предметов, в основе существования которых лежит движение во времени и пространстве (а они тоже, по Пармениду, исключены из бытия и познания) к их сущности, в категориях бытия и мышления о нем.

Получилось, что перед наукой встал вопрос об *обратном* движении: от самых абстрактных категорий к конкретному познанию явлений и вещей в их материальности (совокупности их свойств).

Вот такой путь и избрала наука (особенно частные науки), и это ее «вечный путь». Совершая этот «путь познания», ученые – поколение за поколением (ведая то или нет) опираются на великое открытие Парменида о тождестве познания и бытия, показавшего возможность и необходимость мыслительной деятельности человека, как основы его бытия как человека разумного.

Высокую оценку Пармениду дал его далекий последователь Гегель. У Парменида он усматривает «начальную стадию *диалектики*, т.е. как раз начальную стадию чистого движения в понятиях, мы, следовательно, находим здесь *противоположность* между мыслью и явлением, или, чувственным бытием... и в предметном существовании мы находим противоречие, которое оно имеет в самом себе, или диалектику в собственном смысле» (IX, 211). У элеатов «Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия, этого великого утверждения» (IX, 223).

Более того, провозгласив, что бытие есть истинное и необходимое (это – «основная мысль Парменида»), и в этом «нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменида началась философия в собственном смысле этого слова» (IX, 223).

Да, «вопросание о бытии», предложенное элейцем, оказалось действительно великим открытием в истории человеческой мысли.

Отметим, что Парменид не поставил вопроса ни о *смысле* своего бытия, ни о конечной цели его познания. Иначе говоря, *телеология* бытия и познания у него отсутствует. Скорее всего, отсутствие телеологического подхода к бытию определяет общее для античной философии учение о круговороте всего в природе, о вечном, неизбежном движении по кругу, т.е. о вечном возвращении к самому себе.

Кроме того, этому содействовало и учение самого философа о неподвижности бытия.

Итак, Парменид освободил мышление от обмана чувственности и сделал его *разумным*, т.е. оперирующим только абстрактными категориями. В этом он пошел дальше своего учителя Ксенофана: для последнего Единое бытие – это единый бог, а Парменид освободил и бытие, и мышление о нем от религии, сделав его рациональным, подчиняющимся только закону разума.

Провозгласив единство (тождество) мышления и бытия, элеец интуитивно открыл основной закон логики – о непротиворечии в суждениях.

Мы видели, что в поисках сущности бытия, «западная ветвь» древнегреческой философии пошла в другом направлении по сравнению с милетцами и Гераклитом – последние ищут сущность бытия в материи, прокладывая дорогу материалистической тенденции в философии. Элейцы же, следуя за своими коллегами-«западниками»-пифагорейцами, искавшими сущность в числе, сделали шаг вперед, освободив бытие от всякой позитивной определенности. Сказав, что бытие и мышление тождественны, Парменид и его последователи открыли дорогу Анаксагору, открывшего «нус» как мировой ум, разум, правда, трактованный им самим, как материальная субстанция.

Несомненно также, что Платон стал преемником учения Парменида о бытии и мышлении – его теория «идей» приняла в себя парменидовское абстрактное бытие и такое же мышление о нем.

Учение элейцев о мышлении, как исключительно спекулятивно-абстрактном явлении, придавало *воображению* роль важнейшего компонента мыслительного арсенала человека. Теперь человек науки и искусства мог работать не только с очевидно-чувственными предметами и явлениями, но и обратить усилия своего ума на такие общие идеи и объекты, которые обыденному сознанию представляются иллюзорными, иррациональными, несуществующими или недоступными для наблюдения. Эти идеи или объекты, возможно, нельзя «узреть» конкретно, но их анализ необходим для человека в процессе овладения тайнами сущего (бесконечность и конечность, делимость и неделимость, единое и множественное, недоступные космические объекты и т.д.).

Парменид своим учением о тождестве бытия и мышления фактически потребовал *аксиоматичности* познания, т.е. его неопровержимости как объективной необходимости. В этом плане его можно считать первым *рационалистом* в западной философии (Д.В.Джохадзе).

Да, Парменид и элеаты открыли «новый космос» – мир человеческой мысли. До этого человеческое мышление считало своим главным объектом бытие природы, только вычлняя человека из этой природы, но человек и его мышление все-таки пребывали *внутри* ее. Теперь же человек встал *над* природой, сделав свой разум главным орудием познания ее.

Это имело далеко идущие последствия не только для развития познания человеком природы на сугубо рационалистической основе, т.е. для его (человека) мыслительной деятельности, но и для судьбы человечества.

Вот как размышляет по этому поводу об этом «вопрошании о бытии» один из крупнейших философов XX века Мартин Хайдеггер (1889–1976 гг.). Взяв «на вооружение» парменидовскую антитезу разума и рассудка, Хайдеггер указывает, что их противостояние вечно, так как философия никогда не сможет опровергнуть обыденный рассудок, так как он глух к ее (философии) языку, т.е. обыденный рассудок слеп, чтобы видеть то, что она (философия) открывает взору, созерцающему сущность. А сущность философии можно определить только из соотнесения (мышления, разума. – *Р.Б.*) с первоначальной истиной сущего как такового в целом, ибо... в понятии сущность философия мыслит бытие. Философ согласен с элейцами, что мышление и бытие принадлежат тому же самому и вместе исходят из того же самого (т.е. они тождественны). В этом заключается «самость бытия и мышления». И добавляет, что и *человек* есть нечто сущее как мыслящая сущность, открытая бытию, и она стоит перед бытием: человек и бытие вверены друг другу, они принадлежат друг другу, и они, таким образом, тождественны.

Хайдеггер считает закон тождества «высшим принципом бытия». Развивая два пути познания Парменида, Хайдеггер выделяет *два* типа мышления – «вычисляющее мышление» (это – парменидовское рассудочное мышление) и «осмысляющее мышление» (это – «истинный путь» древнего грека, т.е. путь разума).

По мнению Хайдеггера, сейчас (как и ранее) всегда господствовало и господствует «вычисляющее (рассчитывающее) мышление». То, что называют «философией», на самом деле, является лишь «отпечатком технической идеологии, заимствующим методы, свойственные физике и биологии. Это не является подлинным философским вопрошанием».

И вот, считает Хайдеггер, Парменид, поставив своей теорией человека *над* природой, поручил мышлению человека ее



(природу. – Р.Б.) переделать, подчиняя окружающий мир себе посредством опредмечивания этого мира. И это направление мыслительной и практической деятельности человека, основанной на беспощадной эксплуатации природы (и кто может сейчас возразить против этого?!), приобрело в XX веке необыкновенные масштаб и *ускорение*. И этот вид деятельности почти всеми считается главным, обеспечивающим человечество благами цивилизации как *комфортной* цивилизации. Дело усугубляется еще и тем, что этот прогресс никак не корректируется моральными нормами или религией.

Задав такую тенденцию развития человечества, Парменид, считает М.Хайдеггер, в своей поэме «О природе» уже взорвал атомную бомбу! Вот к чему привело «рассудочное», «вычисляющее» мышление!

Но ведь мы хотя и *считаем* себя «мыслящим бытием», должны согласиться с тем, что «смысл мира техники (т.е. конечная цель ее развития. – Р.Б.) *скрыт* от нас». Ведь налицо «отказ от хотения горизонта», а это означает не что иное, как то, что «... мы еще не мыслим».

И посему мир «представляется объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, атак, перед которыми уже ничто не может устоять».

Есть ли выход, если «человек сегодня подвержен безумию своих произведений», которыми управляют и манипулируют люди, далекие как от мышления «первого пути», так и от всякой нравственности?

Как истинный философ, Хайдеггер предлагает путь «осмысляющего размышления»: «мы должны войти в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там» и тем «спасти свою сущность». Для этого надо изъять из себя равнодушие к размышлению и полную бездумность, надо поддерживать в себе *размышление*.

И это мышление должно быть неустанным и решительным, ведь этому мышлению противостоит хитроумие «вычисляющего мышления» со всеми его соблазнами, изобретательностью.

На протяжении веков человек, опредмечивая окружающий мир, слишком много действовал и слишком мало *мыслил*, т.е. не размышлял о сущности явлений, о последствиях тех или иных своих действий в соответствии с принципами «вычисляющего» мышления. Если бы он думал по канонам «осмысляющего мышления», т.е. о красоте, о благе, добродетели в их сущностном звучании, то он бы не подчинился им же созданным вещам и всем фетишам, связанным и рожденным ими. Он бы относился к вещам по-философски, рационально, не подчиняясь им. Вот тогда бы он понял великое слово, изреченное Ф.М.Достоевским, что «красотой мир спасется»; или совет Ф.Ницше: «Нам остается *искусство*, чтобы не погибнуть пе-

ред истиной» (т.е. «истиной»), созданной вещами, мир которых отчуждает человека от красоты и искусства, т.е. истинного «мыслящего» и, если хотите, богоподобно-философской жизни). Тогда человечество, оказавшееся благодаря преобладанию «вычислительного мышления» в атомном веке, веке ужасном, апокалиптическом при всем его комфорте, найдет и рациональный и достойный выход из него... Нельзя не добавить, что Хайдеггер так напутствовал своих слушателей в 1969 г., (когда ему оставалось жить семь лет, и он считал, что все для него кончено): «Самое важное сегодня – это молодежь, которая переживает новые проблемы, которая строит новый мир. Я ее очень люблю, и лишь она интересна». Наверное, стоит прислушаться к этому прощальному слову патриарха западной философии, сопереживая с человечеством, он много передумал и глубоко, «по-парменидовски» мыслил...

Кажется, что Хайдеггер прав, утверждая, что греческая мысль (философская) является исходным пунктом западной философии, а что касается Гераклита и Парменида, то «... все философские вопросы начинаются с них. В их поэтических изречениях рождается западный мир», более того, «хотя современная техника полностью чужда античности, она имеет в ней свое существенное происхождение».

Таково историческое место философии Парменида.

## ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (490–430 гг.)

Зенон, сын Тевлетагора, уроженец Элеи, акмэ которого приходится на 60-е годы V в., был учеником Парменида (моложе его на 25 или 40 лет), а может быть, и приемным сыном основателя школы.

Зенон пользовался большим уважением в своем городе в качестве учителя мудрости и высоконравственного человека. Говорят, его приглашали в Афины, но он предпочел остаться в родном полисе. Обладал он характером гордым, независимым, был самоуверен.

Он был настоящим гражданином, тираноборцем. Вот борьба с тиранами и обессмертила Зенона: в ней он доказал, что философ никогда не смирится с деспотизмом, как бы ни старались тираны привлечь лучшие умы полиса на свою сторону.

На вопрос тирана Дионисия Сиракузского, что представляет собой философия, Зенон сказал: «Презрение к смерти!» И очень скоро в родном городе он доказал это. Он был одним из участников заговора против тирана Неарха (или Диомедона), заговор был раскрыт, и философ предстал перед судилищем тирана. Его пытали и допрашивали. На вопрос: кто враги государства? Зенон перечислил друзей и прихлебателей ти-

рана. А когда сам тиран поинтересовался, кто же, по мнению Зенона, является главным государственным преступником, последовал ответ: «Главная чума государства – это ты!»

Для назидания философа пытали в присутствии жителей Элеи, которым Зенон сказал: «Удивляюсь я вашей трусости, если вы служите тирану из страха подвергнуться тому, что я терплю». Вдруг он сказал, что хочет сообщить тирану лично что-то очень важное, и когда последний наклонился к нему, то связанный Зенон откусил свой язык и выплюнул его в лицо тирана! Взбешенный Непарх приказал бросить Философа в ступу и истолочь его в ней. Вот уж действительно «*ratio regis*» – последний довод властителя! Но такой героический поступок Зенона имел для тирана неожиданные последствия: наглядно увидев, что в борьбе против тирана надо не щадить себя, до того трусливые обыватели осмелели, набросились на Непарха и забросали его камнями! Да, в политической жизни так важен пример личного бесстрашия, подвига одиночки, действующего в соответствии с тем, что он сказал, проповедовал, внушал другим людям – это производит неотразимое впечатление и побуждает к выступлению против деспотизма... Зенон своей жизнью и смертью подтвердил, что жизнь коротка, а слава тираноборца вечна.

Произведения Зенона дошли до нас в пересказах и комментариях (Аристотеля, Феофраста, Симпликия и др.). Названия их: «О природе», «Споры», «Против философов», «Истолкование воззрений Эмпедокла», т.е. это – обычный «набор» мыслителей той эпохи. Но вот содержание их, концептуальность настолько парадоксальны и многозначительны для дальнейшего развития науки, что Зенону принадлежит слава великого пионера в области философии, хотя сам философ своей главной задачей считал защиту и развитие учения своего наставника и приемного отца – Парменида. Но, выполняя эту задачу, Зенон сделал исключительно важные открытия в теории и *практике* познания мира.

Как мы уже убедились, учение основателя школы Парменида представляется довольно сложной системой. Иногда даже кажется, что элеаты преднамеренно усложняют проблему познания. Особенно в этом преуспел Зенон, которого за сложность его аргументации называли «двуязычным», а Аристотель, тщательно исследовавший его учение, сказал: «Все это (учение Зенона. – Р.Б.), по-видимому, логично, но на практике такой взгляд сходен с *помешательством*». Что же привело великого Стагирита, обладавшего глубоким аналитическим умом, к такому парадоксальному выводу?

С одной стороны, кажется, что Зенон только лишь защищал основные положения учения о бытии своего учителя, а именно его негативные характеристики (прежде всего, неподвижность, нераздельность бытия, т.е. отсутствие в нем дви-

жения во времени и пространстве). С другой стороны, Зенон изобрел такие *методы* доказательства этих положений, что бытие предстало вовсе «непонятной до парадоксальности категорией философии» (вот это и имеет в виду Аристотель).

Парменид, дав негативные характеристики бытия, придал ему крайне неопределенный вид, так что обыденное сознание не может к нему подступиться, оставив тем самым своим последователям задачу философского доказательства существования бытия бытия.

Вот за эту задачу и взялся Зенон, введя в научный оборот знаменитые *апории* (греч. «а» – отрицательная частица, «рогос» – «выход»), т.е. «нет выхода», «безысходность», «невозможность» или, что мягче звучит, «затруднение мысли», «недоумение».

Что ж, философия и занимается разрешением затруднений человеческого мышления. Обычно это происходит посредством разрешения очевидного *противоречия* между данными наблюдения, опыта, чувственными ощущениями (т.е. тем, что видит, слышит каждый и что оценивается «здравым смыслом», рассудком) и тем, что не лежит на поверхности, не поддается чувственному восприятию, а находится за пределами обыденного размышления, и что подлежит, следовательно, исключительно мыслительной, «идеальной» оценке. Именно то, что лежит за пределами чувственного познания и оценивается в ходе мышления *разумом* в категориях и понятиях, носящих «абстрактный» характер, а для этого требуются определенные способности и подготовка для понимания философских категорий. Сложность философского восприятия таких категорий, как время, движение, заключается и в том, что обыденное сознание понимает их «просто»: движение – это перемещение предметов, время – это час, минута, год и т.п. Зенон же на эти, на первый взгляд, «простые» категории имел глубокое философское видение, подчас диаметрально отличное от привычного нам.

Апорий Зенона насчитывалось несколько десятков, до нас дошли всего четыре: «Дихотомия», «Ахилл быстроногий», «Стрела», «Стадий». Все они посвящены защите положения Парменида о том, что бытие неподвижно, т.е. что важнейшие координаты существования всего и вся – время и движение, в философском плане не существуют, а существуют только как чувственно воспринимаемые характеристики всего сущего, т.е. для философии очевидное выступает как невероятное, как *логически* не существующее. Иначе говоря, Зенон высказывает парадоксальное положение: если такое очевидное явление, как движение, не может быть отражено в адекватных философских категориях, то оно и не существует вообще! Логика тут чисто «чеховская»: «этого не может быть, потому что не может быть никогда!»

Уже сама *постановка* вопроса может показаться сумасшествием, но Зенон берется доказать вот такое недоказуемое посредством изобретенных им апорий.

Возьмем, к примеру, наиболее парадоксальную апорию – «Ахилл»:

Очевидно, что в жизни быстроногий Ахилл всегда догонит медлительную черепаху – это ясно каждому.

Но при допущении Зенона о прерывистости времени и пространств, этого никогда не случится. Ведь, двигаясь в одно и то же время и с разной скоростью, Ахилл и черепаха будут следовать строго в пределах своего путевого отрезка (и временного тоже), и каждый из соревнующихся (при любой скорости) так и не достигнет конца своего пути, так как если существует прерывность (множественность отрезков), то она является бесконечной и поэтому ни путь Ахилла, ни путь черепахи не может быть завершен в конечное время. И, таким образом, между этими двумя объектами движения всегда будет наличествовать некоторое неуловимое расстояние, которое они никогда не смогут преодолеть. А если Ахилл догонит «свою» черепаху, то окажутся неправыми те ученые, которые утверждают совместимость единого и многого – наличия множественности при единой субстанции. Доказывая посредством апорий основную идею Парменида о неподвижности и целостности бытия, Зенон в то же время показывает, что нельзя получить движение из отдельных точек, или, другими словами, в действительности время (и пространство) есть что-то *непрерывное* и не составляется из отдельных отрезков (в «Ахилле») или точек (в «Стреле»), т.е. *не является* (!) суммой разорванных кусков движения (и времени). И в этом смысле время специфично отлично от всякого рода раздельных субстанций (А.Ф.Лосев).

При таком подходе к проблеме апорий, кажется, становится ясным, что Зенон преподает нам не только урок метафизики (неподвижность бытия и форм его существования) и предопределяет непреодолимость разрыва между ощущением и мышлением, но и выступает как *диалектик*, скрытно (имплицитно и в «свернутом виде») указывает нам и выход из этого «тупика», а именно поиск *синтеза* этих двух, по обыденной логике, несовместимых посылок. Мы знаем, что этот поиск затянулся на века и тысячелетия, но можно считать, что с апорий Зенона этот поиск и начал свой путь...

Зенон применяет метод непрямого доказательства или доказательства от противного. Вступая в дискуссию со своими оппонентами (прежде всего с Гераклитом, считавшим, что «все течет», т.е. движение вечно и происходит во времени и пространстве, которые, естественно, тоже текучи), Зенон сначала как бы принимает тезисы своих противников: пустота существует, а значит, вещам есть куда двигаться; что вещей мно-

жество и они находятся в состоянии движения. Иначе говоря, вещи есть именно такие и такими их воспринимает *рассудок*. Но вот если все это принять за истинное, то как это чувственное движение (множественность) отражается в разуме и вообще, возможно ли это?

Нет, отвечает Зенон, такое движение невозможно. Бытие едино и нераздельно и не оставляет места ни для множественности вещей, ни для их движения. И своими апориями он доказывает это, доказывает *философски*, не споря с обыденным сознанием, что чувственное движение существует.

Представьте себе отрезок движения, разбитый на множество отдельных точек, каждой из которых соответствует своя временная координата (это легко может себе представить даже школьник). Споря с Гераклитом, Зенон представляет движение и время как ряд *прерывностей* (т.е. вводит понятие дискретности), и эти прерывности есть не что иное, как сумма состояний *покоя* (апория «Стрела»). На самом деле, рассуждая логически, делаем вывод, что любой предмет (в данном случае стрела), находясь в движении, в каждый отдельный момент (т.е. время тоже дискретно) должен находиться в данной точке, т.е. он *покоится*, и движения (хоть и на миг) *нет!* Ведь и в другой точке этого предмета тоже нет! Нет его и в промежутке между двумя точками, т.е. если даже есть пространство, то все равно движения нет! Таким образом, быть в движении – это находиться в данной точке и не находиться в ней! Время и движение остановились, но тело-то для чувственного восприятия (здорового смысла) движется, а для разума движения нет.

Зенон утверждает, что философия должна признавать лишь логические категории разума и ничего более. Согласно этой логике бытие едино и неподвижно, а движение тела – только плод чувственного восприятия, т.е. иллюзорно!

Ясно, что движение и время в реальности («здесь», «теперь») было посредством такой апории, такой логической операции (т.е. методом абстракции) «убито» Зеноном.

Очевидно, что философ абсолютизировал дискретность времени и пространства, превращая эту абсолютизацию в аргумент против делимости (множественности) бытия посредством движения его в пространстве и времени. В основе этого приема Зенона лежит *граница*, как сущностный момент дискретности, т.е. фактор реально существующий (а ведь бытие Парменида, естественно, такой границы не имеет), но этот фактор Зенон искусно использует для доказательства несуществования движения.

Может показаться, что, проводя такие логические операции, действительно поставившие в тупик и современников и потомков, Зенон занимается игрой в парадоксы, демонстрируя всеисилие логического мышления. Но это совсем не так: метафизически настаивая на единстве бытия, его неделимости,

не множественности и т.д., Зенон, понимая это или нет, поставил важнейшую проблему познания – соответствия мышления о предмете (т.е. отражения его в понятиях, категориях философии) самому предмету, или *о тождестве сознания и бытия*, адекватности мышления и предмета мышления как противоречивого единства субъекта познания (человека) и его объекта (природы, общества, всего существующего и существовавшего).

Положение о тождественности и единстве сознания и бытия – исключительно важный момент в размышлениях элейцев.

Своими апориями Зенон доказал не неизменность бытия (отсутствие движения), а то, что *бытие* в мышлении пока не находит адекватного отражения. *Не находит, вот в чем дело!*

Зенон начал строить антиномический ряд, утверждая, что бытие существует и оно едино и неподвижно (это – тезис), и выдвинул в своих апориях антитезис: раз движение и время обладают дискретностью, то они не существуют для философии, т.е. не могут быть выражены в ее категориях. Но далее Зенон «развел» эти антиномии (тезис и антитезис), т.е. искусственно (и очень искусно!) отделил существенное (бытие, движение, время и др.) от их конкретных форм существования, и таким образом поставил науку перед тупиком. Пусть теперь наука (все частные науки, например: математика, физика, а не только философия, – которая, может быть, думал Зенон, свое дело уже «сделала», задав другим наукам эту апорийную загадку!) мучается над разрешением этой антиномии, т.е. над *синтезом* изобретенных им и Парменидом тезиса и антитезиса!

Преднамеренно или нет, заведя в этот логический тупик науку, элеец совершил великое благо для науки – ведь этот тупик был *диалектическим*, т.е. требовал разрешения этого противоречия на пути борьбы этих внешне исключающих двух посылок. Каждая из которых представляется правильной, а значит, работа мысли должна углубиться в *сущность* этих явлений, т.е. найти их противоречивое *единство*. Что, в свою очередь, породит новые противоречия, выступающие обычно в форме противостоящих друг другу научных концепций (парадигм – греч. образцов), и борьба между такими парадигмами – вечная и благодетельная судьба развития науки: «Противоречие ведет вперед!»

Пройдут века, тысячелетия, и наука, в лице Канта и Гегеля, теоретически разрешит проблему синтеза – таков был временной шаг и логический «мост» между великими мыслителями (Кант вернулся к антиномиям, а Гегель дал теоретическое обоснование решения антиномий).

Апория Зенона фактически показала, что движение-время невозможно выразить ни с позиций Парменида, ни с позиций

Гераклита: в первом случае движение лишается всякой логики, во втором – получает только определенность (вечность движения). Известно, что апории Зенона смутили и Аристотеля, но он все-таки попытался логически решить их, высказав мысль, что движущееся тело *актуально* (т.е. реально) движется там, где оно есть, и *потенциально* (т.е. в возможности) там, где его нет, и сущностью движения является переход возможности в действительность. Да, о переходе возможности в действительность Великий Грек высказал достойную его мысль, но все-таки и у него тезис и антитезис оказались разведенными, а не решенными.

«Праздник» синтеза тезиса и антитезиса оказался отложенным на далекое будущее: только в начале XX в. проявилось значение самой постановки вопроса элейцами и Гераклитом: был открыт *квант*, который олицетворял собой как частицу (корпускулу) дискретность, так и волновое движение (непрерывность); так через много веков произошло «примирение» великих спорщиков-диалектиков – Гераклита и Зенона (с Парменидом вкупе). Да, пути науки очень протяженны и неисповедимы...

Зенон, как и Парменид, давая возможность своим противникам поспорить с ними (древние греки были далеки от того, чтобы отдавать предпочтение одной какой-либо школе или философу, и греческое общество преследовало только тех философов, которые посягали на их богов и полисные традиции), свои взгляды считали единственно правильными (аксиоматичными). Проповедуя единство (тождество) мышления и бытия, элейцы интуитивно (и в порядке борьбы за свой научный престиж) выдвинули один из основных законов логики – закон непротиворечивости суждения, которому в XX в. А.Эйнштейн придаст два критерия (для физической теории): критерий «внешнего оправдания» и критерий «внутреннего совершенства» – первый требует соответствия выводов теории эмпирическим наблюдениям, а второй – естественности теории, т.е. выведения ее из возможно общих принципов при максимальном исключении допущений, сделанных для объяснения лишь данного единичного наблюдения или серии наблюдений.

Если применить эти критерии Эйнштейна к апориям Зенона, то окажется, что «внешнее оправдание» (соответствие выводов теории эмпирическим наблюдениям), у Зенона отсутствует, и науке поэтому предстояло это доказать эмпирически (например, посредством теории кванта). А вот второй критерий «внутреннего совершенства», как кажется, у Зенона присутствует, он открыл общий принцип, утверждающий логическую невозможность движения (правда, при условии принятия его «допущения» о дискретности пространства и времени).



Своими апориями Зенон поставил важнейшую проблему теории познания, а именно: соответствие мышления о предмете самому предмету. В апориях Зенон не добился адекватного отражения предмета (бытия и его пространственно-временных характеристик). И мы знаем, *почему* Зенону не удалось сделать это: применяя диалектический метод, он одновременно метафизически противопоставил непрерывность прерывности посредством, как мы уже говорили, «разведения» тезиса и антитезиса.

Но, так или иначе, идея тождества бытия и мышления была *поставлена*: науке теперь предстояла труднейшая работа – в категориях мышления добиться полного аналога природы (и общества), т.е. доказать, что законы природы (и общества) тождественны законам мышления.

Очевидно, что, не отразив в своем сознании объектов природы и общества, человек не может встать «над природой», полностью познать и законы собственной жизни. Иначе говоря, без решения этой задачи (хотя *окончательного решения* ее никогда не будет) не могло быть обеспечено поступательное развитие человеческого общества, понимаемое как процесс взаимодействия (по принципам прямой и обратной связи) между природой и человеком, между человеком и обществом.

Открытие Зенона резко усилило «вопрошающую компоненту» философии и всех частных наук (Б.Г.Кузнецов). Философ дал пример смелого вторжения философии как абстрактной науки в природу. Он показал, что недостаточно только  *созерцать*  природу, что надо ставить мыслительные эксперименты, что не надо бояться неожиданностей, парадоксов.

Может быть, Зенон действительно не оставил после себя школы, так как его учение опирается не на систему, а на *метод*, но в теории познания от него пролегают пути к Сократу, софистам, потом к Платону.

Зенон ввел *время* как категорию в философию. Начало этому положил его учитель – Парменид, провозгласивший (в противовес Гераклиту) неподвижность бытия и времени. Но Зенон своими апориями поставил вопрос о *сущности* времени.

Человек всегда жил в потоке времени, это он ощущал всегда, хотя бы понимая конечность своего земного существования. Каждый знает, если даже он ничего не знает, что прошлое – это то, что уже не существует, а будущее – это то, что еще не существует. Но вот что такое «настоящее»? Сказав «сейчас», «теперь», мы в тот же миг расстались с прошлым и вступили в будущее. Именно это происходит в «тот же миг», т.е. настоящее оказывается «нулевым» по длительности, оказывается границей, гранью, «мигом между прошлым и будущим». Таким образом, оказывается, что настоящее суще-

ствуется в «нулевом времени», т.е. не существует. Значит, как и доказывает Зенон, время *теоретически* не существует, а реально (т.е. чувственно!) это тоже миг-нуль, т.е. наша реальная жизнь тоже «почти» не существует? А вот *как* этот «миг», или «нуль», разрешается в гераклито-зеноновской философской коллизии?

Гераклитовский «поток» означает для рассудка нечто реальное, но для разума Парменида-Зенона это реальное представляется нереальным, если принять зеноновское допущение о дискретности времени и пространства, приняв «границу» между прошлым и будущим, между уже-бытием и еще-бытием. Да, это поистине *диалектическая* коллизия – одно положение (посылка) отрицает другое и результатом является все-таки движение, отрицаемое теоретически и утверждаемое реально! Вот почему быстроногий Ахилл никогда не догонит медлительную черепаху теоретически. Как бы он быстро ни бежал, раз время и расстояние дискретны, то всегда между ним и черепахой будет оставаться эта «нулевая», но теоретически реальная граница, т.е., бесконечно делясь, пробегаемые Ахиллом и проползаемые черепахой отрезки, никогда не достигнут своего нуля, границы, т.е. в потоке времени и пространства им (обоим) не дано пересечь неуловимую, но все-таки реальную (благодаря допущению дискретности) грань между прошлым и будущим (ведь Ахилл может догнать черепаху только в *своем* будущем, а оно никак не может для него наступить, так как оно отделено от него «нулем» настоящего.) Вот поэтому совершенно не важно, с какой скоростью бегут древнегреческий герой и совсем негероическая черепаха. Такая же судьба постигает и одиноко летящую стрелу, она никогда не преодолеет расстояние до цели.

Элеаты соглашались с понятием *субстанции* как нечто материального и одновременно доказывают абсолютную неподвижность бытия, отказывая бытию в *множественности*, в существовании его в пространстве, бытие едино, а пространство вовсе отсутствует.

Действительно, если допустить делимость неделимого бытия, то окажется, что вещей существует бесконечное множество, и каждая вещь, в свою очередь, тоже бесконечно делима, но бесконечное множество бесконечно делящихся вещей немислимо себе представить, так что приходится вернуться к идее неделимости бытия. А раз бытие представляется единым, то вещи как отдельные его части не существуют, значит, нет и пространства между ними, в котором бы эти вещи могли двигаться. Таким образом, вопреки реальным фактам можно теоретически утверждать, что бытие неделимо, неподвижно.

Получается, что у Парменида и Зенона пространство стягивается в какую-то непротяженную точку, а время – в непротяженное мгновение. Итог, полное «обездвиживание» бытия!

Итак, «остановись, мгновение!» – провозгласил Зенон.

Итак, «продлись, мгновение!» – возразил ему Гераклит.

И, оказывается, каждый был прав по-своему – теоретически и практически! Есть над чем задуматься, не так ли?

Эти два подхода к бытию неизбежно вступают друг с другом в *конфликт*, – конфликт, представляющийся неразрешимым.

В этом конфликте нашло свое отражение реальное противоречие бытия, а именно его неизменного, постоянного субстрата (той или иной формы материи) и постоянно изменяющихся его параметров существования – пространства и времени, результирующихся в огромном множестве форм движения (и в природе и в обществе).

Вот этот реальный конфликт должен был найти свое отражение в *мышлении*, т.е. во всех формах и способах отражения реального мира в человеческом сознании. Оно находит свое оформление, реализацию в мире *идей*, в понятиях, категориях науки, рождающихся «идеально», т.е. в головах ученых или «идеально» (правда, потом они получают материальное оформление – письменное, графическое и т.д.). Мы знаем, что этот и другие конфликты, противоречия *необходимы* для развития науки.

В смене парадигм (объяснений явлений как системы) отражается соответствие развития сознания человека, степень овладения (в позитивном смысле) человеком природой и управление, как самим собой, так и обществом. Больше того, адекватность этого отражения определяет, насколько человек, как стремящийся к добру, красоте, гуманности и справедливости, приблизился к Богу и божественному, т.е. к тому, к чему Человек всегда стремился и будет стремиться, он есть «*Нотос Сарпиенс*», т.е. как частица мыслящей материи.

Вот так великие греческие мудрецы своими размышлениями направляли человеческое сознание на достижение этого идеала.

Скажите, это неосуществимо? Да, во всей полноте, до полного уподобления богам, нет. Но именно *стремление* к нему делает человека прообразом Бога на Земле, а не относит его жизнь в потусторонний мир, пусть тоже прекрасный, но вряд ли – в глубине души! (а она-то есть у каждого), удовлетворяющего человека, который все-таки хочет жить по-человечески и по-божески – *здесь-теперь!* Не так ли?

Расставаясь с Зеноном, скажем вслед за Гегелем, что «у него исчезает простая неподвижная мысль», и «это сознание само становится мыслительным движением, выступая против чувственного движения, сознание наделяет мыслительным движением...» (IX, с. 234). А ведь «...само движение есть диалектика всего сущего» (там же). Учтем для наших будущих штудий эту мысль великого диалектика...

## МЕЛИСС

Мелисс, сын Ифегена, уроженец о. Самос, был слушателем Парменида, знал Гераклита (представил его эфесцам), акме его приходится на 84-ю Олимпиаду (444–441 гг.), и он – последний представитель элейской школы.

В его лице элейская школа «шагнула» из Италии в Ионию, т.е. приобрела общегреческий характер. В то же время она образовала своеобразный «мост» между ионийцами и элеатами.

Из его светской жизни известен только один эпизод, прославивший философа: в 441 г. он был адмиралом (навархом) флота своего родного острова, разбил афинян в морском бою (Афины пытались подчинить Самос своему влиянию). Однако Перикл все-таки высадил на остров десант и после девятимесячной борьбы овладел им, разрушил город и наложил на него контрибуцию... Больше из жизни Мелисса нам ничего не известно...

Из трудов Мелисса известны только отрывки (10 фрагментов) из «природы, или о сущем». В отличие от других философов, Мелисс писал прозой.

Мелиссом завершается элеатская школа, он как бы подвел черту развитию элеатизма, показав, что их учение в принципе уже исчерпало себя. Самого Мелисса с большой натяжкой можно отнести к оригинальным мыслителям, он, скорее, защищал и обосновывал тезисы Парменида, чем развивал их. Аристотель был невысокого мнения о Мелиссе, называя его (и Ксенофана) «грубоватым», т.е. достаточно простым (наверное, по сравнению с Зеноном?). Но, так или иначе, Мелисс не разрешил трудностей, возникших перед элеатами (так, как, например, это пытался сделать Зенон), но все-таки внес некоторые уточнения в учение элеатов.

Ориентируясь на Парменида (на его учение о бытии), Мелисс считал, что «то, что есть, то есть», однако он сделал шаг назад (или в сторону ионийцев?), применив это положение не к бытию в целом, а к отдельным вещам. В его толковании каждая вещь есть то, чем она является, т.е. она неизменна (как бытие Парменида в целом).

Согласившись с Парменидом, что «бытие существует, а небытие не существует», Мелисс, тем не менее, много говорит о движении и изменчивости действительности: твердое становится мягким, теплое – холодным, холодное – горячим, живое – умирает и т.д. Говоря об этом, Мелисс как бы сближается с гераклитовским «все течет». Но тут же философ как бы вспоминает, что он – элеат, говоря, что «то, что изменяется, существует лишь во мнении, а не в действительности, и, наоборот, то, что существует в действительности, не изменяется, ибо, если что-нибудь изменяется, значит, бытие исчезает и небытие возникает». Заметим, что в противовес Пармениду

у Мелисса *небытие* все-таки присутствует, т.е. делает возможным существование множественности, движения, делимости.

У Парменида бытие имеет некоторую «сферическую закругленность», т.е. все-таки законченность и полноту, то Мелисс уже говорит о безграничности и бесконечности бытия: «То, что существовало вечно, оно было, есть и будет, так как если допустим, что оно возникло, то надо допустить, что до возникновения было ничто. А если до возникновения было ничто, то из ничего ничего не возникает». «Ничего – то, что имеет начало и конец, не является вечным и безграничным». И поэтому «Оно вечно существует и должно быть безграничным вечно». Считается, что Мелисс был первым, кто так постулировал вечность и *бесконечность* вселенной, т.е. Мелисс подчеркнул *пространственную* бесконечность бытия.

Но его бытие (вселенная) осталось парменидовски-неподвижным: «Оно не может двигаться, так как оно не имеет места для движения, все переполнено». Мелисс добавляет, что, раз сущее неподвижно, то нет пустоты, а пустоты быть не может, так как это не что иное, как *небытие*, а *небытия* не существует!

Когда Мелисс утверждает, что «из ничего никогда не может возникнуть нечто», то он фактически формулирует закон сохранения бытия (потом закон сохранения энергии?). Надо сказать, что здесь, как представляется, Мелисс является, скорее, *материалистом*, чем идеалистом: это «нечто», пожалуй, представляет одну из материальных форм субстанции как основы всего сущего.

Есть определенные «отклонения» у Мелисса от теории множественности Парменида, для которого она «тотально» отсутствует. Так самосец говорит: «Если бы оно не было одним, тогда оно было бы определено другим», а также: «Если бы оно было два, тогда они имели бы границу между собой и не были бы безграничными».

Кроме того, говоря о едином как о едином, он склоняется к *материалистической* точке зрения: «Если бы существовало множество *вещей* (выделено мною. – Р.Б.), то они должны были бы быть именно такими, каково единое». Хотя, надо сказать, что у Симпликия мы читаем, что «если бытие едино, то оно не должно иметь *тела*», т.е. философ в этом случае говорит о *бестелесности* мира.

Мелисс был одним из первых древнегреческих атеистов: «И о богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно». Атеизм Мелисса выразился, конечно, не в том, что он отрицал поклонение богам (т.е. культовую сторону древнегреческой религии), а в том, что он *философски* отрицал богов. Это нашло, в частности, отражение в том факте, что в его едином нет ничего антропоморфического, его единое бытие не размышляет; не переживает, ничего не чувствует и

никак не вмешивается в земные дела. Это – не бог, это – философ!

Итак, Мелиссу не удалось «сидеть на двух стульях», т.е. совместить ионийско-гераклитовскую диалектику с более мягкой его сердцу парменидо-зеноновской метафизикой, его попытка примирить «физиков» и «лириков» не удалась. Он попытался сделать единое бытие пространственно безграничным (сама идея представляется очень плодотворной), но это не снимало положения о не подвижности бытия. Но у Мелисса бытие носит неопределенный характер, оно описывается у него и как ограниченное, и как неограниченное, и как делимое, и как неделимое.

Дуализм в построениях Мелисса очевиден: в принципе придерживаясь идеалистической концепции Парменида, он в то же время отдает дань и материалистической тенденции. Эта раздвоенность самосца, конечно, не случайна: он искал выход из «тупиков» элеатской школы на пути примирения ее с ионийско-гераклитовской философией. Но этого выхода он не нашел.

Вот поэтому получилось так, что Мелисс не сумел придать своей школе стимула продвижения вперед. Больше того, он сделал определенный шаг назад, когда попытался найти выход на пути заимствований из ионийской философии (имея целью «подправить» учение элеатов). Такие попытки симбиоза школ, как правило, заканчиваются неудачно, ибо представляют собой не *синтез*, а эклектическое выдергивание положений из одной и из другой школы. По-видимому, для синтеза школ требуется не только время (иногда очень значительное), но и определенная способность (может быть, на уровне уже гениальности?) к диалектическому мышлению, а рождение такого человека-гения вряд ли определяется только эпохой, нужны и другие не менее важные обстоятельства (например, генетического свойства), о которых пока наука не может сказать ничего определенного...

Вот и в случае с Мелиссом мы имеем дело с *относительной* остановкой в развитии философии. Но, ничего, мировой дух никуда не спешит... За элеатами и ионийцами идут Эмпедокл, Анаксагор, атомисты Левкипп и Демокрит, которые пытаются, в меру сил своих, решить проблему совмещения этих двух школ – ионийской и парменидовской...

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ЭЛЕАТОВ

Итак, элеаты сделали выдающийся шаг вперед в развитии философии. Прежде всего, они ввели в философию *бытие* как философскую категорию. Как и их предшественники и современники, они искали основание всего сущего и в этих поисках

определили бытие как предельно общее понятие, освободили его от всяких материальных форм, дав ему исключительно негативное определение, отрицая у него движение, временную определенность, вообще его предметную познаваемость, а также и возможность небытия: «лишь единое существует, а отрицательное и вовсе не существует – это остается у них «огромной абстракцией» (Гегель, IX, 217), или же «... чистая мысль (чистое бытие, единица) в своей неподатливой простоте и равенстве с самой собой непосредственно полагает самое себя, а все другое полагает как ничтожное...» (там же, 211).

Превратив бытие в неподвижное и неделимое, элеаты, особенно в учении об апориях, как мы уже говорили, стали «неподвижниками» (Платон), т.е. метафизиками, но в то же время они оказались и диалектиками, так как, например, у Зенона «... исчезает простая неподвижная мысль, а сознание само становится *мыслительным движением* (подчеркнуто мною. – Р.Б.), выступая против чувственного движения, сознание наделяет себя мыслительным движением», поэтому «... само движение есть диалектика всего сущего» (Гегель, IX, 234).

Совершая такие логико-философские операции, элеаты фактически сделали другое великое открытие в теории познания – провозгласили тождество бытия и познания, всего сущего и разума.

Объявив все познанное посредством чувств неистинным и даже иллюзорным, а все постигнутое разумом (мышлением в его «чистой» форме) истинным, они ввели важнейшее различие между явлением и сущностью, т.е. между образом предмета в его чувственной форме и его адекватным отражением в категориях (понятиях) разума (потом в «идеях» Платона).

Иначе говоря, элеаты положили начало изучению природы, сущности *мышления* как определенной системе познания окружающего мира, вложенной и имманентной в разум человека как существа мыслящего. Таким образом, человек окончательно выделяется из природы, природно оставаясь ее объектом, он становится субъектом познания, т.е. становится вне ее и над ней. Заметим, что изучением мышления и его законов вновь займется философия только через много веков, и это сделает великий Иммануил Кант из Кенигсберга... Так элеаты открыли «новый космос» – мир человеческой мысли.

Элеаты (Зенон) показали, что мышление человека отягощено противоречиями, носит даже парадоксальный характер. Именно благодаря этому обстоятельству мышление (познание вообще) обладает исключительной благотворностью, приводя к высокой степени многообразным методам, которые применяются во всех частных науках (особенно в математике). Иначе говоря, наука превращается в самостоятельную силу развития человеческого общества, и Фрэнсис Бэкон (опять-таки через века!) скажет кратко и выразительно: «Знание – сила!»

И после элеатов вся греческая наука будет насквозь пронизана мифологией – ее сюжетами, ее образами: мышление грека в самой высшей ее форме – в философской рефлексии – он будет клясться богами Олимпа, вспоминать героев-детей и посланцев богов, но это после элеатов, нам кажется, уже будет данью традициям и условностям, в мире которых жили все греки. В действительности же, в области философского рассмотрения мира, начнут преобладать *рационалистические* тенденции, ибо фактически окажется снятой проблема демиурговской деятельности богов, их вмешательству в дела людей – они останутся, так сказать, в мире протокола и ритуала. В той или иной форме панлогизм станет важнейшей составной частью философского и научного мышления.

Пройдет еще немало времени, прежде чем среди философов появятся настоящие атеисты, но богоборческие тенденции в виде рационалистических воззрений будут играть определяющую роль в мыслительной работе большинства греческих философов.

Элеаты не могут быть отнесены к числу «чистых» материалистов. Мы видели, что идеалистические тенденции в их учении были достаточно сильны, и их идея о раздвоении мира на сущности и явления (так это звучало бы в позднейшей терминологии), идея неподвижного и нераздельного бытия, несомненно, стали питательной средой для позднейших идеалистических концепций (прежде всего Платона), но мы видели, что элеаты в то же время не отрицали материального характера мира, таким образом воздавая должное своим коллегам ионийцам и Гераклиту, искавшим материальный субстрат в природе.

Известно, что их главными противниками в современной им философской общине были ионийцы и Гераклит: с ними они во многом расходились и спорили, но, тем не менее, это было диалектическое противостояние: «ведь бывает так, сказал Гегель, что одна система в философии опровергает другую: первая (тем не менее!) кладется в основание, и, исходя из нее, сражается с другой» (IX, 232). Здесь так оно и было: у ионийцев могла быть взята идея субстанции (бытия), как основа для философских исканий, и этой основе была придана предельная абстракция (освобождение от всяких материальных характеристик). Точно также пифагорейская идея числа как основы всего сущего (уже сама по себе достаточно «идеальная») была возведена на еще более высокий пьедестал абстракции, превратившись в парменидовское бытие. Философия идет *вперед* посредством диалектического перехода одной системы в другую, и, отметим, не путем «голового» отрицания всех положений парадигмы предыдущей школы (хотя споры принимают иногда очень острый характер, вплоть до личных наскоков философов друг на друга – так бывало в древ-



ности и после), а путем «снятия» устаревших идей с одновременным заимствованием (путем переработки в рамках новой парадигмы) тех элементов, которые представляются новому поколению ученых правильными по содержанию (*форма* их выражения обычно отвергается). Именно так и происходит, когда трактуют *диалектику* научного познания как *метод* мышления.

В рассматриваемый период диалектика была еще достаточно наивной и, может быть, в значительной части интуитивной, носила субъективный характер. Но она уже выступала (особенно у Зенона) как основа *логического* доказательства, т.е. теперь нельзя было опираться только на аксиоматичность доказываемого или на туманные, но многозначительные прорицания оракулов, а надо было логически доказывать свои положения, прибегая даже к мыслительным экспериментам (как это делал Зенон). Результатом было преодоление гилозоизма ионийцев (правда, это произошло далеко не полностью), т.е. антропоморфизма, который был присущ ранней греческой философии.

Показав относительность познания (противопоставив расудочное мышление и мышление разумное), элеаты, говоря современным языком, внесли идею *релятивизма* в теорию познания и тем самым стали предшественниками софистов и Сократа, еще раз показав, что *сомнение* есть начало философии (и только ли одной философии?).

За элеатами последуют Эмпедокл и поздние физиологи, Левкипп и Демокрит, а с Анаксагора начнет свой отсчет классический период древнегреческой философии – *Афинский*. Расцвет этот будет кратким, но величественным, и он обесмертит греков на века и тысячелетия...

## ЭМПЕДОКЛ (490–430 гг.)

Эмпидокл уроженец Агригента (Сицилия), сын Метона, внук Эмпедокла, победителя в гонке колесниц на 71-й Олимпиаде (496 г.). Его расцвет приходится на 84-ю Олимпиаду (444–441 гг.), современник элеатца Зенона и пифагорейца Филолая, был слушателем Пифагора и Парменида (?), учитель софиста Горгия из Леонтин, прожил 60 или 100 лет, может быть, учился и у Ксенофана, зачинателя Элейской школы. Происходил он из знатного рода, но был приверженцем демократии, отказался от царского престола, хотя, судя по поведению, был очень честолюбив и даже тщеславен...

Эмпедокл активно участвовал в жизни родного полиса: отказавшись от царского венца, он способствовал укреплению демократии в Агригенте, пресек несколько попыток аристократии захватить власть, но в основном жил как частное лицо, принося пользу гражданам как врач, а однажды по его совету был пробит туннель в скале, которая препятствовала доступу свежего воздуха (и тем самым спас город от моровой язвы, проветрив его), соединил две речки с одной соседней и тем самым ликвидировал зловоние, от нее исходившее.

Он считается основателем сицилийской медицинской школы, по-видимому, был неплохим врачом, однажды оживил женщину через 30 лет после ее смерти!

Существует несколько версий его смерти. По одной из них, Эмпедокл прыгнул в кратер вулкана Этны, чтобы показать, что он ушел к богам, но коварный вулкан с потоком лавы выбросил на поверхность его медный башмак! Что подумали по этому поводу его сограждане, нам осталось неизвестным, то ли это означало, что боги приняли его, то ли они этого и не думали делать, отвергнув его.

Почет и поклонение он любил, хотя и не захотел стать царем, тем не менее, ходил в пурпурных одеждах, с золотой повязкой на голове, при торжественных встречах он был не прочь предстать перед согражданами как божество...

По легендам Эмпедокл был и врачом, и жрецом, и инженером, и мистиком, и поэтом (впрочем, как почти все ранние философы), и, наконец, судя по сохранившимся отрывкам из его поэм – философом.

«Философскую подготовку» он получил у пифагорейцев, но к занятиям в их школе-секте он был допущен как «пифагорик», т.е. не как член союза. Вот тут он сплеховал, придав огласке то, что он услышал на занятиях. Следствием явилось то, что пифагорейцы-члены союза приняли решение о недопущении впредь в их сообщество эпических поэтов (таким они, по видимому, считали этого нарушителя их строгих правил). Однако в пифагорейском учении Эмпедокл разобрался, что и оказало большое влияние на его философские занятия.

Изучил Эмпедокл и «физиков» – ионийцев, а также их противников элеатов. Не случайно поэтому его учение было своеобразным *синтезом* этих школ: с одной стороны, он был «физиком», материалистом, с другой – элеатцем, «неподвижником».

Эмпедокл – автор двух поэм: «О природе», состоявшей из 5000 стихов, из них сохранилось 340, и «Очищение», из которой сохранились 450 стихов. В первой поэме изложены основные положения философского учения Эмпедокла, вторая же посвящена бессмертию души, метемпсихозу.

Эмпедокл считается основателем греческой *риторики*, однако ничего не сохранилось из сочинений этого рода.

Как видим, этот философ своей многосторонностью отвечал образу раннего «нечистого» философа, он занимался фактически всем, что его окружало (в отличие от «чистых» философов, целиком погруженных в философское созерцание истины).

Мы знаем, что элеаты, решая вопрос о первооснове сущего, т.е. субстанциальности мира, имматериализовали бытие, сущее, сделав его неподвижным, исключив множественность, движение. И, таким образом, отказались от объяснения механизма развития. Значит, придание бытию чисто-абстрактного характера требовало какого-то нового подхода к решению основных философских проблем. Недаром поэтому школа элеатов не имела прямых продолжателей и закончилась на Мелиссе.

Каким же мог быть путь этого дальнейшего развития философского знания, раз наукой была понята противоположность парменидовской метафизики как негативной диалектики и ионийской физики как стихийно-материалистической позитивной диалектики.

В принципе ответ самого общего характера лежит на поверхности: это должно было принять какую-то форму примирения, в идеальном случае синтеза этих двух генеральных направлений в философии. А это непреложно требовало, с одной стороны, «восстановить в правах» некоторые положения, провозглашаемые одной школой и, соответственно, отрицаемых другой, а также следующему поколению ученых необходимо было «изобрести» новые подходы к решению этих проблем.

Вот этим и занялись Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит.

Начнем с Эмпедокла, который, по мнению Аристотеля, «... по своему возрасту – более поздний, чем Анаксагор, по своим же произведениям он более ранний».

Философские воззрения Эмпедокла были отрицательной реакцией на элеатскую философию в ее существенных моментах, прежде всего учении о немножественности, нераздельности бытия.

Эмпедокл исходил из учения о «корнях всех вещей», которые он представлял в виде *четырех* элементов: огонь, воздух (эфир), вода и *земля*. Заметим, что три первых элемента были у ионийцев и Гераклита, а вот *четвертый* (земля) был новшеством в том смысле, что выступал в качестве первоосновы (архэ). Включение земли в качестве четвертого элемента Аристотель считал прогрессом, так как земля ранее никем не была включена в «архэ» ввиду ее сложного состава.

Таким образом, Эмпедокл постулировал, что «архэ» не может быть неким единым, так как невозможно, по его мнению, чтобы из одного происходило многое.

Но его «элементы» (сам термин введен Платоном) вечны и неизменны – в этом философ «состыковался» с элеатами. Они вечны и по количеству и по качеству, они не возникают и не уничтожаются: «эти элементы всегда существуют... они не возникают» (Аристотель).

Эмпедокл разделил элементы на два «класса»: огонь и воздух трактуются как мужские божества, а земля и вода – как женские. Приоритетным оказался гераклитовский огонь (наверное, по тем же соображениям, как и у эфесца). В этом обстоятельстве проявляет себя гилозоизм, который, как казалось, был уже преодолен элеатами.

Кроме того, он понимает единое как *шар*: «Единое – шаровидно, вечно и недвижимо, и (это) единое есть необходимость, материя же последней – четыре элемента... Он считает богами и элементы и мир, представляющий смесь их, и, сверх того, совершенный шар, в котором все они разрешаются. И души он считает божественными существами» (у Аэция).

Отметим, что, в отличие от элеатов, все элементы Эмпедокла выступают как *материальные*, хотя сами по себе (взятые отдельно) они неподвижны, вечны и неизменны.

Однако вслед за Гераклитом Эмпедокл считал мир *движущимся*, т.е. перед ним встал вопрос, что является причиной и источником этого движения, причиной возникновения и уничтожения всех вещей как чувственных предметов.

И вот источник движения философ нашел в *смешении* этих неподвижных (внутри себя) элементов.

Эти элементы противоположны по своим качествам, и они смешиваются друг с другом в самых различных и бесконечных

пропорциях, отсюда и происходит весь окружающий нас мир и этим же смешением вещи уничтожаются, превращаясь в другие вещи.

Картина, конечно, носит явно диалектический характер, но кто же (или что же) смешивает эти элементы?

И вот огонь как «горячее и лучезарное Солнце», воздух как «бессмертная высь, сиянием дня залитая», вода «как темная, холодная влага» и земля как «сокровенное твердое мира начало», и все они «равны и одинаково древнего рода» смешиваются друг с другом благодаря... Любви и... Ненависти! Любовь (Филия, а другие ее имена – Гармония, Радость, Афродита) и Нейкос – ненависть или гнев. Кажется странным этот перенос, казалось бы, чисто психологических понятий, имевших у древних греков соответствующие божества, в область философского (т.е. логического, свободного от мифологии, объяснения). Но дело в том, что у Эмпедокла эти «психологические образы» хотя и имеют «божественные названия», но на самом деле представляют собой стоящие даже над богами *космические* силы, которые вступают в единоборство друг с другом, и это единоборство – вечный фактор мироздания.

«Механизм» смешения элементов вкратце таков: благодаря любви элементы смешиваются, и происходит бесконечное многообразие предметов и явлений, но тут же вступает в действие ненависть (вражда) и уничтожает эти предметы, и эта позитивность и негативность действуют как постоянно чередующиеся процессы – все идет по излюбленной схеме античной науки, т.е. *по кругу*.

Очевидно, что Эмпедокл идет вслед за Гераклитом, показывая вечный антагонизм, существующий в природе и обществе. Этому, несомненно, способствовали каждодневные житейские наблюдения (сколько раз люди видели и видят, что из любви рождается нелюбовь, и наоборот, или что от великого до смешного один шаг, и рождаются такие ситуации именно из «смешения» различных элементов – конкретно-исторических и бытовых). Да, диалектические моменты у Эмпедокла здесь определенно налицо. Аристотель отметил, что «... в отличие от прежних философов первый ввел разделение (движущей) причины – установки не на одно начало движения, а два разных и притом *противоположных* (выделено мною. – Р.Б.)».

Очевидно, что Любовь и Ненависть выступают как неопределенные «идеальные» определения – им поручается функция организаторов движения, но сама их сущность, принимая мифологизированные формы, остается за пределами понимания не только рассудка, но и разума. Можно, кроме того, вслед за Аристотелем отметить и логическую некорректность, а именно – во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет (например, никакая дружба не соединяла союзников по анти-

гитлеровской коалиции, а вот вражда, борьба с германским фашизмом объединяла).

Таким образом, Эмпедокл в лучшем случае, дал *подход* к решению проблемы источника движения как внутреннего фактора – у него дружба и ненависть выступают как *внешние* факторы, не обладающие внутренней определенностью.

По-видимому, по этим причинам Аристотель назвал теорию движения Эмпедокла «нескладной». Поэтому Стагирит, тоже занимавшийся этой «сквозной» проблемой философии, предлагает взять слова Эмпедокла «по смыслу, а не потому, что он лепечет (!) в своих речах», тогда станет ясным, что философ из Сицилии сделал шаг вперед по сравнению со своими предшественниками, попытавшись дать свой механизм рождения и уничтожения вещей.

В своей теории Эмпедокл подчеркивал закон сохранения бытия, открытый элеатами, – для этого он применил принцип вечного существования элементов: «Как близорука их (глупцов. – *Р.Б.*) мысль, коль они полагают, будто действительно раньше не бывшее может возникнуть, иль умереть и разрушиться может совсем то, что было». А в нашей бренной земной жизни он предлагает нам такое утешение: «Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти: есть лишь смешенье одно с разделением того, что смешалось. Что и зовут рождением неразумные люди».

«Корни» ведь никак не могут погибнуть: «Если бы гибли они беспрерывно, их нынче б не стало», а ведь для их гибели нужна пустота, а ее, как и элеаты, Эмпедокл отрицает. Кроме того, если бы «корни» погибли, то мир не смог бы возникнуть: «Что и откуда тогда бы Вселенную снова воздвигло?».

Таким образом, Эмпедокл сделал шаг вперед, введя четыре элемента материального характера и попытавшись диалектически поставить вопрос об источниках движения, но искал он ее за пределами *материи*.

Впоследствии атомисты взяли на вооружение жизнеспособную часть методологических посылок Эмпедокла (учение о множественности бытия, вылившееся в теорию атома). Кроме того, они окончательно освободились от гилозоизма Эмпедокла, отягощавшего его теорию, как возвращавшую науку в область мифологии – пусть хотя бы и по форме изложения.

*Космогонические взгляды* Эмпедокла с его теорией элементов, преобразующиеся в вещи под влиянием Дружбы и Ненависти.

Четыре фазы космического цикла связаны между собой таким образом: при полном господстве Любви, когда Ненависть оказывается вытесненной за пределы мира и мироздание приобретает форму сфайроса (шара) – «... утвердился шару подобный, окруженный покоем гордящийся сфайрос». Во второй фазе наступает равновесие Ненависти и Любви. В третьей

фазе происходит «вращение вихря» стихий, когда происходит полное обособление стихий, после чего начинается четвертая фаза, т.е. начинается преобладание Любви, которое завершается воссозданием Сфайроса. Смена фаз – это «черед роковой» и происходит он вечно, в виде кругооборота фаз и по «воле судьбы».

Кроме внесения *четырёх* элементов и их преобразования под воздействием Любви и Ненависти, в этой концепции Эмпедокла нет ничего оригинального. Космос Эмпедокла антропоморфичен, проникнут гилозоизмом, мифологичен.

Однако у Эмпедокла есть одна удивительная догадка. Он полагает, что свет, который передвигается между Землей и небесной твердью, распространяется с такой большой скоростью, что нашими органами чувств не воспринимается! Скорость света, тем не менее, конечна. Так что, определи Эмпедокл скорость света в 300 000 км/сек., мыслитель точно попал бы в цель! Кроме того, по мнению Эмпедокла, свет вполне материален (что тоже верно). Действительно, интуитивные догадки – это просто хобби древнегреческих мыслителей, свидетельство исключительной «проникающей» способности их ума...

Применил свое отрицание множественности Эмпедокл при размышлении о зарождении жизни и неживого. По его мнению, это происходит так: зарождаются сначала не организмы в целом, а их *отдельные* части-органы. Возникнув, эти органы, когда происходит усиление Любви (это – *четвертый* цикл), беспорядочно сходятся друг с другом, образуя случайные сочетания, которые оказываются нежизнеспособными. Но некоторые из этих сочетаний оказались, тем не менее, жизнеспособными, а остальные все погибли. Жизнеспособные комбинации произошли и уцелели естественным путем, а не по чьему-то «плану» или воле.

Теория естественного отбора, творение Ч.Дарвина, конечно, не имела прямого отношения к догадке Эмпедокла, но сама по себе эта мысль древнего грека представляется гениальной...

Верил Эмпедокл в бессмертие души (тогда, кажется, все это верили), а также в метемпсихоз (переселение душ), причем, как и Пифагор, считал, что пережил несколько жизней:

«Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,

Был и кустом, был и птицей и рыбой морской бессловесной» (фрагмент у Лукреция Кара).

О переселении душ подробно говорится в поэме «Очищения» и рассматривается этот мифологически-мистический процесс в духе орфико-пифагорейского учения, т.е. как «очищение» от скверны, греховности, присущей каждой душе в ходе многократного перевоплощения, конечным результатом этого своеобразного наказания является освобождение от «круга» и воплощение в божественную душу...

В теории познания Эмпедокл тоже попытался совместить концепцию элеатов и их противников «чувственников» (ионийцев и Гераклита). Он вроде бы согласен с приоритетом абстрактного знания (посредством разума), считая чувственное (рассудочное) знание недостаточным, так как целое, единое не только недоступно оку и уху, но и вообще «даже умом необъемлемо». Кроме того, жизнь людей коротка и не прочнее струйки дыма.

Но, фактически признав множественность вещей, Эмпедокл в практике познания отдает пальму первенства *чувствам*: ведь «в каждом познании есть путь, и ты познай то, что ясно» (т.е. то, что видишь, слышишь, ощущаешь). Но тут же добавляет: «...Воспринимаемое каждым чувственным восприятием достоверно, если им руководит разум».

Таким образом, Эмпедокл выступает за *комбинированное* познание – чувственное познание идет впереди и контролируется и оформляется разумом: «Не давай веры ощущениям и размышляй».

Эмпедокл *первый* разработал теорию чувственного восприятия. Считая, что ощущения являются источником для разума, мышления, он выдвинул сначала такое положение: «подобное познается подобным», т.е. сами ощущения образуются путем приспособления ощущаемого предмета к соответствующему органу ощущения (и затем отражаются в сознании). Механизм действия органов чувств сугубо материалистичен: в «поры» органов чувств (например, глаз) посредством «истечений» (т.е. некоего материального потока) внедряются одинаково сформировавшиеся и равновеликие материальные образы внешних вещей, и они в чувственных органах субъекта восприятия «создают» тоже материальные образы воспринимаемых вещей внешнего мира. Как это происходит, Эмпедокл не говорит. Далее, надо думать, происходит отражение этих материальных образов в абстрактных понятиях мышления. Добавим, что Эмпедокл интересовался механизмом дыхания, устройством глаза.

Значит, особенности отдельных видов чувственного восприятия проистекают из устройства телесных органов. Эмпедокл «зафизиологизировал» познание – оказывается «...мысль в людях – это кровь, омывающая сердце». Получается, что органом мышления является сердце?

Признавая богов, Эмпедокл, тем не менее, представляет их довольно абстрактно – это невыразимый и священный дух, облегающий быстрою мыслью весь мир (это он позаимствовал у Ксенофана). Таким образом, боги выступали в совсем не свойственной им роли – в виде *мысли*...

Известно, что Эмпедокл, создавая свой божественный «имидж», был большим мистификатором, подчас его считали знахарем, «окультистом», однако он был крупным врачава-



телем, справедливо считавшим, что прежде, чем лечить, надо выяснить, *что* такое человек и что медицина – отнюдь не собрание знахарских рецептов, а системная наука, как бы сказали мы... Интересовался он наследственностью, развитием зародыша, причиной различия полов.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ЭМПЕДОКЛА

Эмпедокл, а также Анаксагор, Диоген Аполлонийский относятся к «младшим физикам», которыми и заканчивается период натурфилософии, причем Эмпедокл стоит на границе Афинского периода греческой философии.

А.Ф.Лосев относит всех досократиков к древнейшей греческой философии и делит их на два периода: первый – период (эпоха) элеатского неподвижного бытия и гераклитовского всеобщего процесса; второй – период примирительных попыток Эмпедокла, Анаксагора и атомистов.

Пытаясь примирить и использовать полярные точки зрения, Эмпедокл сделал ряд важных открытий. Например, его учение о четырех элементах, которое можно считать *классическим* – благодаря принятию Аристотелем этих элементов они оставались фундаментом европейской физики до XVII в.

Эмпедокл сделал немало как продолжатель ионийской и гераклитовской натурфилософии: «Мы находим у него не спекулятивную глубину, как у Гераклита, а скорее, понятие, больше погружающееся в реальное воззрение, разработку натурфилософии или размышления о природе» (Гегель, IX, 275). Это выразилось и в разработке теории четырех элементов и преобразующих их факторов (Любви и Ненависти), и в космогонических воззрениях и – особенно – в теории познания. В последней Эмпедокл, как кажется, сделал шаг назад, резко усиливая компоненту чувственного познания (хотя это и было неизбежной реакцией на абсолютизацию абстрактного мышления). Но, пожалуй, главное, что сделал философ, это то, что он попытался с естественнонаучных позиций рассмотреть сам *механизм* познания посредством чувственных органов.

Космогоническая концепция Эмпедокла также заслуживает внимания. Предметы в космосе (и в жизни) возникают не благодаря вмешательству сверхъестественных сил, а посредством «природного пути», т.е. в результате взаимодействия элементов (стихий).

По мнению Аристотеля, до Эмпедокла философы тоже привлекали две причины: материю и источник движения, но делали это «нечетко и без всякой ясности», а вот Эмпедокл внес известную упорядоченность в решение этого вопроса, снизив, таким образом, стихийность и бессознательность предшествовавших ему философов, которые, тем не менее, и

посредством своих *неверных* догадок (а они, естественно, были и у Эмпедокла) пролагали путь к корректному решению тех или иных проблем философии и науки.

Образ Эмпедокла в основном соответствовал сложившемуся «имиджу» ранних мудрецов, но все-таки выделялся своей экстравагантностью, так что его иногда (в истории философии) называли «смесью Ньютона и Калиостро». Ну, что ж, какие были времена, таковыми были и нравы...

Философия жила и развивалась дальше. Неизвестны прямые последователи Эмпедокла (кроме, пожалуй, софиста Горгия, его ученика). Тем не менее, ясно, что он оказал большое влияние на Анаксагора, атомистов (своей интерпретацией теории множественности), а дальше – на Платона, Аристотеля, Эпикура. Его влияние было так значительно, что наследник Аристотеля – Теофраст – написал специальную монографию о философе из Агригента, а в поздние времена его можно встретить в произведениях Гердерлина, Б.Брехта.

## АНАКСАГОР (500–428 гг.)

С Анаксагором из ионийского полиса Клоземены мы вступаем во второй период исторической жизни греческой философии – в Афинский, классический, который при всей своей относительной непродолжительности ознаменовался высшим расцветом греческой философии. Более того, он оказался высшим на целые тысячелетия (следующий эпохальный взлет философской мысли состоится в XVIII – первой половине XIX в. и будет связан с именами И.Канта и Г.В.Ф.Гегеля).

Да и сама Греция, и прежде всего Афины, вступает в свой краткий *классический* период, олицетворявшийся, прежде всего, «веком Перикла»: (444–429 гг.), это – «высшее развитие нравственного государства, та высшая точка равновесия, в которой индивидуальность еще подчинена всеобщему и включена в него» (Гегель, IX, 285).

Анаксагор, прибывший в Афины примерно в середине своей жизни, должен был пройти этот процесс «включения» индивидуальности во всеобщее и притом в очень драматической форме: он был первым философом в Афинах, т.е. на собственно греческой почве, и был первым философом, который пострадал «по суду» за то, что начал учить философии не так, как считали бы возможным большинство свободных граждан самого демократического полиса – Афин, т.е. философ подвергся каре со стороны афинян, «этого свободного, благородного, образованного афинского народа» (Гегель, IX, 285).

Вот этот факт, на наш взгляд, центральный в светской биографии философа. Анаксагор был обвинен в том, что «не так» учил своих слушателей: он высказал мнение, что Солнце и звезды не божественны по своей природе, а они просто – раскаленные камни. Вот за это философ был обвинен в атеизме (причем к суду привлек его Фукидид, знаменитый историк и слушатель Анаксагора). Правда, этот процесс был и результатом политической интриги против Перикла со стороны его противников – они не осмелились напасть прямо на великого афинского государственного мужа и избрали своей жертвой его ближайшего друга – Анаксагора. Перикл защищал друга, но, однако, сумел спасти его только от смертного приговора: философа приговорили к 5 талантам штрафа (огромная сумма) и изгнанию из Афин. Философ вынужден был

бежать из самого демократического города в Лампсак, где и умер. По другой версии Анаксагор умер от глубокой обиды на афинян, осудивших его не за конкретное преступление, а за *образ мышления*, за абстрактные идеи. Мы видим, что философия, выступая как мировоззренческая наука, приобретает социальную силу и значимость, выступая против традиционных взглядов. Оказывается, что индивид в свободных Афинах может иметь нетрадиционные взгляды, но не имеет права их высказывать; так как «...принцип субъективной свободы выступает сначала еще в соединении со всеобщей основой греческой нравственности, равно как и закона, и даже в соединении с мифологией», и поэтому «...форма субъективности становится свободной *для себя* (выделено мною. – Р.Б.) и вступает в противоречие с субстанциальным, с нравами, с религией, законом» (Гегель, IX, 285). А вот этот принцип субъективности, «еще совершенно общую основу, мы видим у Анаксагора» (там же). Иначе говоря, Анаксагор (как и положено человеку науки) видел дальше, чем его современники, т.е. зачатки *рационального* мышления вошли в острейшее противоречие с традиционным менталитетом. И так было и будет всегда: пройдет совсем немного времени и в 399 г. афиняне, исходя из таких же обвинений, осудят на смерть «своего» великого гражданина – философа Сократа. Да, почетно, но и опасно быть первым – и не только на войне!

Очень сильна сила инерции традиционного мышления, т.е. то, что составляет сущность любого общества: этот «... всеобщий дух и религиозная вера индивидуумов этого государства» (Гегель, IX, 286) в духовной сфере, а она-то и определяет *практическую* деятельность человека...

Известно, что Анаксагор происходил из знатной и богатой семьи, но отказался от наследства и всю свою жизнь прожил бедняком (тоже очень показательной для многих философов). В жизни он был прям, великодушен, бескорыстно дружил с Периклом. Платон полагает, что именно Анаксагор «вдохнул в него (Перикла) величественный образ мысли, возвышающий его над уровнем обыкновенного вожака народа, и вообще придал его характеру высокое достоинство». Да, очень важно, чтобы выдающиеся государственные люди дружили с мыслителями, учеными – многое они могут воспринять от последних, а если кругом малограмотные и хищные подхалимы, то ни «вождям», ни их подопечным не на что хорошее надеяться... Впрочем, настоящая личность всегда окружает себя незаурядными соратниками...

Анаксагор был слушателем милетца Анаксимена, определенное влияние на него оказало и учение Парменида. Считается, что он не любил Демокрита, хотя не оказать на него влияния великий атомист не мог.

Не широк, но знаменит круг учеников и слушателей Анаксагора: здесь уже упоминавшийся Фукидид, Софокл, Архелай.

Несомненно, его влияние на Сократа, а также на нелюбимого им Демокрита.

Философ считал, что родился для того, чтобы «созерцать Солнце, Луну и небо», поэтому он уклонялся от участия в гражданских делах. Более того, он был космополитом. Когда его спросили: «И тебе нет дела до отечества?» Философ ответил: «Отнюдь нет; мне очень даже есть дело до Отечества!» – и указал на *небо*.

Он завещал, чтобы месяц его смерти отмечался... школьными каникулами. Анаксагор просил, чтобы на его могиле была начертана такая эпитафия:

«Тот, кто здесь погребен, перешел пределы познания,  
Истину строя небес ведавший Анаксагор».

Его произведение «О природе» дошло до нас в виде 32 фрагментов. Аристотель считал Анаксагора выше всех досократиков.

У него было и свое прозвище – «Ум» (Нус).

Действительно, вот это понятие «нус» является своеобразным «алгоритмом» учения Анаксагора из Клоземен.

## УЧЕНИЕ АНАКСАГОРА О БЫТИИ И НУСЕ

Мы говорили, что, отрицая множественность бытия, элеаты (особенно в лице Зенона с его апориями) завели в тупик философское мышление: практическая жизнь вопияла против этого положения, соглашаясь с гераклитовским «все течет», а наука стояла на своем: «Нет множественности, нет движения».

Анаксагор, продолжая разработку теории бытия, взял за исходное парменидовское положение о вечности и единстве бытия, решил попытаться объяснить это противоречие и, конечно, сделать это «по-философски».

Он принял элеатовское: ничто не возникает из ничего (т.е. из небытия), иначе говоря, он отрицает существование и небытия, и пустоты. Но он никак не согласен с отрицанием множественности и движения. Его не удовлетворило эмпедокловское число элементов, которые выступают, как *стихии* – у него число элементов бесконечно, и они отнюдь не стихии. Для него все первичное (архэ) является состоянием вещества, но не *конкретным* веществом (вода, огонь, эфир или даже апейрон Анаксимена).

Анаксагор – «плюралист», в отличие от всех других философов его эпохи: у него «начала не ограничены (по числу)», существует «неопределенное множество начал» (Аристотель).

Философ назвал их «семенами», Аристотель впоследствии назвал их «гомеомериями», т.е. «подобночастными» (похожими качественно друг на друга).

Эти «семена» (гомеомерии) не что иное, как вечные и неизменные сущности (первоначала), т.е. чисто элеатский подход; они бесконечно множественны, они не возникают и не уничтожаются; их всегда было столько, сколько есть в данный момент; они не обладают ни наибольшей, ни наименьшей величиной; их качества также неизменны; они бесконечно делимы, но это деление никак не может привести эти частицы к нулю, т.е. к уничтожению.

И вот главное: «каждая гомеомерия, подобно целому, включает в себе все Сущее. И сущее не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно» (Аристотель).

Все вещи «подобночастны», т.е. состоят из одних и тех же элементов – «семян», но в разных пропорциях, откуда и прорастает их качественные различия.

Анаксагор (в пересказе Аристотеля) говорит, что элины (т.е. философы) неправильно употребляют термины «уничтожение» и «возникновение». Ибо «ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но (каждая) *составляется* (выделено мною. – Р.Б.) из смешения существующих вещей или выделяется из них». Оказывается, таким образом, что всякое изменение – это только механическое перераспределение «семян», причем это перераспределение не может ни уменьшить, ни увеличить сущее (бытие), оно всегда равно себе самому.

И весь этот мир у Анаксагора *материален* – в нем нет ничего потустороннего, нематериального.

Если принять эту точку зрения и добавить, что в сумме вещей мир всегда равен самому себе и таким образом не уничтожается и не возникает, то мы можем имплицитно приписать Анаксагору интуитивную догадку о законе сохранения *материи* и энергии, как одного из общепризнанных физических законов! Ведь действительно «все равно самому себе», или «все есть все»! и все состоит из этих семян как первовещества – вот она, античная формулировка этого закона. Отметим, что наука до сих пор не открыла физической природы первовещества, так что и сейчас можно считать теорию «семян» одной из гипотез науки.

Гомеомерии, по мнению Анаксагора, *бесконечно делимы*, т.е. какое бы вещество (и вещь) мы ни взяли – в нем пребывают бесконечное число бесконечно малых элементов (частиц). Так Анаксагор развивает учение Анаксимандра о беспредельном и его апейрон не просто апейрон, а апейрон апейронов!

Бесконечное деление происходит по принципу «равное происходит от равного», и в любом малом всегда есть *еще меньшее*. Равно можно сказать, что в каждом большем всегда может быть *еще большее*.

Итак, каждая вещь в своем делении может быть любой величины, и эти величины – беспредельны.

Снова древние греки делают еще один подарок потомкам и в самой главной области человеческого существования, в области духовной – в науке.

Ведь на самом деле, сказав, что «семена» бесконечно делимы и делимы внутри самих себя, Анаксагор предложил науке как можно глубже вторгнуться в *микромир*, говоря современным языком, в *мир атома* (равно как и в мир *макрокосмоса*), который начался в науке только в конце XIX в. (чем он может закончиться, мы теперь хорошо знаем).

Сам Анаксагор, исходя из того, что материя бесконечна и в макро- и в микро-направлениях и «каждая частица представляет собой смесь, аналогичную всему мирозданию», сделал вывод о бесконечности макрокосмоса: «... Нужно считать, что во всем, состоящем из соединения вещей, есть всевозможные и многочисленные вещи, имеющие семена всех вещей и всевозможные формы, цвета и вкусы. И там из соединения образуются люди и другие одушевленные животные. И у людей там есть населенные города и обработанные поля, как и у нас, и солнце у них есть, и луна, и все прочее, как и у нас, и земля производит для них всяческие разнообразные плоды, лучшие из которых они приносят в свои дома для поддержания своей жизни». И миры эти не подобны друг другу (по форме. – Р.Б.), ибо «ни одно тело не подобно другому» (взято у С.Я.Лурье).

Все вещи являются результатом «смешения» «семян» – разделением и соединением этих семян в разных пропорциях, что при неизменности самих «семян», составляющих каждую вещь, и ведет к их качественному различию. Исходя из того, что «равное происходит от равного» и «подобное происходит от подобного», причем ничто не уничтожается в абсолютном смысле, Анаксагор считает, что «возникновение есть проявление того, что раньше было в *скрытом виде*» (выделено мною. – Р.Б.). И это возникновение новых вещей есть реализация качеств «семян», но эта реализация (именно они существуют неизменными сами по себе) – посредством смешения – и рождает новые вещи. Например, по его мнению, в хлебе и воде в «скрытой форме» (поскольку «все находится во всем») находятся все органы человеческого тела, и поэтому достаточно им «смешаться» (как, философ не говорит), как образуются руки, нос, голова и т.д.

Конечно, Анаксагор затронул вопрос о *переходе* одной формы материи в другую, но предложенный им механизм этого процесса оказался бесплодным в научном отношении. Что ж, у мыслителей бывают и неплодотворные ошибки...

Анаксагор, как мы знаем, не согласился с тезисом элеатов, отрицавших движение. И мы видим, что его мир постоянно

«текуч», изменчив, находится в состоянии постоянного «смешения» – разделения и соединения «семян». Раз философ признал мир движущимся, то он неизбежно должен был поставить вопрос об *источнике*, причине движения – ведь как-то да должно было *начаться* это движение!

И такой «ключ» ко всему сущему Анаксагор нашел в... *нусе* (уме)! Ум становится источником движения мироздания, т.е. причиной его существования!

Что же такое этот «нус»?

Прежде всего, он тоже материален: он – «тончайшая и чистейшая из всех *материй*». Он вечен, бесконечен; в некоторых вещах он есть, в других его нет: «В каждой вещи есть частицы всех прочих вещей, кроме Разума; но в некоторых вещах (наверное, у людей? – *Р.Б.*) есть и Разум».

Многое в нусе напоминает бытие Парменида: он един, не имеет составных частей, т.е. гомогенен (однороден), равен самому себе, неизменяем. Кроме того, он обладает абсолютной властью над вещами, сообщая им движение, т.е. материальное существование. Он прост, но самодержавен. Его деятельность – это мышление (что и как нус мыслит, остается нераскрытым). Таким образом, нус многогранен, но главная его функция – придать материи движение: «Дело в том, что, когда все было вместе (до начала *первоначального* мироздания? – *Р.Б.*), вмещался... ум, который, разделив, привел (все) в порядок. Материальных же начал... бесконечное число, причем те из них, которые были малы, он (Анаксагор. – *Р.Б.*) называет бесконечными. Все (вещи) участвуют в движении, причиной которого является ум *«благодаря этому движению* подобные (вещи) соединились...» (по Теофрасту).

Таким образом, нус, это «мыслящее вещество», обладает и качеством движения – первого толчка, и способностью к познанию. Первое качество определено главное, как придающее жизнь всему сущему, второе же остается нераскрытым (и, как оказалось, на века).

Однако функция нуса в принципе ограничивается только первотолчком, т.е. Анаксагор лишил нус всех других функций. Это отметил Аристотель: «Когда у него, Анаксагора, явится затруднение в силу какой-либо причины то или другое имеет необходимое бытие; тогда он (его нус) привлекает, во всех же остальных случаях он все что угодно выставляет причиной происходящих вещей, но только не ум». Платоновский Сократ, сначала очарованный великим изобретением Анаксагора, быстро пришел к выводу, что «...ум у него (Анаксагора. – *Р.Б.*) остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому другому».



Да, действительно, функция ума, по Анаксагору, предельно проста: сделал свое дело и ушел в безвестность.

Можно думать, что после первотолчка все остальное развитие мира должно подчиняться каким-то естественным законам. Видно, Анаксагор таким образом поручает всем частным наукам отыскать эти законы. Теперь мир кажется *целесообразным*, а не просто природное образование, ибо он подчинен уму. Значит, и философы отныне должны искать или какую-то разумную сущность или разумное существо, которое теперь нусом отделено от природы, от мира вещей. Например, христианство и нашло такое высшее разумное существо на небесах, в потустороннем мире. У Гегеля – в учении об абсолютном духе, или в панлогистической трактовке «нуса» Анаксагора.

Анаксагор же, помня изречение оракула: «Познай самого себя!», фактически призвал изучать ум как познающий субъект. Через много веков И.Кант вернется к этой проблеме, постулируя, что настало время исследовать, что есть само мышление.

Заметим, что из картины мироздания и мироздания оказываются «выключенными» и бог и божество – у Анаксагора все «по уму», т.е. все рационально. А сам Анаксагор предстает перед нами больше, чем деист, который все-таки допускает бога как первопричину бога и исключаящий его из дальнейшей жизни мира, но прямо-таки *атеист*, ибо он для бога вовсе не находит места в своем учении. Представляется, что, назвав нус «божественным», Анаксагор отдал дань *традиции*, замаскировав таким образом антирелигиозную сущность своего изобретения или же, наоборот, в соответствии с традицией хотел придать своему нусу всепобеждающий характер в умах своих современников.

Вот таким образом своим нусом Анаксагор попытался соединить парменидовское бытие (как единое и у философа неизменяемое по сумме своих элементов) с Разумом, выступающим как активная сила по отношению к бытию, которая превращает его из хаоса (как небытия) в неизменную сумму вечно движущихся вещей, в организованный Космос.

Выделив нус как стоящий над Космосом (без него Космос бы не мог существовать), Анаксагор абсолютизирует противостояние ума и вещей. Философ «скальпелем хирурга» отсекает разумное от материального (Г.Волков), но все-таки не доводит эту операцию до конца. Платон доведет это «отсечение» до своего логического конца с точки зрения идеализма – он введет в философию *идею*, полностью «заменяющую» реальные вещи в мире... Своих вершин идеализм достигнет в гегелевской системе.

## КОСМОГОНИЯ АНАКСАГОРА

Нус положил начало всему, и Космосу в первую очередь, он привел первоначальную смесь (а это – хаос, небытие) во вращательное, вихревое движение, началось разделение элементов, т.е. в действие вступили светлое, теплое, легкое, сухое, с одной стороны, и темное, холодное, тяжелое, сырое – с другой. В середину мироздания собирается все плотное, тяжелое, которое и образует Землю (и другие космические тела), все легкое движется вверх и образует небо. Благодаря вращательному (вихревому) движению от Земли отрываются каменные глыбы, которые, воспламеняясь, образуют Солнце, Луну, звезды. Образовавшись таким образом, эти космические тела носятся вокруг Земли – сначала в горизонтальном положении, а потом вследствие наклонности земной оси они начинают двигаться под углом (!) к ней. Солнце – огромная глыба раскаленного железа или горящих камней. В виде метеоритов камни иногда падают на Землю. Луна, как и Земля, обитаема, на ней есть равнины и пропасти. Земля же – плоский цилиндр, который покоится на воздухе, и находится наша планета в центре мировой системы. Эта система единственная, за ней – бесконечное вещество. Однако вспомним, что раз нет ни абсолютного минимума деления, ни абсолютного максимума увеличения, то Вселенная может бесконечно увеличиваться (и она действительно *увеличивается!*). Анаксагора можно считать основоположником *пансермии*: на Землю в виде космического дождя падают «семена» живых существ. Такого типа «семена» существовали всегда и являются разновидностями гомеомерий.

«...небесный порядок установлен круговым движением. Плотное, влажное, темное, холодное и (вообще) все тяжелое собралось в середине; из затвердения их возникла земля. Противоположное же им – теплое, светлое, сухое и легкое – устремилось в верхнюю часть эфира...» (по Теофрасту).

Преимственность концепций Анаксагора и Анаксимена очевидна: «После него (Анаксимена) является Анаксагор Клазоменский. Он высказал (учение), что начало вселенной – ум и материя, ум – (начало) производящее, материя – (начало) страдательное» (у Ипполита от Теофраста).

Солнце огромно – «...по величине больше Пелопонесса». Такое утверждение кажется довольно наивным, но, скорее всего, для нас, а ведь тогда гораздо труднее было высказать догадку об огромных размерах Солнца (ведь для грека его родной Пелопоннес (21,5 тыс. кв. км – в два раза меньше нашей Пензенской области) представлялся очень большим), чем *измерить* параметры Солнца (В.Ф.Асмус).

Из схемы создания Вселенной исключено божественное начало. Вселенная, можно сказать, появляется и развивается по

естественным законам, причем и в этой области философ сделал шаг вперед – по его концепции Вселенная имеет начало и далее развивается эволюционно, а не по традиционному для античных мыслителей кругу (учтем и то, что историзм древних греков тоже имел в своем основании идею кругооборота). А отсутствие вмешательства богов именно в, так сказать, геофизических взглядах философа, как известно, и послужило для обвинения его в безбожии с последующим изгнанием из Афин...

Добавим, что Анаксагор совершенно правильно объяснил солнечные и лунные затмения: «...солнечное затмение бывает, когда во время новолуния Луна загораживает (собой Солнце)». «Затмение же Луны происходит вследствие того, что (ее) загораживает (от Солнца) Земля, иногда также (тела), лежащие ниже Луны» (по А.О.Маковельскому).

В целом Анаксагор дал такую картину Вселенной: «Солнце, луна и все звезды – ... горячие камни, охваченные круговращением эфира. Ниже звезд находятся некоторые тела, невидимые для нас, которые совершают круговые движения вместе с Солнцем и Луной. Теплота же звезд не воспринимается вследствие дальности расстояния Земли (от них)» (по А.О.Маковельскому). В этом кратком отрывке сразу несколько просто гениальных мыслей: это и то, что светила – физические тела, и то, что звезды раскалены и излучают свет и тепло, которые мы не воспринимаем из-за огромных расстояний.

Анаксагор внимательно изучал окружающую его земную природу, и некоторые его выводы могут смело претендовать на научность. Например: «Из находящихся на земле вод море состоит отчасти из осевших испарений, отчасти из (воды), стекшей (в него) из рек. Реки же существуют от дождей и от вод, находящихся в земле. Ибо в земле имеются полые места, в которых заключается вода» (по А.О.Маковельскому). Как и другие натурфилософы, Анаксагор пытался материалистически определить причины таких природных физических явлений, как: радуга, гром, молния, дождь, град...

Как видим, Анаксагор, во многом повторяя взгляды других натурфилософов (Анаксимена, Анаксимандра), сделал ряд важных инноваций в теории мироздания, часть из которых сохранила свою значимость и до наших дней.

## ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АНАКСАГОРА

В гносеологии Анаксагор колебался между двумя полюсами – ионийцами и элеатами, но все-таки отдал предпочтение милетцам.

Он назвал нус «мыслящим веществом», определяющим не только движение всего сущего, но и познание его путем умо-

постижения, т.е. абстракции. В частности, он считал, что мы не ощущаем «семена», так как они настолько малы, что не могут быть отражены органами чувств, а могут быть постигнуты только умом.

Анаксагор таким образом тоже противопоставлял бытие мышлению о нем. Наверное, по этой причине Аристотель считает его первым в ряду ученых, «которые подвергают рассмотрению всю совокупность бытия и в области бытия различают, с одной стороны, чувственные, с другой – нечувственные вещи» – т.е. постигаемые разумом. Однако это – только одна сторона проблемы. Дело в том, что Анаксагор пытался *сообразовать* мышление (деятельность разума по схеме элеатов) с данными чувственного опыта: он был «вынуждаем сообразовываться с явлениями и признавать, что единое существует соответственно понятию, а множественность – соответственно чувственному восприятию...» (Аристотель).

В познании нус Анаксагора выступает в качестве «контролера» адекватности чувственного познания, в качестве своеобразного «дополняющего» орудия познания. Сделав, как представляется, чувственное познание все-таки приоритетным, он попытался разработать теорию ощущения. Если Эмпедокл утверждал, что «подобное познается подобным», то Анаксагор выступил с противоположным тезисом: «По мнению Анаксагора, ощущения происходят благодаря противоположному, так как подобное не действует на подобное» (по Теофрасту). Так, например, мы видим благодаря отражению предметов в зрачке, и это отражение падает не на одноцветное, а на противоположное по цвету, и такое отражение происходит *днем*, так как причина отражения есть свет, причем преобладающий цвет, скорее, отражается на противоположном (по А.О.Маковельскому).

Теорию ощущения Анаксагор, как видим, основывал на физиологической, материалистической посылке, а значит, поступал в этом случае вполне научно, как и действовала наука о физиологии человека в дальнейшем.

Несомненно, нужно очень высоко оценивать догадку Анаксагора о роли *руки* в развитии человеческого ума: «человек является самым разумным из животных вследствие того, что он имеет руки», «...ибо руки суть орудие, природа же, подобно рассудительному человеку, распределяет органы, давая каждый из них тому, кто может пользоваться им» (Аристотель). Руками человек не столько ощущает или использует их подобно животным только для нападения или защиты, равно как и добычи пищи, но и опредмечивает окружающий мир в ходе труда и таким образом создает себя как существо разумное (ибо руки управляются умом). Этой банальности мы не находим у Анаксагора – для формулирования этой простой истины потребуются века после аристо-

телевского: человек – это животное, делающее орудия (труда)...

Пытаясь разработать теорию ощущений, Анаксагор старался сочетать два вида познания – чувственное и умственное. В этом отношении он шел рядом или за Эмпедоклом, а именно ум должен дополнять чувственно познанное (вещи, явления), причем ум идет в своих рефлексиях глубже и дальше того, что непосредственно показывает нам то, что является чувственным образом.

Анаксагор подчеркивает пассивный, страдательный характер чувственного восприятия – человек не волен изменить свои ощущения, а они ведь явно недостаточны для *постижения* вещи, явления: «Вследствие слабости их (ощущений) мы не в состоянии судить об истине» (у Секста Эмпирика).

Известно, что философ не принимал активного участия в общественной жизни, скорее, уклонялся от государственных дел. Но у него есть поразительное высказывание, приводимое Климентом, о роли познания в судьбе человека, как общественного животного: Анаксагор Клазоменский говорит, что «целью познания является теоретическое познание и проистекающая от него *свобода*»!

Если трактовать этот отрывок, как утверждение, что только познающий и образованный человек (не путать с *образованщиной*, господствующей ныне среди лиц «с образованием»!) может быть свободным и *должен быть* свободным от угнетения, деспотизма любых видов и форм, то мы можем смело принять это положение философа в качестве девиза для нашей жизни... Для обретения свободы человек должен всегда и везде занимать непримиримую позицию в борьбе со злом во всех его формах.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО УЧЕНИЯ АНАКСАГОРА

Да, велики заслуги Анаксагора перед наукой, перед философией.

Наверное, самым главным в его учении был «изобретенный» им «нус» (вкратце – ум). Нус представлял собой не что иное, как «... сама мысль, мысль это в себе и для себя. Не имеющая противоположности, все включающая в себе, есть *станция*, или первоначало» (Гегель, IX, 281).

По Аристотелю, Анаксагор был первым, определившим абсолютную сущность как ум» (там же). Значит, «*Логический принцип* Анаксагора состоял в том, что он вообще познал нус, как простую абсолютную сущность мира. Простота нус есть не некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличная таким образом, что различие непосредственно снимается, и это тождество полагается за себя. Эта всеобщность сама по се-

бе, отдельно, существует в чистом виде лишь как *мышление*; она существует также и в природе как *предметная* сущность, но тогда она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность как некое непосредственное» (там же, 288).

Поскольку для Гегеля все представляется как движение и формы духа, то он, оценивая вклад Анаксагора как идеалиста, считает, что «Дух продвинулся на своем пути так далеко, что перешел к выражению сущности как *мысли*, таким образом, сущность, как сущее, находится в сознании как таковом; она существует сама по себе, но так же и в сознании... (таким образом)... сознание имеет эту сущность в самом себе...» (там же, 305).

Мы видим, что Гегель исключительно высоко ценил этот, так сказать, панлогический тезис Анаксагора, ибо он возвел мысль (дух) на небывало высокий пьедестал. Немецкий философ согласен с Аристотелем, сказавшим, что, открыв разум как причину всякого порядка, Анаксагор оказался «трезвым среди пьяных», так как он был *первым*, «рассуждавшим сознательно и обладавшим этим сознанием, так как он заявил, что чистая мысль есть в себе и для себя сущее всеобщее и истинное» (там же, 281). Несомненно, Гегелю импонировало в учении Анаксагора то, что нус является и началом движения: «оно (движение. – *Р.Б.*) есть самодвижущееся и это самодвижущееся есть *мышление*, как существующее для себя» (IX, 289). На самом деле, диалектика была бы невозможной без этой предпосылки – движения, которое нус придал всему сущему. Пространные цитаты из Гегеля мы считаем здесь уместными, хотя немецкий философ несколько «расширяет» идеи Анаксагора, так как они свидетельствуют о том, как много сделал древний философ для *развития* идеалистического, сугубо абстрактного направления в философии. Ведь это направление, достигшее наивысшего развития в древности в философии Платона, отнюдь не было ни пустоцветом, ни суммой заблуждений, как много лет преподносилось нашей отечественной, советской философией...

Но Анаксагор был, тем не менее, у самых истоков «чистой» философии и не сделал того, что не мог сделать, т.е.; по словам Гегеля, «... он не *развил* этой самой мысли в приложении к реальности» (IX, 305). Что ж, идея *становления* (так любимая Гегелем) не посетила великого клоземенца...

В древнее же время первым, кто пошел за Анаксагором, был, несомненно, великий Платон, сформулировавший основные положения идеализма как философского направления.

Дуализм в философских построениях Анаксагора, несомненно, присутствует. Так он выступил «чистым» материалистом, когда ввел в картину мира свои «семена», или гомеомерии. Теперь множественность бытия и его безграничность стали, можно сказать, теоретически обоснованными, т.е. фи-

лософ дал новую количественную характеристику бытия, Вселенной, причем, постулируя, что сумма гомеомерий является неизменной, он не только показал себя учеником элеатов, но и указал на вечность бытия, на его неуничтожимость как непреложный закон бытия. Больше того, считая, что деление гомеомерий *вглубь* бесконечно, он указал дорогу поисков и атомистам – Левкиппу и Демокриту, которые, как мы знаем, не приняли тезис Анаксагора о бесконечном делении вещества.

Анаксагор был дуалистом и в *теории познания*... Но дуалистом, можно сказать, с положительным знаком, ибо он попытался скомбинировать чувственное познание с разумным, умопостигательным. Кроме того, он сделал попытку сформулировать ряд положений теории ощущений и сделал это небезуспешно.

Анаксагор не разрешил противоречия между его бесконечным множеством гомеомерий (как *материальной* основы бытия) и «нусом» (как причиной мыслительной и даже идеальной), т.е. не смог показать диалектического соотношения между разумом и бытием, они у него остались «разведенными» (их соединяло только то, что «нус» дал толчок движению).

Аристотель говорит, что у Эмпедокла и Анаксагора была «склонность к целевому пониманию» (т.е. телеологический подход). Это выразилось в том, что, провозгласив нус (мышление) основой мира, противопоставив разум бытию, т.е. когда «...всеобщее сущее... выступает для себя, в определенном антагонизме с единичным (как конкретным выразителем множества. – Р.Б.), или, иначе говоря, мысль определенно противопоставляется бытию» (Гегель, IX, 289).

Анаксагор – по гегелевской интерпретации – имплицитно показал, что целью бытия, выражаемой человеческой познающей субъективностью являются «...наши мысли, а не некое бытие природы» (IX, 301).

Таковы, вкратце, позитивные стороны Анаксагоровой «парадигмы» понимания мира посредством философской рефлексии. Последующим философам предстояло, отбросив нежизненные, т.е. оказавшиеся ненаучными положения клоземента-афинянина, усвоить и развить то положительное, что у него было. Вот поэтому Аристотель и говорит, что, анализируя труды тех, «которые высказались относительно истины, – то от одних мы переняли некоторые учения, другие были причиной того, что появились эти (учения. – Р.Б.)». Что же касается Анаксагора, то он хотя и «говорит неправильно и неясно (кажется все-таки, что он говорит довольно ясно. – Р.Б.), но в своих намерениях приближается к мыслителям (Левкиппу и Демокриту), выступающим позднее, и к более принятым теперь взглядам».

О своем жизненном назначении Анаксагор сказал, что он появился на свет для того, «чтобы созерцать небо и устройст-

во всего Космоса». Наверное, поэтому-то в его учении отсутствуют «человеческие проблемы» – учение о человеке, его назначении в обществе. Эти проблемы он оставил софистам и Сократу. Но его влияние на жизнь афинского общества было велико; прежде всего, в духовной сфере: в общем подъеме авторитета науки, знания, в подрыве традиционных верований (это и выразилось в личной судьбе философа). Так что и в этой области Анаксагор, скорее всего вопреки своему желанию, выступил не только как мудрец, но и как практик. Да, настоящие мыслители, всегда «опосредствованно» влияли на жизнь общества. Не избежал такой судьбы и наш клозоменец.

По мнению Гегеля, Анаксагор – это конец целого периода, после него начинается *новый* период (IX, 281).



## АТОМИСТЫ ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

Левкипп считается основателем атомизма в греческой философии. Информация о его жизни очень скудна: известно, что он был учеником Зенона Элейского и учителем Демокрита, после 450 г. основал философскую школу в Абдерах. Неизвестно, где он родился: в Милете, Элее или Абдерах. Труды его не сохранились, из его труда «О разуме» дошла только одна фраза. Уже Эпикур сомневался в том, является ли Левкипп исторической личностью, и этот вопрос так и остался нерешенным до наших дней. Поэтому можно согласиться с Д.Джохадзе, считающим, что целесообразно говорить о Левкиппе и Демокрите вместе. Так мы и поступим.

Любопытно отметить то, что атомистическая школа родилась на окраине греческого мира, на этот раз на севере, в Абдерах, которые в греческой традиции почему-то считались городом глупцов! Но оттуда родом и Протагор, знаменитый софист! Оттуда же происходил и знаменитый врач древности Гиппократ. Так что в V в. «глупые» Абдеры стали «видным научным центром» (В.Ф.Асмус) и дали Греции крупных ученых. Что ж, бывает, известно, что Эйнштейна-студента считали полностью неспособным к математике!

Жизнь Демокрита нам хорошо известна (конечно, по сравнению с другими философами древности). В Греции еще при жизни ему ставили медные статуи (явление довольно редкое).

Демокрит, сын Гесистрата (или Демосия), был прирожденным абдеритом. По одной из версий отец Демокрита оказал царю-варвару Ксерксу гостеприимство.

Демокрит, младший из трех братьев, происходил из знатной и богатой семьи, родился он в 460 или 470 гг., через 730 лет после взятия Трои (которая находилась недалеко от Абдер), и, прожив почти 100 лет, «беззаботно расстался с жизнью» (Д.Лаэртский).

Почти десять лет будущий философ провел в путешествиях по тогдашнему культурному Востоку; побывал в Финикии, Египте, Вавилонии, Индии, Эфиопии, где набирался ума у жрецов, халдеев и других местных ученых. Оказалось, что учиться никогда и нигде не вредно: когда он вернулся в родной полис, то он был... привлечен к суду! За что? Оказывается, что он истратил на путешествие все доставшееся ему наследство, а

это считалось непроизводительным расходом, и за это Демокриту пришлось отвечать. И вот Демокрит вместо оправдательной речи прочитал суду свой научный труд, в основе которого были знания, приобретенные им во время путешествия. В то время в Абдерах уже высоко ценили науку, научные знания, и Демокрит был оправдан. Демокрит обладал ненасытной жадностью знаний и страстью к научным исследованиям. Без преувеличения сам Демокрит писал о себе: «Из всех моих современников я обошел наибольшую часть Земли; я делал исследования более глубокие, чем кто-либо другой; я видел много разнообразных климатов и стран и слышал весьма многих ученых людей, и никто еще меня не превзошел в сложении линий, сопровождаемом логическим доказательством...»

Демокрит впитывал все знания, с которыми он встречался: учителем его был Левкипп, может быть, учился у пифагорейцев, слушал Сократа, но, говорят, не общался с ним, был современником Протагора, знал учение софистов, хотел познакомиться с самим Анаксагором, но он его не принял, так как абдерит позволил себе насмешки над любимым анаксагоровым детищем – «нусом». В 426 г. Демокрит покидает Афины и возвращается в свои родные Абдеры.

Демокрит отличался замкнутым характером, работал днем и ночью, уединяясь в склепе на кладбище. Он презирал славу и известность (сравните с Эмпедоклом). В отличие от Гераклита, которого называли «плачущим», Демокрит на людях держался бодро, был веселым и всегда смеющимся над пустыми занятиями людей, отчего и пошло его прозвище «смеющийся». Еще его называли просто «Мудрость». Был он и красноречив, за что пользовался большой славой у знатоков ораторского искусства – афинян. Для науки он был готов на любое самопожертвование, он сам ослепил себя, чтобы освободить таким образом свой ум от всяких чувственных ощущений и целиком сосредоточиться на *умственном* созерцании вещей.

Чувствуя приближение смерти, философ, несколько не убоявшийся ее, тем не менее, не хотел умирать в праздник Фесмофорий и вот, отложив свою смерть, умер через три дня после этого праздника.

Демокрит был наделен всеобъемлющим умом и проявил себя во многих частных науках.

Неудивительно поэтому, что список его сочинений очень длинен: до семидесяти названий. Но сами тексты его работ не сохранились. Отметим, что уже в IV в. до н.э. ученые не различали тексты Левкиппа и Демокрита, и их стали считать совместными текстами, а в первые века и эти тексты были утеряны. Одним из виновников отсутствия текстов Демокрита – Левкиппа считают Платона, который, по преданию, *сжег* труды своего идейного противника – материалиста Демокрита. Правда, при всем известном ригоризме великого идеалиста

все-таки не хочется верить, что? как ученый, он мог поступить в стиле инквизиторов средних веков и нашего времени... Слава богу, что книги все-таки «не горят» (как идеи, мысли духовного мира человечества). До нас дошли примерно 300 цитат-фрагментов из трудов абдерита, и наука может реконструировать наследие Демокрита – Левкиппа.

Отметим, что его ученик, Аристотель, тщательнейшим образом изучавший труды всех своих предшественников, вовсе не упоминает Демокрита.

Да, один только перечень работ Демокрита, несомненно, впечатляет. В школе Демокрита составили свод сочинений Демокрита (на основании его Каллимах и составил список работ Демокрита).

Вот некоторые из его работ: «Пифагор», «О душевном настроении мудрецов», «О том, что в Аиде», «О мужестве, или О Добродетели», «О ровном настроении духа», «О разуме», «О природе человека», «О чувствах», «О планетах», «Космография». Математические работы: «О касании круга и шара», «О геометрии», «О числах»; мусические (искусство, музыка): «О ритмах и гармонии», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах»; технические и родственные им: «Прогноз», «О питании», «Врачебная наука», «О земледелии, или Землемерии» и даже о военном деле – «Тактика».

## АТОМ И БЫТИЕ

Левкипп и Демокрит ясно видели, что их предшественники и современники не дали удовлетворительного ответа на вопрос, что такое бытие. На этот «вызов» в науке нужно было ответить, и они ответили своим атомистическим учением о бытии.

В их время произошла победа демократических принципов построения греческого полиса, наступил период высшего расцвета Эллады, подъем во всех областях жизни, и прежде всего в духовной (науке, культуре). Левкипп и Демокрит предложили свой научный вариант демократии, «атомной демократии», что оказалось новым «прорывом» в сфере философской рефлексии...

В самом общем виде они предложили концепцию *дискретного* (прерывистого, не сплошного) строения материи, бытия, а именно, что материя (т.е. бытие, весь мир) состоит из мельчайших, недоступных поэтому чувственному познанию материальных частиц – *атомов*, которые существуют вечно, находятся в непрерывном движении, и из них, неизменных самих по себе, в ходе этого движения, образуются все вещи, которые всегда материальны.

Так атомисты снова ввели в науку понятие *множественности*, заменив абсолютную тождественность (единость) бы-

тия более гибкой тождественностью, а именно бесконечной и неизменной по своей сумме множественностью атомов, движущихся в *пустоте*, т.е. в пространстве *между* атомами. «...сторонники Демокрита считали, что движение совершается через *пустоту* и что пустота – это место, в котором отсутствует тело... Необходимо считать местом промежуток между крайними точками того, что окружает тело... этот промежуток сторонники Демокрита и Эпикура и считают пустотой в том смысле, что иногда он заполняется телом, а иногда остается пустым» (по Симпликию). Движение атомов, так сказать, «опосредствуется» пустотой, т.е. «атомы, благодаря раздельности бесконечного, мчатся, будучи различными по своей форме, в великую пустоту» (Гегель, IX, 271). Вот это наличие пустоты, без которого сумма атомов «по-элеатовски» стала бы единым и неподвижным бытием, означало не что иное, как признание существования *небытия*, как лишённого какой-либо материальной наполненности, но совершенно необходимого для существования атомов как движущихся частиц материи, хотя сам атом неизменен, неделим, внутренне – «для себя» – недвижим и представляет последний предел, до которого может идти деление материи. Вот в этом последнем – неделимости атома – атомисты сделали шаг назад по сравнению с Анаксагором. Отметим, что эта идея неделимости самого атома считалась фундаментальным положением физики до конца XIX в.!

Можно сказать, что, введя такое разграничение между бытием и небытием, т.е. показав диалектическое единство бытия и небытия, как сочетание «пустого» пространства, как необходимое условие для движения материальных объектов, атомов, с множественностью предметов, производных от атомов, Левкипп и Демокрит дали науке новую диалектическую тождественность бытия и небытия. Получилось так, что, находясь в постоянном движении, в каждый отдельный момент, атом, представляя собой частицу бытия, обладает одним реальным положением в пространстве и времени (вспомним зеноновскую апорию «Стрела»), и в то же время атом, каждый момент «убегая» из этого места, может «находиться» во множестве других точек, которые образуют демокритово пространство как *небытие* (ведь атом *здесь*, но пребывает он в этом «здесь» не *теперь!*).

Таким образом, любая вещь, как субъект бытия, входит (одновременно!) и в наиболее общее множество всех вещей, т.е. в бытие как в объективный мир, и в то же время оно существует в пространстве и времени, как в небытии, в пустоте, но наполненной движущимися телами.

Однако, как кажется, нужно определить *свойства* этого нового вида «первоначала» – атома. Терминологически «атом»

может считаться и «неделимой формой», как «вид», «очертание», а также «вид» («эйдос») и даже «идея». В.Ф.Асмус считает, что Демокрит при определении атома взял за основу «очертание», т.е. очертание неделимого материального предмета.

Самые главные свойства атома – материальность и неделимость как мельчайшей частицы материи. К этому, естественно, примыкают такие его свойства, как (несмотря на его невидимость) определенная протяженность, однородность, простота, непроницаемость (раз он неделим), атомы обладают определенной формой, т.е. различаются величиной, весом, а по форме могут быть шероховаты, круглые, угловатые, крючковатые, значит, в принципе, любой и самой неожиданной формы. Поэтому А.Ф.Лосев мог назвать античный атомизм *скульптурным*. Вот от этих различий и зависит положение атомов в пространстве и их сочетаемость друг с другом (т.е. образование и исчезновение вещей, которые состоят из атомов).

Левкипп говорит: «Из этих-то (неделимых) возникновение и уничтожение вещей... может происходить двумя способами: через посредство пустоты и посредством соприкосновения (неделимых)». Но вот загадочным остается, как же происходит соприкосновение (*harphe*) атомов, если между ними должно быть хоть какое-нибудь расстояние (ибо в противном случае движение будет невозможным). (А.Ф.Лосев). Этого не мог понять Аристотель. По мнению А.Ф.Лосева, дискретность у атомистов могла превратиться в подлинную непрерывность, и тогда их «соприкосновение превращалось в реальный контакт атомов. Атомы бескачественны, т.е. не обладают какой-либо положительной определенностью (например, цветом, запахом), они вечны и неуничтожимы (как и положено им быть по канонам элеатского бытия). Надо отметить, что Демокрит лишил атомы всякого живого начала, т.е. покончил с гилозоизмом, с этой традиционной чертой греческого философского мышления.

Атомы, бесконечные по числу, сталкиваются друг с другом, притягиваются и отталкиваются, «носятся» в пространстве, и из этого «взаимодействия» возникают все вещи (в том числе и сама Вселенная).

Всякий атом, взятый сам по себе, уже указывает на свое отношение с другими атомами. Тут уместна аналогия с буквами алфавита: «Вследствие перемен в составе (букв) то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении (какой-нибудь) входящей в состав единицы. Ведь из одних и тех же букв возникает трагедия и комедия». Да принцип цельности (системности) был глубоко заложен в атомистической философии (А.Ф.Лосев).

Сами атомы не производят никаких ощущений, которые можно было бы воспринять, но вот тела, составленные из атомов в результате их «соотношения» друг с другом, уже обладают качественной определенностью, конкретностью, и поэтому они вполне воспринимаются чувственными органами. Значит, вещи – это субстанциальные вещи, составленные из бескачественных, но сущностных «кирпичиков» – атомов. Таким образом, атомы, являясь сущностной (первоначальной) бескачественной субстанцией каждой вещи, своим соединением в определенной пропорции и в определенное время, придают любым телам их качественную и количественную определенность.

Вот Эпикур в письме к Геродоту так охарактеризовал этот процесс: «... следует думать, что атомы не обладают никакими свойствами предметов, кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой. Ибо всякое свойство изменяется, а атомы несколько не изменяются, потому что при расщеплении сложных предметов должно оставаться нечто твердое и неразложимое, что производило бы предметы... посредством перемещений некоторых частиц, и прихода-отхода некоторых».

Образование (и исчезновение) вещей мира представлено нам в чисто *механистическом* «ключе» и по-гераклитовски (т.е. в ходе вечного изменения как движения).

Одним из источников атомистической концепции были, надо думать, чисто бытовые наблюдения, например сжатие и расширение предметов, или почти невидимое порхание пылинок в солнечном луче.

Выдвинув атомы в качестве первоначала, атомисты, конечно, сделали огромный шаг в постижении сущности бытия. Однако, как мы видим, они предоставили в распоряжение науки сугубо *механистическую* концепцию движения, так и остановившись перед вопросом: что же является причиной (источником) самого движения? Но ведь и современная наука еще, кажется, не решила этой важнейшей проблемы?

Действительно, «когда Левкипп и Демокрит заявляют, что первотела вечно движутся в пустоте и бесконечности, они должны были бы сказать, что это за движение и каково естественное движение этих тел».

Но тут же по этому поводу Аристотель и упрекает атомистов: «А что касается движения, откуда и как оно возникает у вещей, то этот вопрос они (Левкипп и Демокрит), также, подобно остальным, легкомысленно оставили в стороне. «Пожалуй, только надо не согласиться с тем, что они сделали это «легкомысленно» – просто в этом упреке сказалась неприязнь к атомистам из-за их материалистических взглядов».

В этом изложении, конечно, присутствует известное «развитие» взглядов двух великих греков, но именно таковой может считаться самая общая постановка и решение проблемы бытия-небытия атомистами.

## АТОМИСТИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ

Принципы «атомной демократии» распространяются и на учение о Космосе, т.е. на его зарождение и развитие. Место анаксагорова первоначального толчка занимает вихрь (по Левкиппу): «Скопленные здесь, они (атомы) образуют вихрь, в котором они, сталкиваясь друг с другом и кружась многообразным образом, отделяются друг от друга и сходятся одинаковые с одинаковыми... более тонкие (легкие? – Р.Б.) выходят во внешнюю пустоту, как бы выскакивая, остальные же остаются друг с другом и, сплетенные, бегут все вместе и образуют первую сферическую сферу. Но последняя отстает, как кожа, содержащая в себе всякого рода тела: тогда последние, стремясь к центру, образуют вихревое движение, то эта облегающая кожа утончается, так как непрерывные тела сходятся соответственно движению вихря. Таким образом, возникает затем и земля, так как оказавшиеся в центре остаются вместе... Соединение нескольких образуют в свою очередь систему сначала влажную и илистую, а затем высохшую и кружащуюся в вихре целого, загоревшись, после этого, природа звезд, таким образом, завершается. Самым внешним кругом является солнце, внутренним – луна».

Основатель атомизма Левкипп так представлял себе образование Вселенной: «... (число) всех вещей бесконечно, и они изменяются одна в другую. Вселенная же... есть пустое и не наполненное телами. Миры же образуются, когда тела ввергаются в пустоту и переплетаются друг с другом... Бесчисленные миры происходят из этого (т.е. из полного и пустого) и, распадаясь, превращаются в это же. Миры же возникают так: отделившись от бесконечного, уносятся многочисленные тела, имеющие всяческие формы, в великую пустоту; эти тела, собравшись, образуют один вихрь. Сталкиваясь между собой и всячески кружась в этом вихре, эти тела распределяются по отдельным местам – подобное к подобному... Атомы..., бесчисленные и по величине, и по количеству, носятся во вселенной, вращаясь» (Д.Лаэртский). Что ж, картина мирообразования, как сказал бы А.Ф.Лосев, скульптурно-наглядная и не отягощена никакими сложностями для понимания. Такой макрокосмос, надо думать, был вполне соответствующим менталитету образованного грека тех времен...

И еще: «Начало Вселенной – атомы и пустота, все остальное лишь считается существующим. Миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению. Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее. Атомы тоже бесконечны по величине и количеству, они вихрем несутся по Вселенной и этим порождают все сложное: огонь, воду, воздух, землю... Солнце и Луна состоят из таких же телц...» (Д.Лаэртский).

Образующиеся миры шарообразны по форме (но, кажется, это больше относится к *одному* миру – миру Земли, Солнца и Луны).

Миры различны по величине и структуре, а также по расстоянию между ними. Различаются они и по этапам своего развития: одни только что возникли, другие находятся в расцвете; другие, сталкиваясь, гибнут. Некоторые из них обитаемы, другие – нет.

Миры вечны и бесконечны во времени и в пространстве, они бесчисленны, как бесчисленны составляющие их атомы, из которых миры слагаются.

В.Ф.Асмус считает, что историческое значение космологии атомистов двойственно: с одной стороны, они положили начало учению о *бесконечности* миров: не только сменяющих друг друга во времени, но и существующих одновременно. Они продолжали развивать догадку Анаксагора о чисто физическом происхождении и природе светил и всех явлений на небесном своде. Но, с другой стороны, их представления о порядке расположения светил в пространстве и о форме светил вернулись к уже отвергнутым греческой наукой взглядам (они помещают все светила между Луной и Солнцем, считают, как и Анаксимен, что форма светил и Земли плоская). Кроме того, они придерживались теории кругооборота всех явлений (к этому вели вековые наблюдения, подтверждающие повторяемость небесных явлений, что было заимствовано с Востока).

В целом можно сказать, что атомистический подход к явлениям Вселенной не произвел «прорыва» в античной космологии (за исключением нескольких гениальных догадок, о которых мы говорили выше).

Интересно, что в своем космогоническом учении Демокрит отводил «вихрю» роль *спонтанного* фактора: неравномерность заполнения (космической) пустоты атомами приводит к «вихрю»: атомы сами по себе колеблются, потом они сталкиваются друг с другом и таким образом образуют вихревой поток, который и относит более тяжелые атомы к центру, и там образуются планеты – небесные тела, а более легкие следуют вверх, образуя оболочку мира. Отметим, что атомистов не интересует, *для чего* рождается Вселенная, мир (равно как и человек во Вселенной).



## ГНОСЕОЛОГИЯ АТОМИСТОВ

Познанию в самом общем смысле атомисты придавали огромное значение. По ценности своей оно превышает все в мире. Демокрит говорит: «Я предпочел бы открытие одной причинной связи персидскому престолу», ибо «не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость». Такой панлогизм импонировал Гегелю, импонирует он, наверное, и нам...

Историки философии считают, что атомисты дали развернутую теорию познания, основанную прежде всего на различении чувственного и умопостигающего знания. Такая комбинация делает мир познаваемым до самых своих пределов, до самых первооснов.

Эти первоосновы безначальны сами по себе: «Безначальные причины того, что ныне совершается, искони, с бесконечного времени они в силу необходимости предшествуют, предваряя без исключения все когда-либо бывшее, ныне существующее и будущее».

Искать эти причины, полагает Левкипп, совершенно необходимо, так как «ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-либо основании в силу необходимости», т.е. атомисты представляются как строгие *детерминисты*.

Как же достигнуть этой адекватности, такой желанной для науки? Они не приняли разрыв между чувственным и мыслительным познанием, на котором, как известно, настаивали элеаты, но согласились с тем, что существуют два пути в познании. Об этом писал Демокрит в недошедших до нас «Канонах», а именно, что существуют истинное познание, т.е. мышление, и чувственное, «темное» посредством зрения, слуха, обоняния, осязания. Соответственно этим двум путям познания весь мир расчленяется на мир ощущений, источником которых являются вещи, явления, поступающие в виде конкретных образов в мыслительный аппарат человека, и мир сущностный, постигаемый только мышлением, умом, в котором и образуются «идеальные» образы вещей. Такое разграничение, носящее несколько терминологический модернизированный вид, представляется принципиально важным обстоятельством. Пытаясь решить проблему связи двух ступеней познания чувственной (как низшей) и умственной (как высшей), Демокрит, в отличие от элеатов, признает, что многообразный мир качественно отличных вещей реально существует и что начало познания этого мира должно начинаться с *чувственного* познания. Вот этот вид познания не может дать адекватного, полного знания: «...мы ничего достоверного (в чувственном познании) не достигаем, но (лишь) меняющееся в зависимости от состояния нашего тела и оттого, что в него входит или ему сопротивляется». Действительно, многие

ощущения носят *субъективный* характер и зависят от нашего состояния в данный момент, в момент восприятия того или иного предмета посредством органов чувств.

Чувственные качества имеют своей основой свойства атомов, они поступают к нам или посредством «истечений», т.е. движением каких-то материальных частиц, которые являются «копиями» вещей и попадают в наш глаз и вызывают представления о предмете, или же посредством соприкосновения этих предметов с нашими органами чувств они вызывают «образы» контактирующих предметов.

Как видим, механизм чувственного восприятия достаточно прост и вполне материален. Корпускулярная теория света, по сущности своей, напоминает демокритовскую теорию «истечений».

Но, однако, образы чувственного познания и являются только *исходными* и могут дать только неточное, «темное» знание. Демокрит считает, что такое знание не только не точно, но, и это самое главное, искажает сущность предмета... А этому настолько противится душа философа, стремящаяся к истинному знанию, что Демокрит (по легенде) сам ослепил себя, чтобы таким образом исключить это «темное» познание, «очиститься» от него и сосредоточиться целиком на внутреннем, умопостигающем познании, отдав все мышлению, которое и должно дать *истинное* знание! Если этот исключительный случай самопожертвования во имя науки действительно имел место, то перед нами пример исключительной преданности науке, пример героизма во имя идеи...

Демокрит называет познание посредством чувств «незаконнорожденным» и умственное – «законнорожденным»: «Есть два вида мысли: одна – законнорожденная, другая – незаконнорожденная. К незаконнорожденным относятся все следующие: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. «Когда темный род познания уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприятию, тогда на смену выступает истинный род познания, так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом» (у Секста Эмпирика).

Другими словами, «когда незаконнорожденная мысль не может больше... ни слышать, ни обонять, ни чувствовать вкус, ни познавать осязанием, (то) приходится прибегать к все более тонкому, тогда приходит на помощь законнорожденная мысль» (и эта мысль – *скрытая!*).

Атомисты таким образом поставили задачу *комбинированного* познания действительности посредством чувств и посредством разума. Механизма перехода от одного вида (пути) познания к другому Демокрит не дал, указав только на крайнюю

сложность этого процесса: «Действительность – в пучине», «Истина скрыта в глубине» (лежит на дне морском)». Но сама постановка вопроса о диалектическом единстве процесса познания оказалась исключительно плодотворной. Она стала вечной коллизией человеческого познания, ума, согласования данных чувственного опыта (эксперимента, наблюдения) и его осмысления, претворяющегося в ходе научного поиска в понятия, категории, научные парадигмы...

Надо сказать, что Аристотель почему-то прошел мимо мысли Демокрита о приоритете ума в теории познания Демокрита, а указал только на то, что Демокрит отождествляет его (ум) с душой.

Душа человека тоже атомарна: она состоит из сферических и подвижных атомов; в человеке атомы души и тела, огненные по своей природе, перемежаются друг с другом. Душа смертна – атомы души покидают ее и тело, они рассеиваются в пространстве (равно как распадаются и атомы тела) – вот и наступает и духовная и телесная смерть человека. Как видим, греки спокойно, «физически» смотрели на этот печальный, но неизбежный момент человеческого бытия – «небытие» также атомистически закономерно, как и бытие, и никакого другого мира (лучшего или худшего) они не признавали.

Отметим, что учение Демокрита о душе связано с его теорией познания. Душа у него – это физическая сущность, т.е. совокупность атомов, она смертна (распадаются ее атомы), атомы ее души способны к ощущениям, она же и способна к мыслительной работе, причем ее разумная часть находится в... грудной клетке.

## УЧЕНИЕ О ПРИЧИННОСТИ

Атомистический подход Левкипп и Демокрит применили и при рассмотрении причинности: раз атом существует *необходимо* (объективно) и является первопричиной и основой всего сущего, а все предметы и явления по отношению к нему вторичны, то логично заключить, что над всеми вещами и явлениями тоже царит *необходимость*: «Необходимостью предопределены все вещи, которые были, есть и будут». Таким образом, причинность выступает как необходимость, и эта причинность объективна, материальна и механистична. А. Тойнби считает, что Демокрит внес в науку догму о всемогуществе ее величества необходимости. Оказалось, что «причина» – «aitia», первоначально означавшее «виновник» («виновница») лежит в основе движения, развития всего и вся, т.е. причинность стала всеобщим методологическим принципом объяснения явлений природы и общества.

Атомистическое понимание связи причины и следствия кажется на первый взгляд простым, так как такая связь представляется «железно» детерминированной и таким образом исключает *случайность*, т.е. сутью которой является «вторжение» в жестко обусловленную связь причины и следствия, что означает появление результата (следствия), не вытекающего из данной причины. Аристотель сказал по этому поводу: «Демокрит оставил в стороне цель (определяемую как следствие ряда причин? – Р.Б.), а возводил все, чем пользуется природа, к необходимости».

✓ Все-таки кажется, что абсолютным детерминизмом Демокрит не страдает. Атомы, сталкиваясь друг с другом, тоже движутся внешне случайно, но они двигаются *закономерно*, подчиняясь закону тяготения подобного к подобному (так определил «генеральную» причину движения Демокрит). Так и в примере с орлом и черепахой философ демонстрирует «взаимодействие» между необходимостью и случайностью: орел, поднявшись ввысь с черепахой в когтях, бросил ее на землю, чтобы разбить ее панцирь и добыть таким образом себе пищу. В этом состоит закономерная (объективная) связь причины и следствия. Но орел сбросил черепаху на лысую голову философа, которая, по-видимому, казалась ему голым камнем, и получилось еще одно следствие – философ был убит! Очевидно, что тот факт, что философ оказался в месте падения черепахи, оказался случайным (хотя, конечно, можно построить в данном случае, отыскивая *все* причины то, что называется «дурной бесконечностью», но тогда именно плюрализм причин просто подтвердит *закономерность* данной случайности, как результата непознания одной из причин). Выяснение же всех причин в большинстве случаев представляется просто «технически» задачей невыполнимой (от этого и возникает «дурная бесконечность» подобных попыток). Кроме того, что если мы вдруг выясним все причины данного «дорожно-транспортного происшествия», то мы придем к банальному *фатализму*, который разум не может принять...

Тем не менее, рациональнее представляется относить случайность все-таки не к беспричинным факторам, а полагать ее как вмешательство в ход событий одной из причин, которая не лежит на поверхности и, самое главное, не носит абсолютно обязательного характера, и которое практически можно было бы и избежать. Поэтому можно согласиться с такой сентенцией Демокрита: ✓ Люди сотворили себе *кумир* из случая для прикрытия присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне ему враждебным, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят *случай*, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу». Действительно, ссылка на случай это не что иное, как прояв-

ление лености мысли, отказавшейся от поисков причины. Ссылка на случай, конечно, есть обратная сторона фатализма, когда случай (неожиданный поворот событий) представляется непреодолимым, фатальным, что и ведет к бездействию, безропотному принятию хода событий. Например, на войне это означает признание превосходства воли противника. Наполеон посему и говорил: «Не говорите мне слово «невозможно» – я его не знаю!». Встречая экстремальные ситуации (они, как правило, являются еще и неожиданными), может быть, стоит руководствоваться этим демокритовско-наполеоновским девизом?

Они постулируют, что необходимость объективна и материалистична, иначе говоря, объяснение ее не нуждается ни во вмешательстве богов, ни даже «нуса» Анаксагора.

Стало ясно, что причинность, отождествленная с необходимостью, требует всегда найти причину, источник любого факта, явления. Добавим, что такой поиск не должен вестись по принципу «дурной бесконечности» и не должен приводить к фаталистическому восприятию всего происходящего.

Таким образом, предложенная атомистами интерпретация схемы причинности («причина – следствие») оказывается плодотворной.

## ЭТИКА ДЕМОКРИТА

Демокрит – настоящий философ и поэтому не мог не быть высоконравственным человеком, какими и были абсолютное большинство его коллег по профессии. Его отличие от предшественников состоит в том, что в его учении тема человека (т.е. антропология – наука о человеке) стала выдвигаться в качестве центральной, постепенно отодвигая со сцены другие проблемы философских занятий.

Историки философии считают, что Демокрит был первым философом, который оставил после себя учение об этике как *системе* взглядов. В этом отношении он был предшественником Сократа, главного «этика» античности.

Вот это становление этики вполне соответствовало духу эпохи, когда человек впервые начинает выступать как *индивидуальность*, освобождаясь от пут и регламентаций традиционного, до-полисного общества. Это совпадение завершения формирования полиса и расцвета его с появлением этики как науки и ее этических норм как правил поведения человека неслучайно. Человек *продолжает* неизбежный процесс своего выделения из природы, он вырывается из ее объективного мира, старается стать «над» ней, он все больше становится свободным *субъектом* природы, а не ее объектом. Рождение, развитие и расцвет полиса отражали и этот процесс в *социальной*

сфере: человек как индивид продолжал оставаться полностью включенным в полис – во всех отношениях (и эту «включенность» все философы чувствовали на своей судьбе), но в области духовной, в области разума философская рефлексия все более освобождалась от традиционной идеологии. Она все больше превращалась в *индивидуальную* рефлексию, построенную на *рационалистических* принципах, которые мы называем научными. В силу этих причин этика не могла не обладать определенным дуализмом, она должна была совместить в себе требования традиционной этики (например, нельзя было «начисто» отрицать богов) с рационализмом философии нового времени (например, с принципами «атомистической демократии»).

Так, «алгоритмом» этики атомистов является их атомистическое учение: раз этика определяет принципы взаимодействия между людьми, то оказывается, что люди вступают в отношения друг с другом посредством атомов – «видиков» (наличных у человека), действующих по принципу «истечения» на органы чувств другого человека и таким образом порождающих ответные истечения (по принципу обратной связи, сказали бы мы). В этом «корреспондировании» «видиков» мы можем убедиться, когда говорим о каком-либо человеке (например, о лидере или ученом), что он «излучает» энергию, волю, оптимизм, которые действуют на наше «ответное» поведение, нередко «программируя» его в нужном этому лидеру направлении. Действие тех же экстрасенсов, по-видимому, тоже заключается в направлении на наше сознание каких-то корпускулярных истечений.

Этика, прежде всего, определяет *цели* существования, деятельности человека, причем человека нравственного и гуманного, равно как и *рационального* индивида.

Главную цель этики Демокрит определяет как *эвтюмию* – «блаженное состояние духа», понимаемое как безмятежное и счастливое состояние, когда человек не подвержен действию страстей, страха, когда «душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни какой-либо страстью» (по Д.Лаэртскому).

Сам Демокрит многим казался «странным», т.к., погруженный в свои мысли, он, не замечая окружающих, часто разражался смехом. И тогда абдериты попросили Гиппократа освидетельствовать их гражданина на предмет, нормален ли он. Великий врач так объяснил «странности» философа: да, *внешне* он странен, но причина этого – полная погруженность философа в свое дело, в мышление, в созерцание мира «внутренним взглядом», а мыслит он стройно и логично, как и подобает великому человеку. Кажется, абдериты простили Демокриту его «странности» (тем более что зла они никому не причиняли...).

А.Н.Чанышев, рассматривая эвтюмию («свободу от страха»), определяет ее несколько качеств, как-то: уравновешенность, размеренность, симметрию, гармонию, невозмутимость, безмятежность, бесстрашие и в целом это – благое состояние духа, не тождественное наслаждению. Демокрит подчеркивает, что соблюдение меры во всем – основной способ достижения эвтюмии, когда душа побеждает в себе страсти и страх перед чем бы то ни было. Только при таких условиях можно стать мудрецом.

Что ж, в любые времена люди были согласны с этой «эвтюмией», хотя всегда было трудно определить, каким же образом такого состояния человек может достичь? Особенно нас, наверное, смущает необходимость устранения страстей из жизни человека, что тогда человеку останется и, самое главное, что он может сделать *без* страсти? Даже панлогист Гегель считал, что все великое не может быть совершено без страсти.

«Технически» эндемония («истинное счастье») образуется посредством легкого движения «атомов огня» души – именно такое атомарное движение и определяет достижение эндемонии. Это, конечно, очень неясное положение, но вот практический путь, предложенный Демокритом, понятен и актуален.

Заметим, что достижение этого этического идеала осуществляется не в согласии с законами природы (и общества), а в соответствии с требованиями как традиционной рациональной этики индивида, действующего в заданной социальной среде полиса, но все-таки обладающего внутренней духовной свободой (это, конечно, этика свободнорожденных, а не рабов или илотов). Так рождается индивид нового типа с его индивидуализмом, лозунгом которого является жить «здесь и теперь» в полную меру своих возможностей.

Однако такая формулировка цели этики не означала ни нигилизма, ни его неизбежного спутника – безнравственного поведения как канона (этот подход будет характерен для философов позже, когда весь античный мир вступит в полосу всеохватывающего кризиса)... Для демокритовской этики была характерна цель – *воспитание* гражданина полиса как цельного высоконравственного, гуманного человека, исповедующего моральные принципы, с которыми люди были бы согласны во все времена.

Для этики атомистов характерны советы «отрицания»: (по аналогии с христианскими требованиями к человеку – «*Не убий*», «*Не возжелай...*») не стремись ко всему излишнему, не будь неумеренным в душевном движении, не гонись за богатством; не будь несправедливым, не гонись за телесными наслаждениями... В этом отношении Демокрит очень категоричен и строг, например: «Телесная красота человека есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум». Но вот думается, что ум и скотоподобие все-таки никак не могут соседст-

зовать друг с другом... Равно как «свиноподобны те люди, которые стремятся к роскоши». И вообще говоря: «Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость». Устойчивые ценности жизни человеческой это – справедливость, честность, истина. Если их достигнешь, то, разрешив тяжбу души (духовных интересов) и тела (интересов материальных, второстепенных), достигнешь высшего блага – эвтюмии, энденомии и... мужества в жизни.

Демокрит советует: «Должно препятствовать совершению несправедливого поступка. Если же мы этого не в состоянии сделать, то, по крайней мере, мы должны не содействовать несправедливому поступку».

Чтобы достичь такого результата, «должно *приучить себя* к добродетельным делам, а не к речам о добродетели» (ибо «слово – только тень дела»). И добродетель должна быть бескорыстной: «Истинный благодетель не тот, кто имеет в виду отплату, а тот, кто хочет делать добро».

Иначе говоря, человек должен быть добродетельным *из принципа* вечной приверженности добру и следования ему.

Человек в своих поступках должен быть искренним: «Откровенная речь – свойство свободного духа, однако опасно выбрать для нее неподходящий момент». Как видим, Демокрит согласен, что иногда «ради страха иудейского» можно и не быть до конца принципиальным. В этой связи он меланхолически изрекает: «Не делать никаких уступок жизни есть признак безрассудства». Да, вот и попробуй что-нибудь сделать исходя из принципа добродетели, если для этого нужно выбрать «подходящий момент» или не совершить «безрассудства»! Так что как только мы примем эти «философские оговорки», то мы тут же рискуем поступить (мягко говоря!) непорядочно. А кто из нас хоть раз не становился перед таким выбором?! Может быть, самое трудное дело в нашей жизни – быть «просто» порядочным человеком? В этом смысле очень нелегко достичь эвтюмии...

Демокрит и здесь предлагает свой выход: соблюдать *меру*. Ведь «прекрасна надлежащая мера во всем: излишек и недостаток мне не нравятся». «Надлежащая мера» – это не что иное, как умеренность, умеренность во всем, прежде всего, в своих желаниях, определяемых нашими страстями, или же это – правильное соотношение (мера) между нашими силами и способностями и целями, которые мы ставим перед собой.

Мы согласны с Демокритом, что «если превысишь меру, то самое приятное делается самым неприятным», более того, все знают, превышение меры как несоответствие сил и средств и поставленной задачи приводит подчас личность, общество, государство к кризису. Добавим, что очень трудно *научить* кого-либо этой мере, так как кажется, что чувство меры – это в значительной степени чувство *интуитивное* и, как правило,



реализовать его (принять правильное решение) приходится в очень краткое время. Кроме того, реализация меры часто требует огромных знаний...

Однако все-таки кажется необходимым и *воспитание* чувства меры как принципа умеренности во всем, избегание крайностей, ошибок, вызванных «пожаром страстей и желаний».

Демокрит полагает, что не всякий человек может познать меру, а только мудрец: «Мудрец – мера всех существующих вещей».

Да, Демокрит прав: «Прекрасная мера во всем». Ведь в быту мы часто советуем: «Соблюдай меру», если наш собеседник или оппонент, на наш взгляд, преувеличивает что-то или его «заносит» за пределы разумного поведения...

Этике, по Демокриту, нужно учиться. И этика – враг невежества, они просто несовместимы, так как источником неправильных действий (во всех сферах) является недостаток знаний или их суррогат, т.е. неистинность в той или иной форме.

Демокрит ввел такую категорию этики как «совесть», которая представляет собой не что иное, как признаваемый человеком стыд за содеянное нарушение этических принципов, норм морали, общепринятых норм поведения. И это чувство стыда надо *воспитывать* в людях (что каждодневно люди и делают, стыдя других (особенно детей) за те или иные морально неправомерные поступки). Тогда чувство стыда станет основой чувства *долга*, и человек будет воздерживаться от дурных поступков: «Должно стыдиться самого себя столько же, как и других людей... В каждой душе должен быть начертан закон: «Не делай ничего непристойного!» Что ж, кажется, мы и пытаемся поступать таким образом, хотя, честно говоря, это не всегда удается...

Этика у Демокрита, по мнению В.Ф.Асмуса, «*интеллектуализируется*», т.е. она становится действием ума, мышления, приобретается в ходе человеческой практики в основном посредством обучения, т.е. приобретением знаний этического характера. Можно сказать, что при всей приверженности к философскому созерцанию, этика философа носит *активный* характер, становится делом всех членов общества. И Демокрит оптимистичен, он не видит никаких границ не только для человеческого познания, но и для совершенствования человека как гуманного, нравственного существа, видящего свое счастье не столько в приобретении материальных благ: вещей и комфорта, но в обладании высоких *духовных* качеств, определяемых нормами этики.

Некоторые этические взгляды Демокрита могут показаться нам ретроградными. Например, он негативно относился к женщине, хотя в Греции в те времена женщина отнюдь не находилась в приниженном положении. С женщинами лучше дела не иметь, советует он, ведь она «много искуснее мужчины в

злословии», поэтому «украшение женщины – молчаливость». И вообще: «Пусть женщина не рассуждает: это ужасно». Ну, уж если все-таки пришлось жениться, то жена должна быть маленькой (?), простой и молчаливой. А для мужчины наибольшее унижение – повиноваться женщине. Такой мужчина – раб своих страстей». А мы знаем, что повиноваться своим страстям этика атомистов требовала неукоснительно...

Детям – плоду союза мужчины и женщины – тоже досталось. В принципе их лучше вовсе не иметь! Дело в том, что «воспитание детей – ненадежное дело». Кроме того, удача в воспитании детей достигается ценой борьбы и забот (с этим, конечно, все согласятся), причем блага малы, слабы и незначительны, в случае же неудачи страдания ни с чем несравнимы.

Дружба древних всегда вызывала восхищение. В этом отношении Демокрит строг, возвышенен, высокоморален: «Тот недостоин жить, у кого нет хорошего друга, так как это значит, что он – плохой человек, неспособный никого любить, поэтому и его никто не любит: «ни один человек не любит того, кто сам никого не любит». Дружба должна быть истинной и разумной: «дружба одного разумного, лучше дружбы всех неразумных».

Самое трудное в дружбе – это отличить истинных друзей от мнимых, для чего нужна мудрость. Выбирая друзей, следует быть осторожным и осмотрительным, многие «друзья» – любители имущества их владельцев".

Настоящий друг «должен появляться в дни радостных событий по приглашению, а в дни испытаний должен приходиться по собственному почину».

Если хочешь, чтобы дружба твоя была вечной, то нужно быть самокритичным, вплоть до способности к раскаянию, надо больше порицать себя, чем друга, надо уметь сочувствовать (сопереживать), также надо обладать независимым характером. Что наиболее опасно для дружбы? *Клевета!* Ибо «меч рубит, клевета разделяет друзей».

Этические мысли, как мы видим, просты и актуальны. Может быть, они недостаточно глубоки и не приведены в стройную систему, а являются, скорее, сборником афоризмов, но эти мысли будут то и дело воспроизводиться в других философских системах. И ближайшим восприимчиком его идей будет великий этик Сократ, несомненно его влияние и на Платона.

## О НАРОДНОМ ОБРАЗОВАНИИ

Греция в период своего расцвета была страной высокого образовательного уровня населения. Это говорится о свободнорожденных греках, и особенно об афинянах. Можно сказать, что греки – первая общность людей, для которых стала

ясной ценностью целенаправленного обучения и воспитания. Греки создали первые научные, философские школы, потом появились Академия Платона и Лицей Аристотеля.

В авангарде просвещенческого движения в полисах Греции были *философы*. Они своими учениями и образом жизни начали оказывать мощное воздействие на весь ход развития греческого общества. Философы первые показали ценность так называемого абстрактного, созерцательного знания (одновременно или даже с некоторым опережением дав согражданам и примеры *практического* применения своих знаний).

Демокрит сказал: «Ни искусство, ни мудрость не могут быть достигнуты, если им не *учиться* (выделено мною. – Р.Б.). Да, надо всему учиться, и притом самым добросовестным образом, ибо ошибочное в действиях человека чаще всего объясняется недостатком знания: «Причина ошибки – незнание лучшего». Наблюдение верное: каждый человек на своем опыте знает, что большинство ошибок происходит от его собственной некомпетентности. Банальная истина, скажите вы, но ведь это было изречено (и осуществлено) тысячи лет назад, когда мир был погружен в невежество, детерминированного полной зависимостью человека от природы и подчиненного, в зачатках своего мышления, мифам, сказкам и другим формам иррационального «знания»...

Греки первыми поставили вопрос: чему учить, как учить и для чего учить. Они определили человека как разумное существо, которое способно к познанию, мышлению от природы (в отличие от животных), но это только *задатки* разумности, которые можно и должно развивать посредством обучения. Обучение (а не только самообучение в ходе повседневной практики) должно стать важнейшей функцией общества и целью каждого человека. Это стало ясно *древним* грекам, которые разгромили огромные и, конечно, абсолютно неграмотные орды персидского царя. И это «небывалое» стало реальностью благодаря тому, что гоплиты, моряки, их командиры были питомцами гимнасий, воспитавших их свободными гражданами, внушивших им непреходящие ценности своего полиса, которые надо отстаивать, не щадя самих себя, и которые подготовили их к боям как лучших воинов того времени. Греческие учителя и философы воспитали и обучили фаланги победителей на полях Марафона и Платей, в саламинских волнах.

Греки рассматривали обучение как *двуединный* процесс: передача знаний о мире и воспитание гражданина полиса, наделенного высокими этическими качествами. Кажется, что у них акцент смещался на *воспитание* (по крайней мере, для большинства свободных греков) – этого требовали непреложные каноны полиса. Философы, как мы знаем, не смогли преодолеть традиционность духовных основ полисной жизни, хотя

этика индивида, проповедовавшаяся ими, и добилась некоторых успехов (главным образом внутри философских школ).

Философы полагали, что может быть побеждено любое зло и устранены любые недостатки. Более того, мудрец (образованный человек) может даже из зла извлекать добро, если владеет необходимым для этого знанием, а несведущий, наоборот, способен само добро обратить во зло.

Греческая школа, как и античная вообще, не ставила целью сделать своих воспитанников мастерами какого-нибудь «вещественного» дела, но она была прагматической и поэтому учила тому, что нужно полису как политической организации – ее питомцы должны были хорошо мыслить и хорошо говорить, чтобы уметь сформулировать и «внести» в сознание граждан свои идеи об управлении полисом, а также они должны были знать, как поступать, оказавшись в любой должности: архонта, судебного заседателя, стратега, рядового воина (практически владеть всем набором оружия – на суше и на море).

По мнению философов, такое образование только и могло сделать юношей духовно прекрасными, счастливыми. Для этого надо было обучить человека мусическим искусствам (музыке, танцам, ваянию, живописи), которые наделяли гражданина чисто полисными добродетелями (например, способностью воспринимать прекрасное). В результате этические и эстетические ценности выступали как духовные и нравственные атрибуты полисной жизни (на это же было нацелено и религиозное воспитание, в основе которого лежало почитание богов).

Для того чтобы обрести все эти ценности, нужны были упражнения, время и определенные способности (последние, надо полагать, были у каждого грека). Под упражнениями предполагается наличие воли обучаемого, нацеленного на приобретение знаний, постоянная настойчивая требовательность учителей, ничем не стесненных в выборе методов обучения (не имевших, впрочем, высокого официального социального статус).

Демокрит был, скорее всего, сторонником *развивающего*, а не конкретного «навыкового» обучения: «Надо стремиться к *многомыслию*, а не к многознанию». Он добавлял: «Не стремись все знать, чтобы не оказаться во всем невеждой». Можно сказать, что это означает, что надо стремиться к *все понимающему* знанию, а не к накоплению знаний.

Если такая интерпретация соответствует духу высказывания Демокрита, то окажется, что он оставил одну из важнейших парадигм методологии и методики обучения. Добавим, что этот подход к обучению до сих пор не осознан нашим «обучающим сообществом», продолжающим наполнять головы учащихся огромным количеством информации, которая

плохо методологически (а подчас и методически) организована, не сориентирована на логику познания, а потому быстро забывается и подчас никак не оказывается востребованной в практической деятельности.

## ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО, ЧЕЛОВЕК

Мы знаем, что Древний Грек не мыслил своей жизни вне своего государства-полиса. Мы говорим «грек» – подразумеваем «полис», равно как если мы говорим «полис», то мы подразумеваем «демократия». Ибо именно принципы демократии («власти народа») лежали в основе политического устройства этого уникального общества (хотя, как известно, очень часто, опираясь на демократию, в полисах устанавливалось тираническое или олигархическое правление).

Более того, когда мы говорим о древнегреческой философии, то у нас она ассоциируется тоже с полисом: эта философия была *полисной* философией, или философией полиса. В течение исторически короткого времени полис оказался *наилучшей* формой государства и, естественно, оказался в поле внимания философов. Философы были непременно гражданами какого-нибудь полиса (его уроженцами или приезжими – метеками), и нам ничего не известно об их жизни за пределами полиса. Как правило, философы были примерными и подчас активными гражданами своего полиса, соблюдали его законы, традиции, религиозные обряды, т.е. в этом отношении были типичными «государственниками». Правда, это «интеграция» философов в полис не носила однозначного характера. Именно философы как *ученые*, умопостигающие сущность вещей и явлений полисной жизни, и поэтому в своих философских построениях *опережающих* время, особенно в сфере менталитета своих сограждан, выступили с критикой идеологических основ полисной жизни, что особенно болезненно воспринимали их современники, в массе своей пребывающие в плену традиционных воззрений. Известно, что это «опережение» дорого стоило некоторым философам: их «тащили» в суд, приговаривали к изгнанию и даже смерти. Кроме того, их подвергали насмешкам, шельмованию, которые тоже не проходили бесследно (особенно, если в этом участвовали виднейшие деятели культуры, как, например, Аристофан, бичевавший философов на сцене, ведь греки, как известно, были заядлыми театрами).

Демокрит высказал мнение, что государство возникло совершенно закономерно, на основании «общественного договора» (это – термин XVIII в ввел Ж.-Ж.Руссо), т.е. по соглашению между людьми, которое было вызвано к жизни потребностью организации совместного труда – скоординированных

действий людей в области производственной деятельности, а также необходимостью ограничения произвола, как со стороны отдельных членов этого общества, так и со стороны соседей, покушавшихся на данное общество. Как известно, неуправляемый произвол был заменен произволом групповым (классовым), определенным рамками законов и других регламентаций «сверху».

Исторически мораль (нравственные нормы) *предшествует* праву. Право в своих предписаниях-законах искусственно и не более чем «дурное изобретение». Но Демокрит не призывает ни к неповиновению законам, ни к изменению их посредством «давления извне» – действиями со стороны демоса (народа, «толпы»). Стереотип законопослушания, оказывается, был уже прочно внедрен в сознание всех граждан полиса, и философы своими практическими шагами подтвердили эту истину (например, Сократ). До иронической, но полной глубокого смысла формулировки Руссо: «Народ поступает хорошо, когда повинуется законам, но он поступает еще лучше, когда им не повинуется», – был еще очень долгий путь...

Реализация этических постулатов Демокрита в обществе заключалась в том, что человек-гражданин повинуется законам и традициям *своего* общества и тем самым способствует укреплению полисного мира, который, при всех недостатках, является наилучшей формой человеческого общежития и только в таком мире человек может быть счастлив. Такой человек, сам сориентированный внутренне обретенной им этикой и повинующийся им же принятым законам, будет выше всего ставить духовные ценности, будет соблюдать *меру* во всем, будет регулировать свои страсти, никогда не будет поступать несправедливо, чиня вред другим людям: «Должно заступаться за тех, которые несправедливо страдают, и не позволять обижать кого бы то ни было. Ибо так поступать – справедливо и хорошо, не делать же этого – несправедливо и дурно». Демокрит считает недостаточным моральное осуждение тех, кто совершает преступления: «Совершающих преступления, за которые полагается ссылка, или тюрьма, или штраф, должно осуждать и не освобождать от заслуженного наказания». Правда, это не касается тех, «кто противозаконно оправдывает таких (т.е. совершивших уголовные проступки. – Р.Б.) из корыстолюбия или личного пристрастия, тот поступает несправедливо, и это должно лежать на его совести».

Граждане полиса должны быть проникнуты чувством долга: «Справедливость есть исполнение долга. Несправедливость – неделание того, что должно, уклонение от выполнения своих обязанностей». Здесь мы встречаемся с очень корректным и убедительным соотношением долга и справедливости, и сколько раз люди возвращаются к подобным соответствиям добра и зла, справедливости и несправедливости, исполнения

своего долга (любого!) и невыполнение своих служебных и иных обязанностей и обязательств...

Почему люди впадают во зло? Ведь «боги дают людям все доброе как в древние времена...» Виноваты в этом сами люди, которые творят зло «... вследствие слепоты ума и безрассудства», т.е. по недостатку знаний и образования или поддавшись своим страстям.

Руководствуясь этикой и повинуюсь законам, гражданин, по мнению Демокрита, должен был активно участвовать в политических делах родного полиса, так как «...даже и тому, кто не относится с нерадением (к общественным делам) и не совершает несправедливости, грозит опасность приобрести дурную репутацию и даже претерпеть кое-какие неприятности».

Да, советы на века – сколько раз люди проявляли равнодушные к общественным делам, т.е. к делам других людей, и как жестоко, в конце концов, страдали от этого и те равнодушные, кто вслух или молча не оказал помощи своим собратьям.

Активное участие граждан в государственной деятельности, несомненно, является условием принятия и осуществления законов, но для этого необходимо одно: неременная предпосылка – они должны обрести высокие этические принципы, которые должны стать их второю натурой, основой их повседневного поведения и не только на Агоре, но и в быту. Вот тогда законы будут оптимальными по своему содержанию и станут отражением высоких добродетелей граждан полиса.

Правда, Демокрит делает исключение для людей своей профессии: «мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно». Дело в том, что мудрецы и не должны принимать участие в общественной жизни, они погружены в созерцание, в абстрактное умопостижение мира, и вообще их девиз: «Проживи незаметно!» Кроме того, мудрец настолько добродетелен, что не нуждается ни в каких законах и, наконец, он – «гражданин мира»: «Для мудреца открыта вся Земля, ибо весь мир – родина для высокого духа». Однако жизнь по-своему часто «востребовывала» философов, заставляя их повиноваться законам и традициям полиса.

Полис жил политическими страстями, внутренней борьбой, приводивших к острым социальным конфликтам. Демокрит, надо думать, выступал и с критикой полисных порядков и обычаев, но совершенно очевидно, что он всегда отстаивал демократические принципы правления, как наиболее соответствующие его этическим взглядам и социальным идеалам.

Демокрит – противник монархии: «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства». Сказано ясно и четко. И в этом греки были единодушны, свою приверженность к свободе они и до-

казали на полях сражений, разгромив огромные армии сильнейшей монархии того времени – персидской.

В политической жизни Демокрит выступал как сторонник того, что сейчас зовется консенсусом, т.е. согласованности интересов граждан полиса, что требовало как массового участия граждан в решении политических вопросов, так и полной свободы высказывания своих мнений, т.е. того, что мы сегодня называем свободой слова. При таких условиях возможна выработка оптимального решения, которое и выполняется неукоснительно на основе сознательной дисциплины граждан и тогда: «Интересы государства превыше всего, нельзя применять насилие против общего блага. Хорошо управляемый город есть величайший оплот».

Да, именно при наличии «хороших законов» и их выполнения сознательными гражданами, воплотивших свои интересы на основе консенсуса во «благо государства», т.е. в *своем и общем* благо, государство действительно становится «величайшим оплотом» против бед внутренних и напастей внешних.

Напрашивается вывод, что, полагая демократию лучшей формой государственного управления, Демокрит считал необходимым изучать искусство управления государством «как наивысшее из всех искусств» (по А.О.Макавельскому). Позже Платон будет утверждать, что только философы способны оптимально управлять государством.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО АТОМИСТОВ

Итак, Левкипп и Демокрит – это конец ранней и средней классики (конец V века), после которой Древняя Греция «глубочайшим образом переживала системы Платона и Аристотеля» (А.Ф.Лосев) и которой предшествовали софисты и Сократ, о которых будет речь впереди...

Мы выяснили, что атомисты склонялись к ионийцам и Гераклиту как к материалистам и в то же время выступают как продолжатели элеатской традиции в философии, признавая исходным бытие, но не аморфным или негативно определенным, а как бесконечное множество мельчайших материальных частиц – атомов, находящихся в вечном движении.

Значит, атомисты оказались, так сказать, *между* материалистами и элеатами-идеалистами. Этот *дуалистический* подход не привел к синтезу, так как в их учении основные категории философии остались противопоставленными, «разведенными», а не синтезированными.

Отметим, что у Демокрита атомистика представлена как система всех своих определений – это полное, развернутое учение, в котором учение об атомах пронизывает все отрасли научного знания, в которые «вторгались» атомисты. Аристотель



недаром писал: «Вообще за исключением Демокрита никем ничего и ни в чем не было обосновано, разве что поверхностно. Лишь Демокрит, кажется, рассуждал обо всем и разбирался во всем».

Греческая атомистика открыла новый путь познания бытия. «Отряд мыслей» (Б.Л.Пастернак) Левкиппа и Демокрита, начав свой путь в V в. до н.э., прошагал через века и тысячелетия непреходящей парадигмой науки.

Гегель, как известно, недолго любил материалистов вообще, но, тем не менее, вынужден был так оценить их вклад в философию: «Атомистическая система, возрожденная в новое время, была руководящим началом разумного исследования природы» (IX, 262), и поэтому «атомистическое начало, таким образом, не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать» (там же, 265). Это было написано в первой трети XIX в., но остается верным и для нашего времени, и в будущем.

Продолжают жить в науке многие положения древних греков-атомистов. Они действительно были творцами «перманентной интеллектуальной традиции» (А.С.Надточаев): этой традиции следовал Эпикур, затем Лукреций Кар, «второе дыхание» атомизму уже в новое время придали Гассенди, Ломоносов, затем в XIX в. Менделеев, а затем возрождение атомистики в достижениях конца XIX – начале XX вв. и «далее везде». Можно согласиться с А.С.Надточаевым, что сами материалисты не поняли всей теоретической мощи своего универсального учения и его «методы» (хотя такое недопонимание всегда следовало и следует по пятам их учения). Атомистическое учение показало важность выработки *универсального* учения, методом которого было сведение сложного к простому (но не простоватому) – к атому (А.С.Надточаев). В этом смысле учение атомистов обладает теоретической «прозрачностью» и поэтому может быть применено в частных, специальных науках.

Так, например, они обосновали идею движения как сочетание дискретного, как имеющего своим пределом атом, и непрерывности пустоты (элеатского небытия), обеспечивающей само движение атомов. Правда, диалектическое взаимодействие дискретности и непрерывности осталось за пределами философской рефлексии, но, тем не менее, был указан выход из того логического тупика, в который завели науку хитроумные апории Зенона.

Космогоническая теория, также основанная на существовании движущихся атомов и пустоты, предусматривала вечность и бесчисленность миров, их вечное рождение и умирание, также составила поле деятельности для последующих космографов.

Отказав «нусу» Анаксагора в праве на «сотворение мира» посредством первого толчка, приведшего к образованию Все-

ленной, Демокрит признал существование Вселенной вечным, не имеющим ни начала, ни конца, или, иначе говоря, показал, что источник движения надо искать в самой материи (в частности, в атомах). Поиски эти, кажется, дело тоже вечное и очень интересное...

Атом выступает у Демокрита как своеобразный «ключ» ко всем проблемам бытия – главного предмета философии и всех подчиненных этой категории понятий, о которых мы говорили.

И этот «ключ» был передан любознательным потомкам.

Ведь и современная физика, и философия исходят из того, что мир («Космос») бесконечно разнообразен (множественен) и находится в состоянии вечного движения – изменения, и это разнообразие и движение определяется разнообразием мельчайших материальных частиц, из которых состоят все тела (природные и искусственно созданные).

Атомисты провозгласили бесконечность времени и пространства и, не утруждая себя поисками начала мира, просто «отменили» такое начало! И дали этому повороту своей мысли простое и, как кажется, неотразимое объяснение: раз атомы *сущности*, то они «природно» не имеют ни начала, ни конца, а всегда были, есть и будут, поэтому и переход вещей друг в друга посредством взаимодействия атомов между собой также вечный процесс (Н.В.Мотрошилова). Атомисты, таким образом, имплицитно постулировали бесконечность во всех направлениях (в том числе и образование самых невероятных существ и природных тел). Недаром фантасты «потчуют» нас самыми причудливыми пришельцами, и можно сказать, что они правильно, в принципе, «прочли» Демокрита...

Атомы – двойственны: с одной стороны, они некие неделимые *частицы*, а с другой, они – *сущности*. Вот как сущность, атом нельзя ни увидеть, ни разделить, так как это – *понятие* и, понятно, это – «вечная категория». Вот в этой категориальной сущности атом и выступает как предел, «граница», за которой атом не существует. Как показала физика, атом как материальную частицу все-таки можно делить, но как сущностную категориальность это деление смысла не имеет (Н.В.Мотрошилова). Это, конечно, современная интерпретация учения об атоме, так как сами атомисты пытались соединить в (конкретном) атоме его материальную субстанцию и его сущностную определенность. В своем развитии наука пытается постоянно «докопаться» до сути атома как мельчайшей частицы и успехи в этом деле огромны: все время находятся все более мелкие компоненты атома (и конца исследования этого микрокосмоса не видно, и не сможем мы его «узреть»).

Таким образом, атомизм оказался опровергнутым в физическом смысле – атом *делим* (т.е. делимо все и вся, и это бесконечность, которую можно квалифицировать вслед за

Гегелем как «дурную бесконечность», которую введением неделимости атома Левкипп и Демокрит пытались преодолеть). Да, вряд ли стоит делить материю до бесконечности, так как тогда бы реализация этой «дурной» «по-гераклитовски», т.е. бесконечности привела бы к аннигиляции материи (что представляется нереальным). Эпикур эту мысль преподносит так: «Должно отвергнуть возможность деления на мелкие части до бесконечности, чтобы не быть принужденным в наших понятиях о сложных телах остаться без реальности, распыляя ее в ничто» (по А.О.Маковельскому). Но не в этом, пожалуй, главное. Главное состоит в том, что древнегреческий атом будет всегда «работать» как принцип *объяснения* мира: наука будет всегда стремиться преодолеть известный ей в данное время предел делимости атома (это – физическая сторона проблемы), другая же сторона, и более сложная, заключается в том, что наука, определяя новые параметры тел и явлений, будет закреплять их в виде *математических* величин этих новых материальных объектов. А такое теоретическое отражение будет приводить к новым принципам познания мира как новых форм материи, т.е. новой картины мира. Наука так работала всегда и, конечно, будет работать, и это приводило к расколу в философском знании, а именно: ученые всегда будут пытаться объединить физическое и сущностное объяснение, о котором мы говорили, но разрыв между ними, тем не менее, всегда неизбежен. В своих научных исканиях одна группа ученых будет делать упор на определение физических параметров явлений и вещей, другая же попытается, занимаясь *сущностным*, «очистить» сущностное от физических, чувственных «аббераций», «примесей». «Линия Демокрита» предпочтет первый путь, попытавшись в атоме удержать физическое и сущностное, а Платон и его «линия», став невольниками собственного изобретения – «идеи», поведут философию в заоблачные дали, превратив вещи и явления в слуг «идей»...

Демокрит попытался применить атомизм и к учению об обществе и государстве. Отражая общий ход развития греческого полиса, он нашел определенное противостояние индивида, начинавшего выделяться из полиса, прежде всего, в области духовной, в чем, по словам Гегеля, выразилась противоположность (только начавшаяся проявляться) между всеобщностью (государством) и единичностью (как духовно освобождающейся от традиций полиса). Государство же пока «должно основываться на *всеобщем*, т.е. на в-себе и для-себя-сущей воле. Если же оно зиждется на воле единичных индивидуумов, то оно становится атомистическим» (IX, 267). Греческий полис подвергнется такой «атомизации», т.е. дезинтеграции под давлением условий внутреннего порядка, также и внешнего, т.е. поглощением македонской монархией.

Боги Левкиппа и Демокрита тоже «атомистичны», они не больше и не меньше чем соединения крупных, огненных атомов, и как всякие атомы могут преобразовываться, создаваться и разрушаться, значит, и боги невечны. Они могут благотворно или зловредно влиять на человека, а также подают людям «знаки»...

Демокрит является одним из последних философов-энциклопедистов. Его научные интересы были, можно сказать, всеобъемлющими: он и математик, и лингвист, и психолог, и физиолог.

У Демокрита были последователи. А.С.Богомолов говорит о «школе Демокрита», включая в нее Метродора (как «крупнейшего представителя школы»), Анаксарха из Абдеры, Гекатея оттуда же, Навсифана, Диотима Тирского. Но в науке они не оставили заметного следа, и, скорее всего, их можно было бы причислить к эпигонам, а не к самостоятельным ученым.

В эпоху атомистов в Греции, как известно, зародилась историография как наука. В этом отношении интересно соображение А.Ф.Лосева, считавшего, что атомистическое учение Демокрита оказало влияние на формирование историографии: точно так же, как происходит внешнее соединение и разъединение атомов в природе, точно так же можно объяснить исторические события посредством выявления связи (причинно-следственной) между фактами в истории общества. Историкам, таким образом, предлагалось вникать в отдельные данные исторических явлений и связывать их «атомистически». Кроме того, Демокрит и Левкипп способствовали светскому, мирскому пониманию истории, ибо, по форме не отрицая богов (считая их производным от страха человека перед грозными, но непонятными явлениями природы), они исключали богов из исторического развития (из-за их «невмешательства» в земную жизнь).

По наблюдению А.Ф.Лосева, хотя атомы всегда обладали какой-то формой, Демокрит называл их также и *идеями*. А.Ф.Лосев считает, что, может быть, Демокрит был *первым*, кто применил этот термин: «Идея» – это «то, что видно», но так как атомы невидимы, то это означает, что атомы видны лишь как умопостигаемы...

Итак, мы заканчиваем рассмотрение учения великих греческих атомистов. Мы еще вернемся к античному атомизму, ибо их наследие воспримет и разовьет, внеся немало нового, выдающийся философ – атомист *Эпикур*.

Завершается эпоха «досократиков». «Промежуточным» моментом между досократиками выступят софисты, а за ними и рядом с ними выступит незабвенный Сократ – великий философ, великий страстотерпец и борец за науку, ученый, без которого вряд ли бы стал философом «божественный Платон».

## СОФИСТЫ

(вторая половина V в. – первая половина IV в.)

Мы приступаем к софистам и софистике, из которых мы, конечно, слышали о последнем, т.е. софистике, софизмах и притом исключительно в негативном духе. Под этим подразумевается умение хитроумно вести прения, прибегая к логически недозволенным приемам – подтасовке аргументов, искажению истины, а то и просто одурачиванию неискушенного в спорах человека. Причем часто это делается с корыстной целью, а не только ради выигрыша в споре... Такое вот негативное определение берет свое начало еще в древности, от Платона.

Что же касается софистов как философов и их учения, то очевидно, что в этом смысле нам мало что известно. Скажем сразу, что их нужно чтить и изучать как одно из важнейших направлений в древнегреческой философии, внесшее свой вклад в развитие западноевропейской ветви мировой философии.

Прежде чем софисты выступили на научном и общественном поприще, их отцы и деды отразили нашествие казавшейся непобедимой персидской державы, отстояли свой, греческий, полисный путь развития. Жизнь же софистов и их деяния пришлись на «век Перикла» (444–429 гг.) и на период кризиса и упадка греческой полисной системы, и прежде всего Афин как центра греческой цивилизации. Однако развитие философии и, более того, достижение ею своего пика как раз и приходится на период кризиса полиса. Даже кажется, что именно кризис и порождает этот наивысший расцвет, связанный вершинами – Сократом, Платоном и Аристотелем (от смерти Сократа до кончины Аристотеля проходит всего немногим более 70 лет). Этот феномен – расцвет духовной жизни и упадок жизни общественно-государственной нам еще предстоит рассмотреть. Сейчас мы должны подчеркнуть, что и деятельность софистов происходит в эпоху кризиса исключительно бурной общественно-политической жизни Греции: войн, политических переворотов, когда происходит изменение критериев жизни, целевых устремлений людей, ломка традиционного менталитета. Очевидно, что все это не могло не отразиться и на философии: представители этой «абстрактной» науки

«вдруг» оказались в центре не только духовной, но и политической жизни Афин и других городов-государств. И этими философами были софисты (тоже «любомудры», но несколько иные, чем их предшественники и многие современники). Социальные условия менялись, менялась и философия: именно софисты совершили необратимый поворот в греческой философии от изучения природы (натурфилософии) к изучению человека во всех аспектах его земной жизни: места в обществе, отношения к государству и его институтам, его образование (обучение), теорию познания им окружающего мира. Они выступили за *плюрализм* во мнениях об окружающем, вплоть до идеи о невозможности его истинного познания. Они основали *риторику* как практическое, доказательное красноречие, сутью которого было умение доказать что угодно, в том числе и обосновать правомерность двух «полярных» мнений. Наконец, они были первыми «просвещенцами» в Европе – они не только сделали занятия наукой регулярными, но и стали брать плату с учеников за обучение! Это в Греции (где и тогда «все было») казалось неслыханным...

Были они людьми красноречивыми, энергичными, подчас резкими и невыдержанными в своих страстях, а главное, их обычаем стало насмехаться над всеми и всем, причем это делалось прилюдно – в судах (там они «адвокатствовали»), на площадях, в кругу своих учащихся... Неудивительно, что они стали подвергаться нападкам, осмеяниям (в том числе и на театральных подмостках). Многое им вменялось в вину: и взимание платы за обучение и нечестие, т.е. неуважение к богам. Да и как могло быть иначе, если глава школы Протагор вслух признавался, что не знает, существуют ли боги!

В Афинах их считали нигилистами и циниками. Действительно, один из них утверждал, что болезнь – это зло для больных и благо для врачей, равно как и смерть есть зло для умирающих и благо для могильщиков и продавцов похоронных принадлежностей! Так-то оно так, но как должны были относиться к авторам подобных утверждений врачи и могильщики?!

Сам термин «софисты» как бы двойственен: с одной стороны, так можно назвать людей, которые являются знатоками, мастерами своего дела, специалистами в любой области, а с другой – это философы, выступающие как учителя мудрости и красноречия, которые были специалистами по спору и учили (за плату) побеждать противника в спорах и тяжбах, причем любой ценой и любыми способами. Так, по мнению Платона, «в судах решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность».

Общий термин «софисты» не отражает единства ученых-софистов данного направления – ни по их социально-политической практике, ни по отношению к предшествующим фило-

софским школам. Можно сказать, что их научные построения не были реакцией на предыдущих философов, а, скорее, ответом на новые вызовы полисной жизни, хотя, будучи людьми образованными, они учли достижения предшествующего века.

Гегель так определил софистов: «Как представители формального образования софисты являются философами, но характеризующая их рефлексия делает софистов также и не философами. Связь их с философией состоит в том, что они не останавливались на конкретном рассуждении, а, по крайней мере частью, шли дальше, до последних определений. Главной стороной их образования было обобщение элеатского способа мышления и распространение его на всякое содержание знания и действия: положительным является для них при этом польза» (Гегель, X, 22).

Может быть, софистам больше подходит название «мудрствующие», чем «философы»? Кажется, что в их построениях подчас наличествует много *суррогатных* моментов, т.е. логически не соединенных между собой положений...

Софисты поставили в центр науки человека, призвав сделать его мерой всего сущего (и несущего). Можно сказать, что с них началось изучение самого человека как объекта познания. Став первыми «просвещенцами» античности, они поставили образование-обучение во главу угла развития человека, внесли они свой вклад и в теорию познания; начали изучать современное им общество и государство. Наконец, внесли они и свое критическое отношение ко всему знанию, правда сделав его релятивистским до агностицизма.

При рассмотрении софистики мы, однако, будем главное внимание обращать не на их социальное поведение (а оно подчас было экстравагантным), но «...будем рассматривать софистику с *положительной*, собственно *научной стороны*, постараемся установить, каково было положение софистов в Греции» (Гегель, X, 7).

Софисты представлены линией «старших софистов» – это Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Ксениад, современниками которых были Филолай, Зенон, Мелисс, Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и линией «младших софистов», представленных Алкидамом, Грасимахом, Критием, Ликофронтом, Калликлом.

Сочинения софистов многочисленны, но до наших времен из них почти ничего не дошло, однако благодаря доксографам и комментаторам мы можем получить достаточно полное представление об их учении.

Софисты, противопоставляя индивидуума обществу, государству, первыми поставили вопрос о сознательном и целенаправленном воздействии человека на общественные институты. Это, в частности, выразилось в отстаивании права челове-

ка на высказывание собственного, субъективного мнения фактически на все стороны жизни в обществе. И именно этому они *учили* своих учеников и слушателей, приравливая их к своим софистическим приемам.

Наибольший интерес представляют *старшие* софисты, особенно Протагор, а за ним – Горгий, Гиппий, Антифонт.

## СТАРШИЕ СОФИСТЫ

### ПРОТАГОР ИЗ АБДЕРЫ (480–410 гг.)

Протагор, сын Артемона, уроженец Абдеры (греческая колония на морском побережье Фракии), происходил из простой семьи (когда Демокрит, родом тоже из Абдеры, познакомился с ним, Протагор был носильщиком дров), жил и в Афинах, где познакомился с Сократом, который был моложе абдерца на десять – пятнадцать лет.

Протагор жил в бурную эпоху: на его глазах победоносно закончились греко-персидские войны, Афины вступают в «век Перикла», наконец, жизнь философа трагически обрывается незадолго до поражения Афинского морского союза в Пелопонесской войне, после которой наступает длительный период упадка великих Афин...

Протагор знал не только философов. Его другом был величайший государственный деятель Греции Перикл, на которого философ оказал огромное влияние: в общении с софистами «...Перикл развил вообще свой ум, получив подготовку к красноречию, ибо в духовном занятии, какого бы рода оно ни было, может быть великим лишь *образованный* ум, а истинное образование возможно лишь посредством чистой науки» (Гегель, X, 23). Да, это очень редкое везение для государственного человека в истинном значении этого слова – Перикл «при» Протагоре и Демокрите, Александр Македонский – «при» Аристотеле. Бессмертие в истории обеспечил такой «симбиоз» этим деятелям: философы могли бы обойтись без Перикла и Александра, а вот достигли бы Перикл и Александр своих «вершин», сказать со всей определенностью мы не можем... Высоко ценил и Перикл Протагора – он предложил философу выработать законы для полиса Фурии, что был в Южной Италии.

Перикл умирает от чумы в 429 г., и это оказалось фатальным для Протагора: лишенный защиты своего великого друга, Протагор был обвинен в нечестии (стандартное обвинение в демократическом и высокообразованном афинском обществе), был приговорен к смерти, но потом помилован с изгнани-



ем из Афин, направился Протагор в Сицилию, но по дороге погиб при кораблекрушении в Мессинском проливе...

Так закончил свой жизненный путь этот, по мнению Гегеля, «глубокий и основательный философ (мыслитель)», который основное положение своей *философии*... выразил следующими словами: «*Человек есть мера всех вещей*, тех, которые существуют, что они существуют, а тех, которые не существуют, что они не существуют». И это – «великое слово» (Гегель, X, 24).

Протагор считается основателем софистического направления в философии и первым софистом по своему значению в истории философии.

В жизни Афин Протагор и его коллеги – софисты занимали выдающееся место. Действительно, он ввел в обычай публичные диспуты (по любым вопросам), и Диоген Лаэртский меланхолично замечает, что «...повсеместное племя спорщиков берет начало от него»; организовал школы риторики, где учили эристике (умению вести споры), и он «...первым выступил общественным учителем в Греции в тесном смысле слова» (Гегель, X, 23), и он же первым ввел плату за обучение, причем довольно высокую (плата за урок доходила до 100 мин), т.е. больше, чем пол таланта.

Труды Протагора до нас не дошли, но, судя по пересказам и отрывкам, они были многочисленны и разнообразны: «Наука спора», «О борьбе», «О знаниях», «О государстве», «О честолюбии», «О добродетелях», «О неправильных людских деяниях», «О сущем», «Великое слово», «О том, что в Аиде».

За трактат «О богах» Протагор попал под суд, а само сочинение удостоилось особой «чести» – публичного сожжения! Наверное, Гитлер, необразованный, но начитанный тиран, позаимствовал эту «санкцию» у афинян-демократов. Правда, он забыл при этом, что книги-то «не горят»!

Итак, Протагор сказал «великое слово»: «Человек есть мера всех вещей...» Теперь за словом должно последовать дело или анализ этого с виду простого изречения. Софисты переместили человека из периферии в центр философии, сделав его не объектом природы, а субъектом общественной деятельности, культуры, познания и знания. Впервые человек стал объектом изучения, объектом, мыслящим себя, для себя и о себе.

Если Демокрит выделил человека из космоса как «микрокосмос», т.е. как мир, *выделяющийся* из природы, в результате чего человек становится «первым вольноотпущенником природы», уже в известной степени противостоящий ей, то софисты сделали человека *автономным*, и автономным не только от первоосновы – Природы, но и автономным в обществе, провозгласив его мерой всех вещей. И эта мера, можно сказать, включала в себе и *цель* существования человека на

Земле – быть критерием всего и вся. И этот критерий образуется в ходе познания мира человеком.

Данная формула означала, что знание об окружающем мире носит *субъективный* характер: оно – продукт мышления и деятельности автономного человека, и оно имеет своим источником, прежде всего, *чувственное* восприятие этим человеком вещей и явлений окружающего мира: «Протагор говорит, что человек есть мера всех вещей – в том смысле, как если бы он сказал о человеке, знающего или воспринимающего через чувства» (Аристотель).

Но вот это чувственное восприятие сугубо субъективно: например, одному человеку ветер кажется холодным, а другому, наоборот, теплым, что одному горько, то другому – сладко и т.д. Такой «разнос» мнений определяется субъективным состоянием воспринимающего субъекта познания (например, зависит от возраста, состояния здоровья, вкусов и т.п.). У Платона Протагор говорит: «... Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой – тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя» («Теэтет»).

Указав на наличие этих двух кажущихся восприятий (ощущений), Протагор «первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» (Д.Лаэртский). И греки последовали за Протагором: «Следуя по стопам Протагора, эллины часто говорили, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» (Климент»).

Таким образом, Протагор «по-гераклитовски» трактовал познающий субъект, т.е. человек тоже в своих свойствах может быть «текущим», и это неизбежно отразится на его чувственном познании вещей: «Материя есть чистое течение, оно не есть нечто прочное и определенное в себе, а может быть всем, и оно есть нечто различное для различных возрастов, для различных состояний, для состояния бодрствования и для состояния сна и т.д.». Так передает мысль Протагора Секст Эмпирик.

Если философ действительно придерживается такого подхода, то он становится на довольно опасный путь – на путь релятивизма и агностицизма. Как мы уже говорили, гераклитовская «текущность» в своей «дурной бесконечности» могла привести к исчезновению самого объекта познания материи (и в борьбе с таким вариантом атомисты и выдвинули атом как предел делимости). Применение этого же принципа в теории познания было, с одной стороны, неизбежной реакцией на фактическое исключение элеатами чувственного познания как полностью недостоверного знания, но, с другой стороны, подрывало принцип адекватности познания – полного отражения в мышлении познаваемых предметов, и подменял его субъективным, сугубо чувственным познанием, мнением индивидуума.

Однако в таком подходе есть и *позитивная* сторона: верно была подмечена относительность любой истины, более того, ее преходящий характер. Фактически философ отрицал само существование категории абсолютной истины.

Гносеология Протагора требовала *плюрализма* мнений – не только допущения множества мнений, но и даже противоположных. И решить, какое из этих мнений правильное, как более близкое к истине (а не единственно верное), поручалось самому человеку. И такое мнение рождалось в спорах, дискуссиях, публично – так философия выходила на улицы, на площади, доказывая, что она – практическая, нужная людям наука...

Такая «парадигма познания», конечно, способствовала освобождению человеческого сознания от догматических, традиционных, авторитарных мнений и от давления «авторитетов» всех уровней. Плюралистически-релятивистская установка делала мышление (и поведение) человека самостоятельным и индивидуальным, что всегда говорило и о политическом плюрализме в обществе: стало возможным такое положение, когда нормальным считалось, что сколько людей (граждан) – столько и мнений, и они высказываются свободно. Конечно, на первый взгляд, это не способствует выработке пресловутого «консенсуса», но в действительности обеспечивает – в порядке демократической процедуры (как это было в Афинах) возможность выработать, добиться того «единомыслия» общества, без которого невозможно принятие и реализация оптимальных политических решений. Для политика возникает сложная проблема, на какую точку зрения встать, как сделать ее «своей» и так, чтобы она отражала интересы, мнения, устремления большинства, от этого и зависит судьба самого политического деятеля, если он служит демократическому сообществу.

Практически мы все – «плюралисты»: мы каждодневно решаем свои проблемы, говоря: «с одной стороны, это так, а с другой (вслух и про себя), это – даже совсем наоборот» и только синтез этих «сторон» приводит нас к правильному решению...

По Протагору, «истина есть *явление* для сознания; ничего не есть само по себе одно, а все обладает лишь относительной истиной» (Гегель, X, 25).

Поэтому критерием познания Протагор считал *пользу*, приносимую тем или иным решением. Это можно назвать и началом *прагматической* философии, заземленной на практический результат. Здесь не только резко снижается (или вовсе устраняется) теоретический характер этой науки, но и явное свидетельство «этического релятивизма» (А.Н. Чанышев). Оказывается, раз все относительно, то добро и зло тоже обладают этими качествами, раз во главе угла стоит польза, то надо исходить в своей жизни только из нее, иначе говоря, для ее

достижения позволено применять любые средства. Правда, философ говорит, что в лучшем случае надо бы руководствоваться государственной пользой, но «атомизированный» индивидум все-таки предпочтет собственную пользу. И если природу обмануть нельзя, то человека вполне можно (в частности, можно принимать неистинное мнение, но «лучшее»).

Софисты сделали слово могучим оружием. Это, надо сказать, соответствовало живому, подвижному, импульсивному греческому характеру, соответствовало и духу демократического полиса. Они учили эристике – умению вести споры, и вот в этом их не останавливали никакие этические принципы, главное – достигнуть успеха, повергнуть противника в прах *словом*. И тут все годилось: можно было говорить громко, четко, можно и, наоборот, – неразборчиво, используя плохо понятные слова, чтобы сбить оппонента с толку. Можно было нападать на личность противника, высмеивая его недостатки и живописуя мнимые, «обыгрывать» его биографию и т.п. Логика спора у софистов была причудлива, построена на мнимых силлогизмах, обычно неправильное заключение от общего правила (мнения) к частному, которое из этого общего не вытекает, причем эти построения носят парадоксальный характер. Более того, Гегель считает, что «точка зрения Канта отличается от этой (протагорической) точки зрения лишь тем, что он (Кант) помещает относительность в «я», а не в предмет» (X, 27).

Такая «софистическая дискуссия» обычно заканчивалась осмеянием противника софистов, унижением его личного достоинства наравне с «классификацией» его как недотепы, тугодума и т.д.

Примеров софизмов сохранилось немало, но, откровенно говоря, нет особой охоты приводить их, ибо от них веет не столько остроумием, сколько банальной обывательщиной. Вот, например, такое софистическое «упражнение»:

«То, что ты не потерял, ты имеешь. Ты не потерял рога, значит, ты имеешь рога».

«– Это твоя собака? – Моя. – Эта собака имеет детей, значит – она отец. Но это твоя собака. Ты бьешь ее, значит, – ты бьешь своего отца и ты – брат щенят».

Или никто не мог ответить на такой вопрос, чтобы не дискредитировать себя: «Перестал ли ты бить своего отца?»

Но современники софистов любили такие зрелища, софистов побаивались как непобедимых спорщиков... Известно, что приемы софистики прочно закрепились в человеческом сознании и здравствуют до сих пор.

Как видим, этика софистов радикально отличалась от этики их коллег – современников философов, но впоследствии одним из признаков духовного кризиса эллинизма и Рима стало принятие этики софистов и философами.

В исторической перспективе релятивистские положения теории познания Протагора легли в основу скептицизма эллинистического и римского периодов, а также подготовили агностицизм Юма.

Добавим, что относительность Протагор помещает и в объект познания, считая его «текучим», т.е. непостоянным по своим свойствам. Это одна из причин невозможности полного познания предметов и явлений.

Культивируя красноречие, Протагор занялся лингвистикой. Например, он дал классификацию видов речи, выделив четыре типа (или семь видов?), назвав их основами речи.

Однако при всем своем релятивизме Протагор был все-таки сыном своего времени – гражданином полиса. Так он полагал, что в самом начале существования человека Зевс послал людям стыд и правду как основу политической мудрости, ибо без этих «составляющих» человек будет жить в мире анархии и звероподобности. Если люди обретут стыд и правду как основу их добродетели, то тогда наступит время господства права и морали как гарантия благополучия людей и государства.

Но законы, по Протагору, двойственны: одни – это естественные законы, согласные с природой, другие законы – это плод человеческих установлений. Приоритет отдается естественным законам, которые тоже относятся к результатам творчества людей, но они вырабатываются в ходе естественного развития народа, т.е. в ходе приобретения народом добродетельных качеств, причем эти гражданские добродетели могут быть у человека в виде способности (но не являются врожденными), и их надо развивать в ходе обучения.

Перикл говорит Алкивиаду: «... законы – это все, что народ в собрании примет и напишет с указанием, что следует делать и чего не следует» (Ксенофонт).

Если это так, то в основе законодательства должны лежать демократически согласованные мнения всех «атомизированных» граждан, все же остальные законы относятся к чисто человеческим установлениям, т.е. были изданы монархами, тиранами и олигархами, может быть, в обход и вопреки мнению и интересам народа. Вот поэтому эти законы «неестественны», носят преходящий характер (как и сами тираны и им подобные), и чаще всего они и несправедливы и не отвечают критериям добродетели.

По-видимому, это обстоятельство имел в виду Ж.-Ж. Руссо, когда еретически утверждал, что народу лучше не повиноваться законам, чем подчиняться им.

Очевидно, что Протагор выступает здесь как глашатай и защитник демократических основ полиса.

Протагор сделал вклад и в историческую науку, вернее, в философию истории. В его положениях просматривается мысль о прогрессе как линейном процессе, а не обычного для

античной историографии вечного кругооборота исторических событий, воспринятого греками у восточных мудрецов. Протагор полагал, что «золотой век» человечества *впереди*, а не позади, как думали, начиная с Гесиода.

Говоря о двух типах законов, Протагор пролагал дорогу теории естественного права, сформировавшуюся тысячелетия спустя.

Итак, Протагор и софисты всей своей деятельностью способствовали торжеству демократических порядков в полисах Греции, особенно в Афинах. Как раз в это время Греция дала миру и «прекрасную индивидуальность, и прекрасную демократию» (Гегель). «Прекрасная индивидуальность» – это, прежде всего, прекрасные творения греческого духа в области культуры (живопись, скульптура, поэзия, драматургия, философия, науки) и философы, и государственные деятели (Перикл), и 300 спартанцев, навечно олицетворяющих мужество воина-гражданина. Все так. Но мы знаем, что именно время этих «прекрасных индивидуальностей» – это время упадка греческих полисов, приведшего, в конце концов, к превращению Греции в рядовую провинцию Римской империи по прозванию Ахайя (и с центром римской администрации не в Афинах, а в Коринфе).

Размышляя над судьбою Греции, Гегель, преклонявшийся перед древними греками, пришел к неожиданному выводу, что одной из главных причин падения Греции была деятельность... софистов: «Прекрасную демократию погубил тот вид рефлексии, который культивировался софистами».

Дело в том, что софистическая гимнастика ума была использована политическими ловкачами, которые, льстя народу, одурачили демос и навязали ему непосильную задачу управлять всегреческими делами. Что и использовала Спарта, призвавшая под свои знамена всех недовольных гегемонией Афин. Результат известен – поражение в Пелопонесской войне, упадок, подчинение иноземному господству – «варварской» македонской монархии. Но важнее, пожалуй, другое: полис как государство представлял (по Гегелю) синтез индивидуально-субъективного («прекрасной индивидуальности» во всех ее ипостасях) и социально-объективного (т.е. общества и государства), причем для Гегеля демократия, даже «прекрасная», это – не власть народа, а власть *закона* (принятого этим народом посредством самой демократической процедуры). Так вот, софисты «распространяли субъективную рефлексию и то новое учение, согласно которому каждый должен действовать по своему собственному убеждению» (Гегель, VIII, 238). Поэтому получилось так, что субъективизм софистов, проповедовавших, что главное – собственная польза, шел рука об руку с произволом или несвободой.

Естественно, были более серьезные и объективные причины упадка Греции, и сам Гегель говорит об одной такой причине – рабстве, которое было ценой, уплаченной за греческую цивилизацию, и способствовало духу несвободы, который и погубил античный мир в целом.

Но думается, что вот такой, чисто гегелевский, диалектический подход к оценке исторической роли софистов, очень поучителен, так как указывает на *двойственный* эффект любого явления (в том числе и такого духовного продукта, как философская система), который именно поэтому трудно предскажем, ибо в основе его лежит изобретенная Гегелем «хитрость мирового разума»...

Протагор занимает выдающееся место в древнегреческой философии. Его «инновации», как мы видели, носят *двойственный* характер. В этом, в частности, отразился и характер эпохи, в которой жил философ: время было тревожное, переходное – это было ясно всем, но путь в будущее оставался неизвестным даже для первоклассных умов. Именно поэтому, как представляется, рождается мощная релятивистская (до агностицизма) тенденция в философской рефлексии, и Протагор – яркий представитель этой рождающейся традиции, которой суждено было долгое будущее (пожалуй, даже бесконечное). Переходность как *становление* – излюбленная категория системы Гегеля, и только он развернет ее во всем ее объеме. Протагор и его философия проникнуты этой переходностью, становлением. Конечно, все это носит *имплицитный* (подразумевающийся, находящийся в себе, внутри) характер. И в этом смысле наследие Протагора носит непреходящий характер.

Следующие за основателем учения софисты «калибром» поменьше, но, тем не менее, они заслуживают нашего внимания...

## ГОРГИЙ ИЗ ЛЕОНТИН (483–375 гг.)

Горгий, уроженец сицилийского полиса Леонтины, был наряду с основателем учения Протагором одним из виднейших софистов, скорее всего, софистом «номер два». Живя на Западе, Горгий примкнул к элеатам, а его учителем был Эмпедокл. В 427 г. в составе леонтинского посольства он прибыл в Афины, где вскоре и приобрел широкую известность как ритор. Учился Горгий у многих заезжих знаменитостей, знал Сократа. Прожил почти сто лет, причем сам объяснял это воздержанностью от удовольствий, а его ученик – знаменитый оратор Исократ причинами его долгожительства считал то, что он не жил долго в каком-либо городе, не занимался общественными делами, не платил налогов и тем, что не имел семьи.

Его сочинения не дошли до нас, но мы можем пользоваться фрагментами его работ, донесенных до нас Секстом Эмпириком, а также изложением некоторых сторон его учения Платоном, посвятившим ему диалог «Горгий» (как и Протагору – «Протагор»).

Его учениками были младшие софисты Ликофрон, Пол из Акраганта, Алкидемант из Элеи.

Сам Горгий считал себя больше ритором, чем философом. Нас, конечно, интересует философская сторона его воззрений, которую он изложил в трактате «О несущем, или о природе» (название, по-видимому, дано «в пику» мелисскому «О сущем, или о природе»).

Считается, что если старший коллега Горгия Протагор примыкал к ионийской школе, то сам философ был ближе к элейской школе.

В частности, Горгий вернулся к элеатскому толкованию бытия, но толковал его по-новому, в его соотношении с бытием (которое элеаты отрицали). По мнению Горгия, должно «существовать или только сущее, или только не сущее, или же сразу и сущее и не сущее» (по Сексту Эмпирику). Но если мы допускаем существование небытия, то мы впадаем в противоречие, так как небытие согласно своему понятию не есть нечто существующее, и поэтому мы не можем принять существование небытия. Секст Эмпирик так резюмирует рассуждения Горгия: «То, что не существует, не существует, ибо если бы оно обладало бытием, то оно было бы одновременно и сущим. Поскольку оно именно мыслится как не сущее, оно не существует, но, поскольку не сущее имеется, оно существует. Но оно ведь не может одновременно и существовать, и не существовать. Иначе: если небытие существует, то бытие не существует, ибо бытие и небытие противоположны друг другу. Если бы, следовательно, небытие обладало бытием, то бытие обладало бы небытием, но как мы не можем сказать, что бытие не есть, мы также не можем допустить, будто небытие есть».

Да, тут явно налицо зеноновская «метода» рассуждения – вычурная, трудно схватываемая при первом прочтении (это отметил Аристотель).

Оказывается, что не может существовать и *бытие*. Дело в том, чтобы существовать, бытие должно быть вечным, иметь начало, но и то и другое невозможно: бытие, если оно имело начало, то ему предшествовало бы небытие, а оно тоже не существует, т.е. из ничего ничто не происходит, а если бытие вечно и не имеет начала, то тогда выходит на сцену бесконечность, выступающая как неопределенность самого бытия. И тогда бытие должно было бы существовать в чем-нибудь другом и, значит, не быть бесконечным. Также бытие и небытие не могут существовать как положенные рядом друг с другом, так как тогда они были бы в этом случае *тождественны-*



ми, как одновременно существующие. Это, в свою очередь, означало бы, что бытия нет, раз оно тождественно с небытием, которого, естественно, тоже нет! Гегель такую ситуацию кратко определяет так: «Бытие и небытие стало одно и то же, сколько и не одно и то же» (X, 32).

Из такого решения проблемы вытекало и положение Горгия о невозможности познания вообще: 1 – «ничто не существует; 2 – если бы «нечто» существовало, то оно было бы непознаваемым; 3 – если бы «нечто» было познаваемо, то познанное было бы невыразимым» (у Секста Эмпирика). Иначе говоря, в принципе оказывается невозможным тождество мышления и бытия как высшая цель философского познания. Мыслить бытие оказывается нереальной, невыполнимой задачей, так как бытие (и небытие) оказываются несуществующими. Кроме того, если бытие и мышление оказались бы вдруг тождественными, то тогда должны были бы существовать все, что может быть мыслимо. Действительно, в мыслях человека находят обитель самые нереальные вещи, например образ бога, кентавры и т.п. Горгий подвел такой итог: «Бытие не мыслимо, потому что оно непознаваемо» (у Секста Эмпирика).

Не поэтому ли поводу поэт сказал: «Мысль изреченная есть ложь»?

Дальше – больше. Оказывается, нельзя и *выразить* то, что познаешь, если бы оно даже существовало: ведь речь и мысль отличаются друг от друга, равно как мысль о предметах отличается от самих предметов. Кроме того, умопостигающие субъекты отличаются друг от друга по уровню знаний, по способностям к познанию, по физическим данным, наконец. Вот поэтому субъекты познания никак не смогут выработать (посредством мысли, затем воплощенной в речи (в словах)) одинаковое и общее для всех знание.

Таким образом, Горгий довел гносеологию Протагора до тотального отрицания возможности познания бытия (равно как и самого бытия). Сконструировав такую вот гносеологическую «китайскую стену», Горгий подчинил философию известному политическому принципу: «Движение – все, конечная цель – ничто» (эта идея стала популярной в XIX в.).

Мы можем заключить, что перед нами еще один пример *развития* диалектики, хотя и отрицательной, негативной диалектики, превращение ее из релятивистской в агностическую. Горгий показал, что мыслящий человек может безгранично оперировать с понятиями – комбинировать их, противопоставляя их друг другу, синтезируя их, и в результате приходиться к парадоксальным умозаключениям, к новым научным парадигмам.

Очевидно, Горгий, провозгласив «все ложно» (бытие, познание его, истина), негативно *абсолютизирует* диалектический метод и, таким образом, объективно выступает как

против познания общезначимых истин (как главной цели философии).

В исторической перспективе он открыл дорогу скептицизму эллинистического и римского периодов, когда эти идеи были «востребованы» духом эпохи – эпохи войн, социальных катастроф, монархического деспотизма, приниженности человека.

Отметим, что Гегель высоко оценил негативную диалектику Горгия: она «отнюдь не болтовня», она «носит совершенно объективный характер и имеет в высшей степени интересное содержание» (X, 29), и Гегель совершенно справедливо советует нам: «... мы не должны относиться презрительно к этой диалектике...» (X, 32).

Горгий был знаменитым ритором, говорил, что учит не добродетели или мудрости, а только риторскому искусству. Но без этических категорий он, тем не менее, обойтись не мог и потому объявлял относительным все, в том числе: добро и зло. Таким образом, моральные ценности, как и у других софистов, носят условный характер, так как они не что иное, как искусственные создания людей, которые предпочитают не считаться с естественным, с природой. Этика Горгия позволяла ему утверждать, что задачей риторики может быть обман посредством создаваемой у слушателей иллюзии истины, правды. Платон приписывает Горгию такое суждение: «Риторика есть творец убеждения», которой, как мы видим, были разрешены любые приемы для достижения пользы. Стиль его отличался торжественностью, симметричным построением фраз, обилием высокопарных метафор и эпитетов. Как природный оратор, он любил говорить экспромтом по любому поводу, так как всю жизнь готовился к таким выступлениям... Как и все софисты, Горгий не чтит традиций, так он считал, что знаменитая Елена, дочь Зевса и Леды, вполне закономерно оставила своего мужа, так как имела на это, по меньшей мере, пять причин... (Речь «В защиту Елены»).

В спорах он предлагал: «серьезность противников следует убивать шуткой, шутку же серьезностью».

Аполитичным Горгий не был: так, в 392 г. в своей «Олимпийской речи» он призывал греков прекратить междоусобную борьбу и объединиться против «варваров», предвидя как опасность с севера – со стороны Македонии, так и с Востока – со стороны державы Ахменидов. Его ученик Исократ уже говорил более конкретно: надо объединиться для похода на Восток и, возможно, под монархическим скипетром...

Горгий понимал могучую силу слова: «Слово имеет силу так действовать на состояние души, как состав лекарств действует на тело. Подобно тому, как разные лекарства изгоняют разные соки из тела, причем одни пресекают болезнь, а другие – жизнь, так и речи – одни повергают слушателей в

печаль, другие – улаживают, третьи – пугают, четвертые – вселяют в них смелость, пятые же – неким злым убеждением отравляют и обвораживают душу».

По легенде, эпитафия на его могиле звучала так: «Глубин веков землю хладной зарыт, сокрыт, придавлен, но я вновь выглядываю тайной в мое последнее окно». Думается, что ритор-философ заслужил такую надгробную надпись... Так он вписал свое имя в «священную книгу человечества» – в историю философии.

Горгий, по-видимому, понимал, что он сначала – философ, а потом ритор. Советуя заниматься прежде всего философией, он приводил такое фривольное сравнение: «Те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками (а риторика таковой и является. – Р.Б.), похожи на женихов Пенелопы, которые, добываясь ее, совокупаются с ее служанками».

### ГИППИЙ ИЗ ЭЛИДЫ (около 400 г.)

Информация о жизни Гиппия очень ограничена. Он был ученым энциклопедического толка: занимался и математикой, и астрономией, и географией, музыкой, и даже археологией. Его ученость высоко ценилась современниками: его называли «многознающим», «всемогущим». В политике он поддерживал демократические начинания. В «Протагоре» Платон изображает Гиппия в окружении учеников, но в других диалогах («Гиппий Большой» и «Гиппий Маленький») Платон, не любивший софистов, представляет Гиппия как суетного человека.

Гиппий придерживался общего положения учения софистов, разделявшее законы на «естественные» и человеком установленные, отдавая предпочтение законам «естественным» (в последние включено и почитание родителей). Но Гиппий – вообще принципиальный враг «человеческих установлений». В диалоге «Протагор» философ произносит такую речь: «Мужи, находящиеся здесь! Я думаю, что все вы родственники, ближние и граждане не по закону, а по природе, ибо подобное по природе сродно подобному, а закон – тиран человека, он часто насилует природу». У Ксенофонта Гиппий говорит Сократу: «Сократ! Кто станет думать о законах и о подчинении им, как о деле серьезном, когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют?» По мнению А.Ф.Лосева, это уже не простое различие двух видов права, а *проповедь против закона*, опровержение святости закона, откуда уже только один шаг до проповеди беззакония, полной звериной свободы воли и чувств.

Пытался Гиппий думать и о самых общих законах развития общества. В трактате «О названиях племен» он сравнивает обычаи и законы не только эллинских народов, но и «вар-

варов», таким образом включив варварскую периферию античного мира в исторический процесс.

Как видим, Гиппий занимался в основном риторической популяризацией софистического учения, и каких-либо «прорывов» в философии мы у него не находим...

## ПРОДИК С КИОСА

Его относят к старшим софистам, а также к видным языковедам (считается основателем синонимии), жил в Афинах. Был младшим современником Протагора.

Полагают, что у него учились Сократ и знаменитый оратор Исократ. Стиль его жизни отличен от того, который был присущ его коллегам – философам. Так, Платон в «Кратиле» нелестно отозвался о корыстолюбии Продика. Был он рабом денег и наслаждений. Такой несправедливый образ жизни был внове в философской среде, но окажется, что позже это станет довольно заурядным явлением.

У Продика, кажется, первого среди философов, у которого расходились то, чему он учил, с тем, как он жил сам. В своем сочинении «Часы» он приводит рассказ «Геракл на распутье», в котором предоставил Гераклу выбор между тернистым путем добродетели и легким путем дороги радости, наслаждений и порока, предложив герою, конечно, выбрать путь добродетели...

Продик пользовался, тем не менее, большой популярностью в Афинах. Его, например, похвалил Аристофан в своей знаменитой комедии «Облака» (в которой высмеивался Сократ). Но тот же Платон в «Теэтете» отсылает своих несерьезных учеников к... Продику.

Скорее всего, Продик не чтит богов, и его даже называли «безбожником». По Сексту Эмпирику, хлеб у Продика назван Деметрой, вино – Дионисом, вода – Посейдоном, и истинная религиозность заключается в почитании хлеба и вина, луны и рек – всего, что приносит пользу людям. Боги все дают человеку при условии труда и усилий, и... если ты хочешь, чтобы Греция восхищалась твоим трудолюбием, попытайся сделать для нее нечто хорошее, а если хочешь, чтобы земля приносила тебе много плодов, обрабатывай ее усердно. Значит, религия в лучшем для нее случае выступает как олицетворение сил природы, а для человека нет других источников счастливой жизни, кроме собственного трудолюбия. Отрицал Продик и загробную жизнь, полагая, что «смерть не имеет отношения ни к живым, ни к мертвым».

Как и все софисты, Продик был прекрасным оратором, всегда готовым к выступлению то ли с публичной речью, то ли в диспуте. Как опытный ритор, он считал, что искусство

речи публичной заключается в том, что она должна быть ни длинной, ни короткой, но в меру («Федр» Платона).

Кажется, он первый поставил вопрос о языке философии, сказав, что, прежде чем философствовать, надо научиться правильно употреблять слова. Это, конечно, верно – перед тем, как начать рассуждения о каком-либо предмете или проблеме, необходимо – для себя – определиться в терминологии данной области знания...

В итоге мы можем сказать о Продике то же, что и о предыдущем философе: его можно отнести к эпигонам (к нетворческим подражателям) софистики как научной системы. Ничего нового в философии Продик не сделал, просматриваются только некоторые расширяющие толкования и уточнения отдельных моментов и, пожалуй, вот и все.

### АНТИФОНТ (около 480 г.)

Родился Антифонт в Рампунте (в Аттике, близ Афин) и всю свою бурную жизнь провел в Афинах.

Этот философ-софист, самым что ни на есть активным образом, включился в жизнь своего города-государства: во время Пелопонесской войны участвовал в олигархическом перевороте, потерпевшем поражение, за что философ, как влиятельнейший член аристократической партии, был обвинен в государственной измене и приговорен к смерти. Так неудачно для ученого обернулось участие в общественной жизни. Но у него, добавим, был и последователь среди младших софистов – Критий, который хоть и недолго, но был среди тиранов.

В жизни и в своих трудах это был «олигарх с анархическим уклоном» (Н.Залесский). Такое странное определение было вполне уместным: продолжая линию софистов на различие между двумя видами законов, он углубил это противостояние: «... всякое законодательство обусловлено не природой, а искусством (т.е. деятельностью людей. – Р.Б.); вот почему его положения и далеки от истины», более того «...справедливого же вовсе нет по природе; законодатели пребывают в отношении его в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения», и сами законы заставляют людей поступать вопреки своей природе, так как природа и законы противостоят друг другу. И к чему же может привести подобное противостояние в практической жизни? Да люди будут поневоле двуличны: они внешне будут повиноваться законам, т.е. обманывать окружающих и, прежде всего, то же самое государство, а наедине с собой будут следовать законам природы, которые они на самом деле исповедуют, т.е. в жизни они, так или иначе, будут нарушать законы, навязанные им «сверху» во-

преки их воле, тем более что эти законы несправедливы: такой закон «прежде всего, допускает, чтобы обиженный терпел обиду, а обидчик наносил ее... Успех (в суде) зависит от того, насколько именно силен дар убеждения у того, кто обвиняет, у потерпевшего и у причинившего несправедливость». Да, и в демократическом афинском суде существовали обычаи пресловутого шемякина суда – процессуально справедливого, а по сути своей суда «обычного», существующего всегда и везде (и до нашего времени, и особенно в *наше* время).

Ясно, что Антифонт – пессимист, по-другому вряд ли и быть могло в его время. Но, кажется, прав и С.Я.Лурье, видный историк античной философской мысли, отнесший Антифонта к анархистам, т.е. к людям, отрицающим любые ограничения, накладываемые на них государством и обществом, так как именно эти институты довели людей до такой жизни, когда они *вынуждены* нарушать закон. Вот С.Я.Лурье, увлекшись такими мыслями, и написал специальную монографию «Антифонт – творец древнейшей анархической системы».

Этот философ-олигарх был и космополитом – он отрицал различия между эллином и варваром: «по природе мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины», ведь действительно «мы одинаково дышим воздухом через рот и едим мы все одинаково при помощи рук». Да, так выступить против «вечной антитезы» – «эллин-варвар» (а она прочнейшим образом была внедрена в менталитет свободно-рожденного грека) мог только очень мужественный человек. Но Антифонт пошел еще дальше, он покусился на основу основ греческого мира – на институт рабства, заявив, что рабство установлено людьми, а значит, оно противоречит природе. Это последовательное применение одного из важнейших принципов философии софизма, подкрепленное практически делами философа (он отпустил своих рабов на волю и (о боги!) вступил в брак со своей бывшей рабыней) его сограждане посчитали святотатством, и философ был объявлен сумасшедшим (вот он – предшественник нашего П.Я.Чаадаева!) и был лишен гражданских прав!

Антифонт был многосторонним ученым: известны его занятия астрономией, математикой (говорят, не совсем удачные), метеорологией.

Общефилософские его решения не носят печати оригинальности: он считал, что все едино и все возникло из «вихря», а в действительности не существует ни вещей, ни времени – все это уже было у других философов. Вряд ли особым достижением следует считать попытку научно трактовать сновидения.

Будучи мастером красноречия и поэтому веря в могущество слова, Антифонт изобрел *лечебные* беседы, которые он проводил с людьми, потерявшими душевное равновесие и ис-

кавшими помощи, причем делал это в специально приспособленном для этого помещении.

Известны фрагменты его сочинений «Истина», «О согласии», а также дошли до нас его 15 речей (две из них посвящены судебным тяжбам – это первые подобные судебные источники). Кроме того, найденный отрывок (на папирусе) из его сочинений оказался древнейшим образцом греческой философской прозы.

Хотя судить приходится по фрагментам, историки философии (например, Гомперц) высказывают высокую оценку мыслей ученого: так, в сочинении «О единомыслии» можно обнаружить и богатство мыслей, и гладкую речь, и прекрасный стиль. Сочинение это – повествование о житейской мудрости, в которой жестоко бичуются эгоизм, слабость характера, тупая косность, смотрящая на жизнь как на игру в шашки, которую можно начать сначала после проигрыша, и отсутствие дисциплины, это «самое худшее из человеческих зол»; вместе с тем восхваляется самообладание как результат основательного знания страстей человека и в теплых и красивых выражениях объясняется значение воспитания» (цит. по А.Ф.Лосеву). Что ж, если это так, то таких книг нам не хватает и сейчас...

Мы закончили «когорту» старших софистов – от Протагора до Антифонта. Мы видели, что взлет этой школы приходится на Протагора (в большей степени) и на Горгия (в меньшей), затем на поле философской рефлексии вступают Гиппий, Продик и Антифонт, которых мы (безо всякого неуважения к ним) отнесли к эпигонам, последователям, не внесшим существенно нового в данное направление философской мысли, но, тем не менее, сделавшим нечто важное, а именно – популяризацию основных положений основоположников школы и разработку отдельных аспектов учения. Гегель как-то обмолвился, что даже составление «выжимок» из (великого) учения – это тоже занятие наукой...

## МЛАДШИЕ СОФИСТЫ (конец V в. – начало IV в.)

Следующий «отряд» софистов: Алкидам, Критий, Трасимах (Фрасимах), Калликл, Ликофронт – продолжают трудиться на ниве своей школы.

Положение греческих полисов продолжает ухудшаться. Кризис, растянувшийся на длительный срок, проявляется во всех областях жизни, не мог он не отразиться и на философии. Но в этом отношении ситуация представляется двойственной: с одной стороны, представители софистической школы погружаются в скепсис, пессимизм, упадничество – это в житейском аспекте, а научные изыскания становятся все более «детальны-

ми», посвященными сиюминутным проблемам. Политически большинство из них противники демократии, но, тем не менее, они не хотят полной реставрации «старого порядка», ибо и в нем не видят ничего перспективного. С другой стороны, реакцией на духовный кризис было рождение *новой философии*, встающей *над* полисом, но и остающейся в нем рядом с софистами, с ними и не с ними и против них, встает великая фигура *мировой философии* – прирожденный афинянин и «человек мира» – *Сократ!*

### АЛКИДАМАНТ (IV в.)

Алкидамант, ритор и софист, был родом из Элеи, жил в Афинах. Учителем его был старший софист Горгий. Был знаменит как оратор, соперничая с самим Исократом, одним из великих ораторов древности. Сохранилось из его работ немного (например, речь «О софистах» против Исократа, а также риторическое упражнение «Одиссей против измены Паламеда»).

Был последователем Антифонта, сделал попытку развить учение последнего о равенстве людей и о противоестественности рабства.

Сохранившийся фрагмент сохраняет свое звучание и в наши дни: «Бог всех сделал (создал) свободными, природа никого не создала рабом».

Пессимизм, неверие в возможность счастливой жизни вообще все глубже охватывают греческое общество: Алкидамант в «Похвале смерти», перечислив человеческие страдания, призывает смерть освободить человека от всех несчастий в его жизни...

Как опытный оратор, он выдвигает такое требование к устному выступлению – свободно говорить о всяком предмете. Добавим, что для преподавателя нужно уметь свободно говорить о предмете, которому он взялся обучить других людей. Кроме того, известно, что говорение «по писанному» резко снижает внимание слушателей.

### ФРАСИМАХ (вторая половина V в.)

Фрасимах был родом из Халкедона, что в Вифинии (Малая Азия), с 430 г. жил в Афинах, был современником Сократа, относился враждебно к Платону, который и изобразил его сатирически в своем «Государстве».

Был сторонником олигархического правления, что характерно для младших софистов в отличие от своих старших собратьев, как правило, поддерживавших демократов.



Как известно, в центре внимания софистов были законы, законодательная деятельность, равно как и связанные с ними этические нормы. К этим проблемам Фрасимах имел свой особый подход. Протагор уже не видел ни святости, ни нравственного оправдания в законах, но все-таки признавал их необходимость. Его последователь Гиппий видел в этих «человеческих установлениях» лишь тиранию, подавляющую человека. А вот Фрасимах, отвечая на этот «вызов» общества, довел релятивизм этических норм и законов до новой границы, когда заявил: «Справедливым я называю не что иное, как полезное *сильнейшему!*» А кто же этот сильнейший? Ответ прост: это тот, кто обладает *властью* в обществе. Происходит это следующим образом: «Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы, тирания – тиранические... Установив же законы, объявляют их справедливыми для подвластных – это и есть как раз то, что полезно властям, и преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости... Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (у Платона, «Государство»). Вот уж действительно отражена вечная картина в человеческой жизни, по словам великого сатирика: волку – жизнь волчья, лисе – лисья, а зайцу – заячья: один наслаждайся, другой терпи, в том числе и «непопулярные меры» как выражение твоей же собственной «демократической» воли (власть-то мы сами же поставили *над* собой!)... Фрасимах цинично сравнивает народ со стадом, а власть имущих наделяет правами пастухов. И вот стадо, таким образом, попадает в «страдательное» положение – справедливый, т.е. соблюдающий законы, всегда оказывается в проигрыше, несправедливый, т.е. находящийся «наверху», всегда в выигрыше. И никому до этого нет дела, в том числе и богачам, которые равнодушно взирают на дела людские. При таком положении вещей начинают нарушать справедливость *все*, включая и сам страдающий народ. Цицерон считал, что Фрасимах первый изобрел правильный склад прозаической речи и был он «оратор ясный, тонкий, находчивый, умеющий говорить то, что он хочет, и кратко, и очень пространно».

Это уже не просто влиятельный олигарх, а один из главных «Тридцати тиранов», правивших в Афинах с 411 по 404 г. под видом «комиссии», поставленной у власти спартанцами. Но Крития постигла судьба многих тиранов: в битве при Мунихии демократы разбили олигархов, и Критий был убит.

Критий относится к младшим софистам, он оставил несколько сочинений, которые до нашего времени не дошли. Наверное, у него не было философского дара, поскольку о нем говорили (может быть, злые языки?), что он «учился у философов и считался невеждой среди философов и философом сре-

ди невежд». Так или иначе, но каких-либо философских открытий «рядом» мы у него не обнаруживаем, а встречаемся с мотивами, присутствующими у Фрасимаха и Калликла. Так он продолжает защиту и обоснование «прав сильного». В своей трагедии «Сизиф» он развертывает такую историческую картину: «Было время, когда жизнь человеческая была неустроенна, звероподобна и покорена одной только грубой силой, когда не было ни награды для доброго, ни наказания для злого. Но со временем люди ввели карательные законы, чтобы владычицу над людским родом была правда, которая бы поработила надменность и наказывал тех, кто совершит преступление. Законы отвращали людей от открытого насилия, но в тайне делать насилие люди не переставали. Тогда появился мудрый и изобретательный человек, нашедший средство внушить смертным страх в том случае, если они будут тайно делать, мыслить или говорить что-нибудь дурное. Он уверил людей, что существует божество, цветущее нетленною жизнью, мыслящее, слышащее, видящее, чувствующее и за всеми наблюдающее. Его божественная природа слышит все, что говорят смертные, и видит все, что они делают, если человек молчаливо задумает какое-нибудь зло, то и это тайное намерение не скроется от богов, которых мысль на страже повсюду. Говоря людям такие слова, этот человек ввел одно из самых приятных учений, прикрывши ложным словом истину. С целью внушить наибольший страх людям он постоянно уверял, что боги существуют там, откуда для людей происходят ужас и несчастья в их злополучной жизни, на воздушной высоте, где блистают молнии, раздаются страшные удары грома и где украшено звездами небо, прекрасное произведение мудрого зодчего – времени, откуда падают сияющие раскаленные звезды и на землю идет влажный дождь. Окружив людей такими ужасами и поселив ради внушения этих ужасов бога на подходящее место, этот человек потушил беззаконие законами» (по Сексту Эмпирику). Да, «рождение богов» показано рационалистически правильно и ясно, что такие боги – посредством законов – будут служить немногим, так как большинству недоступно понимание их происхождения и цели, ради которой они появились: сами законодатели и правители могут быть и безбожниками, но вот народу религия и нужна, и успокаивает (вспомните вольтеровскую «максиму» о необходимости выдумывания богов...).

Критий брал на себя и функцию воспитателя народа, опираясь на государственную силу принуждения и на богов. Под принуждающей силой Критий разумел террор, которого нельзя избежать.

Благопристойность правителя-тирана выражалась в его решительной борьбе с... пьянством. Он образно пишет, что пьянство развязывает язык для мерзких речей, ослабляет тело,

размягчает ум, застилает глаза мутным туманом и отшибает память, а расточительство разрушает дом. Кроме того, рабы (и подчиненные, и младшие вообще) привыкают пьянствовать вместе с господином (руководителем, старшим, сказали бы мы). Но в то же время потребление алкоголя не является абсолютным злом – надо пить «правильно», как, например, спартанцы (а они всегда выступали образцами для тиранов и деспотов). Таким образом, надо «есть и пить соответственно требованиям разума так, чтобы быть в состоянии работать. Пусть ни один день не будет отдан неумеренному пьянству» (по Сексту Эмпирику). Все верно, конечно, но, однако, банально.

Вот с таким нехитрым «философским» багажом тиран-софист Критий все-таки попал в историю философии...

### КАЛЛИКЛ (около 400 г.)

Может быть, Калликл – чисто литературный персонаж? (А.Н. Чанышев). Он в «Горгий» встречается с Сократом, и они ведут очень знаменательную беседу-спор о тех же проблемах-законах, добродетели (лежащей или не лежащей в их основании), о взаимоотношениях между сильными и слабыми. У Калликла идея права сильного выражена особенно цинично и обоснована достаточно пространно. Вот послушаем его: «Я думаю, что налагатели законов такие же слабые люди, как и чернь (не народ и даже не «толпа». – Р.Б.). Поэтому, постановляя законы, а именно, одно хваля, а другое порицая, они имеют в виду себя и свою пользу (кажется, что так оно и есть до сих пор. – Р.Б.). Опасаясь людей сильнейших, как бы эти люди, имея возможность преобладать, не преобладали над ними, налагатели законов говорят, что преобладание постыдно и несправедливо и что домогаться большего перед другими значит наносить им обиду. Сами, будучи хуже, они, конечно, довольны, когда имеют поровну. Поэтому-то по закону считается несправедливым и постыдным искать большего, чем имеет большинство (так это «большинство» думает и до сих пор. – Р.Б.). Это значит, говорят наносить обиды. Однако сама природа, думаю, указывает на то, что лучшему справедливо будет преобладать перед худшим и сильнейшему над бессильным. Что это верно – явствует из многого. И между прочими живыми существами, и между людьми во всех городах и поколениях замечается такое суждение о справедливости, по которому лучший имеет власть и преобладание над худшим». («Горгий» Платона).

Далее Калликл поясняет Сократу, что сильные – это «люди умные и мужественные в делах гражданских. Им-то свойственно начальствовать над городами, и они-то по справедливо-

сти (!) должны преобладать перед другими, как начальники перед подчиненными». И вот эти «сильные» имеют право «...жить надлежащим образом, собственные пожелания оставляют во всей силе и не обуздывают их, но удовлетворяют их посредством этих вполне добродетельных качеств. – Р.Б.), как бы велики они ни были, и осуществляют все, чего бы ни захотелось. Для черни это, думаю, невозможно. Поэтому, прикрывая свое бессилие, она от стыда бранит таких людей и невоздержание называет, конечно, делом постыдным... «...поработив себя людям по природе лучшим, и, не будучи в состоянии сама удовлетворять своим похотям, она хвалит рассудительность и справедливость ради собственного малодушия. «И когда сильные достигнут власти (то ли они это получили как «дети царей, то ли благодаря своим «естественным способностям» достигли этого сами), то для них ничего не было бы постыднее, чем следовать требованиям рассудительности и справедливости... И заканчивается этот пассаж провозглашением жизненной цели «сильных»: роскошь, невоздержание, свобода – вот добродетель и счастье! Все же прочие размалеванные представления, все эти противные природе сплетни есть не стоящая внимания человеческая болтовня!» Так вот! Человек, по-видимому, считавший себя философом, но равнявшийся, как мы видим к целям, присущим банальным властолюбцам и сластолюбцам, был отнюдь не исключением в бурную эпоху, в которую он жил – он был такой же, как Критий, Фрасимах. А.Ф.Лосев зачислил Калликла в «античные нищенанцы», этих глашатаев откровенного нигилизма и анархизма, соответствующих духу эпохи, когда философы провозгласили освобождение жизни от цепей законов и морали, поставив себя над чернью» (а ведь эта «чернь» совсем недавно была еще великим афинским демосом, к которому с почтением относились и власть предрежащие и философы).

По словам А.Ф.Лосева, эти софисты признавали (как философы) свое ничтожество перед мирозданием, но в то же время они жаждали «свободы и мирового простора», и посему они отличаются большей метафизической дерзостью и «метафизической наглостью и цинизмом». Добавим, что, действуя подобным образом, они и оставили свой след в социальной истории.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО СОФИСТОВ

Перед нами прошла целая галерея философов-софистов – от старших до младших. И у нас, может быть, сложилась довольно противоречивая картина: сначала они выступают преимущественно как сторонники демократии, затем младшие софисты выступают как олигархи и тираны.

Заслуги софистов концентрируются в основном в области теории права, этики, государствоведения, т.е. не в «чисто» философской сфере, что соответствовало духу эпохи. И в этом, с одной стороны, они выступают как гуманистически настроенные граждане, а с другой – как циники-олигархи, почти «ницшеанцы» (в негативном понимании этого термина), отрицающие какие-либо позитивные социальные идеалы.

Все они – выдающиеся риторы, учителя, выдающиеся ораторы, часто активные участники жизни своего полиса, сильно «поправевшие» со временем.

Целый сонм философов соседствовал с софистами во времени и пространстве – пифагорейцы, элеаты, атомисты, наконец, Сократ.

Главная заслуга софистов перед философией – это *антропологический поворот*, совершенный ими в философии: они полностью отошли от натурфилософии – перенесли центр философской рефлексии с природы (фюсиса) со спорадическими отклонениями в область «человековедения» на человека как главную сферу интересов философии. Итак, философия повернулась лицом к человеку!

Взор философов и после софистов часто обращался в звездную высь, в космос в поисках истины, однако подобная спекулятивная деятельность начала уступать место объекту земному – микрокосмосу, *человеку*, началось изучение не только свойств человека, но и его мышления, способов познания им мира. Иначе говоря, были заложены основы автономизации человека – и не только по отношению к природе, но и в отношениях между человеком как индивидом и обществом, в котором он жил; человек начинает ощущать себя и как *субъект* познания, как – для-себя – существующий человек, как *духовная* личность, а не только как часть неделимого социума-полиса.

Конечно, противоположность между человеком и природой, так или иначе, всегда существовали и в предыдущих философских системах (равно как и противостояние индивида и группы, общества, затем – государства). Но софисты четко осознали это кардинальное обстоятельство природы и общества. Не будучи «чистыми» сенсуалистами (т.е. сторонниками познания исключительно посредством ощущений), они, тем не менее, в тезисе: «Человек есть мера всех вещей» выразили приоритет чувственного, практического познания, показав, кроме всего, общедоступность и общезначимость познания, а также его относительность. Произошла и «демократизация истины» (А.С.Богомолов), она теперь стала достоянием не только «мудрецов», но и каждого члена общества. Оказалось, что мысль философа может стать идеологическим основанием и обоснованием *демократического* строя общества. Правда, достижение победы в споре в практике софистов никак не регламентировалось, все средства были хороши, что, в конце

концов, и привело к потере позитивного содержания в самом термине и превращение его чуть ли не в бранное слово, обозначающее ловкого и циничного спорщика по любому поводу.

Софисты – первенствующие лица греческого просвещения. Все запомнили, что они первыми ввели плату за обучение (подчас довольно высокую), но они же сделали и нечто более существенное – впервые и юноши, и взрослые свободные греки начали получать систематическое образование, хотя и «софистическое». Нечего и говорить, что сами софисты – «просвещенцы», как сейчас бы сказали, обладали многими достоинствами первоклассных учителей.

Да, учителями они были выдающимися, и среди их питомцев были и великие люди Греции. По мнению Гегеля, обучая и проповедуя, софисты «...стали теперь вообще применять простое понятие как *мысль*... к мирским предметам и пропитали ею все человеческие отношения ко всему другому своей силой и властью» (X, 7). Иначе говоря, вводя в обучение понятийное мышление, софисты осуществляли связь теории с практикой, так как «...образованием мы именно и называем применяемое в действительности *понятие*, поскольку оно выступает не чисто в своей абстрактности, а в единстве с многообразным содержанием всякого представления. Но в образовании понятие есть господствующее и движущее потому, что в обоих познается определенное в его границе, в его переходе в другое» (там же, с.7). Далее Гегель пишет, что «...точный смысл состоит в том, что то, что должно быть приобретено свободной мыслью, должно проистекать из нее самой и быть собственным убеждением». И вот «...мышление ищет *общих* принципов, руководствуясь которыми, оно оценивает все, что должно получить наше призвание, и мы ничего не признаем, кроме того, что соответствует этим принципам... Образование предполагает, следовательно, что мы знакомы с всеобщими точками зрения, связанными с каким-либо действием, происшествием и т.д., предполагает, что мы формулируем точки зрения и, следовательно, суть дела в общем виде, чтобы осознать то, о чем идет речь». Тогда, полагает Гегель: «Образованный человек... умеет сказать кое-что о каждом предмете, отыскать в нем точки зрения...» (там же, с.8) и этим образованием Греция была обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой, как к философии, так и красноречию: чтобы достигнуть этой двойной цели, софисты опирались на стремление стать мудрым. Мудростью считают именно знание того, что составляет *силу* среди людей и в государстве и что я должен признавать таковой; зная эту *силу*, я умею также побуждать других действовать в соответствии с моей целью... Тот человек силен, кто умеет сво-

дить дела людей к абсолютным целям, движущим людьми. Предметом учения софистов был... ответ на вопрос: что является силой в мире? И такая лишь одна *философия* знает, что этой силой является всеобщая, растворяющая все особенно, мысль... (там же, с.9).

Мы приводим такие длинные выдержки из Гегеля не только потому, что он дал, на наш взгляд, наиболее полное и четкое определение софистического образования, но еще и потому, что он, как преподаватель-философ, сформулировал наиболее общее определение, что есть образование *вообще*...

Провозгласив, что человек есть мера всех вещей и, соответственно, что любое знание носит относительный характер, софисты, конечно, положили начало *критическому* пересмотру всего сущего, и не признать положительного значения этого нового подхода было бы некорректно – это было жизненной необходимостью для Греции во всех аспектах. Действительно, разве не возникла необходимость противопоставить традиционным нормам и законам, т.е. человеческим установлениям, которые мешали жизни нового общества, идею естественного права, а полису в целом – самостоятельную, мыслящую личность, не скрывающую своих личных целей и желающую осуществить их. Действительно, надо было открыть дорогу *субъективной* рефлексии – этого требовала неодолимая диалектика общественного развития.

Но такой подход не мог не привести к опасным последствиям. Дело в том, что, поступая в соответствии с постулатами софистов, человек «не исходит из твердых основ; и в этом заключается *опасность* (такого) образования» (Гегель, X, 22). Получилось, что «человек со стороны своих случайных целей и есть определяющий; они (софисты. – Р.Б.), следовательно, еще не различают между интересом субъекта со стороны его особенности и его же интересом со стороны его субстанциальной разумности» (там же, с. 24). Иначе говоря, *субъективная* цель, т.е. что для самого себя представляет последнее удовлетворение; «мое удовольствие, тщеславие, честь, слава, особенная субъективность» (X, 22) в итоге отрицает объективную цель, т.е. что «разум есть цель всех вещей» (это по-гегелевски), а по-сократовски: красота, добро, истина и закон – суть, *цель и назначение* отдельной личности. Не было у софистов такой конечной цели, почему они и получили (благодаря оппозиции Платона) «дурную славу» (X, 17).

Софисты были первыми просвещенцами (если не в мире, то в Европе) – это их заслуга. Но они были такими просвещенцами, методология и методика которых доводила познания до тотального агностицизма и заводила науку в тупик. Этот тупик пришлось преодолевать сначала Сократу, потом Платону.

В области же жизни политической субъективная рефлексия софистов, так или иначе овладевшая умами граждан полиса, как мы уже говорили, привела к кризису и крушению полисной системы. Впрочем, требуя свободы для сильной личности, которая ничем не ограничивает свои желания, страсти и цели, софисты, конечно, только косвенно, опосредствованно способствовали такому концу «прекрасной демократии» – в конечном счете, замене республиканизма монархизмом.

Софисты не были атеистами в обычном смысле этого слова, но греческие божества были ими поставлены «на свое место»: «О богах подобного рода люди утверждают, прежде всего, следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства (*tesneî*) и некоторых законов (*nomois*), причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства... (Платон, «Законы», с. 10). Как видим, и происхождение богов софисты определяли противопоставлением «естественных» законов и законов человеческих, «установлениях»...

Софисты многочисленны, многолики, порой трудно соотносимые со своей школой. Нет и единого образа – портрета философа этого направления, далеко не всегда они соблюдали нормы нравственности. Может быть, время было, как говорится, такое?

Однако все-таки они были *философами*, и мы, пожалуй, не присоединимся к такой односторонней оценке Аристотеля: «Софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости».

В целом можно сказать, что означает собой завершение целого периода древнегреческой философии – *досократического*, в основе своей натурфилософского. Теперь в центр философии будет поставлен *человек* и философия приобретет антропологический характер по преимуществу. Это не будет означать, как мы увидим, ни снижения уровня абстракции, ни превращения «царицы наук» в социологию. Философов будут интересовать проблемы добра и добродетели, истины и заблуждения, которые будут тесно связаны с познающим их человеком. Нет, человек не отведет свой взор от звездных далей Космоса, но он начинает осознавать и себя *микрокосмосом* и не только мельчайшей частичкой Большого Космоса, этого «вечного неба над нами», но и самозначимой, активной, умопостигающей частью Вселенной...

Натурфилософы, досократики сделали свое большое дело: они выдвинули на первый план теоретическое знание как сущность философии, попытались создать первые теоретические схемы, концепции мира, попытались таким образом придать философии объяснительный, рационалистический характер,



сделали немало для преодоления мифологического сознания и мышления. Как мы уже говорили, они высказали немало гениальных естественнонаучных догадок и гипотез.

Тем не менее, они пребывали в пределах *традиционного* типа сознания, сутью которого было сохранение человека в качестве *объекта* природы, а не умопостигающего ее и преобразующего ее *субъекта*.

Становление на «путь разума», переход к *рациональному* типу сознания, оказался очень длинным, но именно в те далекие века, о которых мы пытаемся рассуждать историко-философски, он уже начинал просматриваться, на него вступили великие греки и вступили многообещающе и достойно.

Это нам покажет и докажет великий афинянин *Сократ*, современник софистов, их противник и их восприемник.

## СОКРАТ (469–399гг.)

Сократ появился на свет в дни праздников – фаргелий, праздника рождения Аполлона и Артемиды (май – июнь по нашему календарю), на четвертом году 77-й Олимпиады в год архонта Апсефиона. Получилось так, что новорожденный подпал под покровительство Аполлона, бога муз, искусства и гармонии. Теперь жизнь будущего великого философа должна была проходить под знаком Аполлона, а ведь надпись на Дельфийском храме этого бога гласила: «Познай самого себя», что и стало девизом жизни и трудов афинянина из дома Алопеки. Да и оракул Аполлона признал Сократа мудрейшим из греков. Итак, начало жизни Сократа было знаменательным, предопределившим его великую судьбу (заметим, таким же знаменательным, опять-таки совпадающим с именем Аполлона, был и конец жизни Сократа).

Отцом Сократа был каменотес (может быть, и скульптор) Сафроникс, а матерью повитуха Финарета. Вот по матери свое искусство рождения истины ее сын будет называть повивальным (майевтикой). По некоторым данным, Сократ некоторое время следовал по профессиональной дороге своего отца и тоже был или каменотесом, или скульптором, так что ему приписывали некоторые произведения скульптуры.

Как видим, Сократ происходил из очень простой семьи, скорее всего бедной, чем состоятельной, да и сам философ прожил, и не только преднамеренно, всю жизнь бедняком (после его смерти все его состояние оценили в пять мин, что равнялось половине цены раба в Афинах, а может быть, и меньше).

Сократ, таким образом, не имел никаких родственных «стартовых преимуществ», какими обладали большинство его коллег по профессии (например, как его главный ученик Платон, родственник и богам, и тиранам).

Отец Сократа обратился к оракулу с просьбой посоветовать ему, как воспитывать сына. Ответ оракула был таким: «Пусть сын делает то, что ему заблагорассудится; отец не должен его к чему-то вынуждать и от чего-то удерживать. Отцу лишь следует молиться Зевсу и Музам о благом исходе дела, предоставив сына свободному проявлению своих склонностей и влечений...» Мудрый совет: ребенок уже имеет внутри себя

свой «оракул», прирожденное стремление к чему-нибудь, которое и руководит его поступками, независимо от того, знает он о наличии этого «голоса» внутри его или нет...

О молодых годах Сократа мало что известно достоверно, но ясно, что он, как всякий свободнорожденный афинянин, получил мусическое и гимнастическое воспитание, т.е. прошел ту начальную школу, которая давала полису достаточно эстетически образованного гражданина-воина – «доблестного, гордого, верного». Таким и был Сократ. Военная подготовка давала Афинам тяжеловооруженного гоплита, который был лучшим солдатом того времени, после спартиата, конечно афинянин свято следовал присяге: «Я не посрамлю священного оружия и не покину товарища, с которым буду идти в строю, но буду защищать и храмы и святыни – один и вместе со многими. Отечество оставляю после себя не умаленным, а большим и лучшим, чем унаследовал. И я буду слушаться властей, постоянно существующих, и повиноваться установленным законам, а также и тем новым, которые установит согласно народ. И если кто-нибудь будет отменять законы или не повиноваться им, я не допущу этого, но буду защищать их и один и вместе со всеми. И я буду чтить отеческие святыни. А свидетелями того да будут боги» (по Аристотелю).

Да, такая присяга звучала бы и сейчас! В те же далекие века греки свято следовали «закону предков» и – были непобедимы. Относится это не только к 300 спартанцам, к гоплитам, разгромившим персов на полях Марафона и Платей, но и к нашему Сократу.

Зрелые годы Сократа пришлось на Пелопоннесскую войну: он трижды участвовал в сражениях, бился доблестно, после поражения отступал в последних рядах, никогда не покидал строя, спас товарища (вынес его на себе с его оружием и это был его недостойный ученик Алкивиад). Сократ не только спас Алкивиада, но и уступил ему свою награду. А в другой битве (при Делии) спас своего другого ученика – достойного Ксенофонта. Кажется, Сократ – единственный философ, проявивший воинскую доблесть на поле сражения. Впрочем, это, по-видимому, считалось рядовым явлением среди древних греков...

Сократ говорил, что его даймоний (демон), его оракул, возбраняет ему заниматься государственными делами, но жизнь требовала такого участия от любого из 15 000 полноправных граждан. И в этих гражданских делах Сократ также проявил незаурядное мужество – он один возражал против казни стратегов-победителей спартанцев в морском сражении при Аргинусских островах, победивших, но нарушивших обычай (ритуал захоронения погибших после битвы).

Во время «Тирании тридцати» Сократ, будучи пританом (заседателем в совете пятисот), опять выступил против осуждения одного из честных афинских граждан. Все это было очень небезопасно для философа в те тиранические времена (особенно если учесть, что среди тиранов был и его ученик Критий – софист, ненавидевший своего Учителя).

Многое в Сократе не совпадало с образом обычного философа. Например, внешний вид, манера обращения с окружающими, привычки.

Если философы, как правило, были внешне красивы или стремились к этому, то Сократ, по общепринятым меркам, был просто безобразен: приземистый, лысый, низкого роста, толстые губы, глаза навывкате, приплюснутый и вздернутый нос с широкими ноздрями, большой живот, лицо одутловатое – ни одной привлекательной черты! Разве что огромный выпуклый «сократовский» лоб – признак большого ума. Да, с внешностью Сократу не повезло – тут он мог бы быть удобной мишенью для насмешек. Но все его знавшие забывали о его безобразной внешности, как только он раскрывал рот: «Заговори, чтобы я тебя увидел!», – говорил он сам, и это, в первую очередь, относилось к нему.

Держался Сократ предельно просто и, как истинно великий духом и умом человек, никогда не стремился «соблюдать дистанцию» между собой и другими согражданами: он был доступен, прост в обращении, внимателен ко всему в других людях, прежде всего, к их мнениям, терпелив, незлобив (хотя всегда ироничен), конечно, не кичился ничем, был одинаков в обращении со всеми, держался спокойно во всех обстоятельствах... А «дистанция», о которой Сократ никогда не заботился, чувствовалась всеми – она определялась не столько поведением философа, сколько идеями, которые он проповедовал, даже враги считали его «первым мудрецом» Греции.

Сократ был человеком семейным, но, погруженный в свои думы, он не очень-то заботился о средствах существования для нее, полагая, по-видимому, что к материальным невзгодам члены его семьи (а у него было три сына и одна (или две?) жены) должны были относиться с таким же равнодушием, как и он сам. Однако он жалел своих детей и жену, сочувствовал им, и даже его жена, Ксантиппа, часто нападавшая на него и в очень экстравагантной форме (например, обливала его водой, (а может быть, и помоями) с соответствующими поношениями своего незадачливого мужа) пользовалась его добродушным уважением... По-видимому, Сократ в браке, семье и детях видел естественную, т.е. неизбежную необходимость, не какую-то самоцель. В семейной жизни Сократ спокойно терпел нападки жены, говоря, что плохая жена делает человека философом. На вопрос: «Надо ли жениться?» Философ ответил «по-философски»: «Делай, что хочешь, – все

равно раскаешься!» Вот и попробуй последовать совету мудреца!

Сократ был скромнен, неприхотлив, но, однако, не стремился быть аскетом или тем более ханжой. Часто диалоги происходили за дружеским столом, где лилось немало вина (так происходит, например, в диалоге «Пир» у Платона), но все-таки вино было одним из аксессуаров философской беседы и не более... Симпатии к женщинам выходили у Сократа и за пределы семьи: так, сам Сократ говорит, что Диотима из Мантенеи была его учительницей в любви (о боги!), вторая его жена (?) Мирто была известна его первой жене Ксантиппе, и они порой вместе «атаковали» своего «совместного» мужа, который, в свою очередь, до этого наблюдал за их «поединком»... Была у него и безответная любовь – Аспазия, гетера и гражданская жена Перикла, которую философ чтит и за то, что она учила его красноречию.

Однако не будем увлекаться чисто человеческими деталями биографии Сократа, памятуя, что главное в человеке это то, что он оставляет людям в виде нетленного наследия – богатства мысли, ценностей искусства, высоких гражданских добродетелей.

Сократ был домоседом; в отличие от других философов, он не стремился получить знания «за морем»: дальше Самоса он не бывал (кроме участия в походах). По-видимому, к этому времени в Афинах, ставших центром греческой философии, было достаточно аккумулировано знаний (и Сократ ими овладел). Кроме того, Сократ старался извлекать знания из *самого себя*, рефлектируя внутри себя (и всем советовал также искать истину внутри себя).

По-видимому, все это – пресловутый «образ», манера общения, даже семейная жизнь, были не тем, что все время занимало ум Сократа. Он был постоянно погружен в философские размышления, большей частью он беседовал сам с собою, а для людей эти размышления выливались в форме бесед, бессмертных «сократовских» диалогов, в которых и излагались основы его учения.

«Сократических» письменных сочинений мы не имеем, ибо Сократ предпочитал только «живые, вечные мысли», свою монологическую и диалогическую речь перед учениками или любыми гражданами.

На первый взгляд, возражения Сократа против письменной речи выглядят чуть ли не разумными, но вот что говорит философ, выступая против знаковой, а не устной, речевой формы усвоения знаний: письменна мертва, сколько их ни спрашивай, они твердят одно и то же, благодаря письменности знания доступны всем и всякому, иначе говоря, могут быть поняты не так, как хотели авторы источника (или могли вовсе остаться непонятыми), а вот живая монологическая

речь или диалог не только дают образную картину, но и позволяют интерпретировать сказанное, причем в нескольких вариантах. Кстати сказать, и в наше время при колоссальном развитии систем, передающих и закрепляющих знание в самых разнообразных знаковых системах, живая речь по-прежнему остается основным способом передачи знаний слушателям...

Правда, некоторые ученые (например, такой крупный историк философии, как И.Д.Рожанский), исходя из полного «письменного молчания» Сократа, настаивают на том, что философ не более чем литературный персонаж, придуманный Платоном и Ксенофонтом, а отнюдь не реальная историческая личность, и притом всемирного масштаба.

Однако учение философа дошло до нас благодаря его ученикам Платону и Ксенофону в диалогах и пересказах, а также в сочинениях позднейших философов. Правда, пересказ учения Сократа не представляется в виде какой-нибудь четкой системы, но к этому в те времена не стремились, заботясь, как надо думать, прежде всего, о ценности высказываемых мыслей. Что ж, нам (и еще не один раз) придется выступить в роли *филодоксов* (любителей мнений о философах)...

Во времена Сократа (и позже) производительный труд уже не пользовался почетом (хотя сам Сократ и трудился в молодости каменотесом (или скульптором?)). И потому, в полном соответствии с духом времени, философ «...досуг восхвалял как драгоценнейшее достояние». И вот как он им пользовался: целыми днями он бродил по улицам и площадям родного города, босой, в старом хитоне (плаще), с непокрытой головой, нет, не проповедуя и не поучая, а вступая в беседы-диалоги с прохожими, не делая между ними никакого различия. Он стал известен, и многие стали искать общения с ним, и каждый, кто изъявлял на то желание, был принят как равный собеседник. И каждый оставлял Сократа, если и не согласившись с философом, то, по крайней мере, глубоко задумавшись над тем, о чем шла беседа, ибо людям – от природы – свойственно стремление к знанию, и они всегда тянулись и будут тянуться к тем, кто эти знания может им дать (особенно в той форме, которая на века прославила Сократа – в форме «сократической беседы»). Вот таким образом досуг стал не просто времяпровождением ради собственного удовольствия, а источником великих мыслей и таким образом «рациональным бездельем» в жизни Сократа...

Трудна была повседневная жизнь Сократа. Он был «уличным учителем» (этого он и хотел) и проповедником – невольно (этого он точно не хотел!). Сократ не стремился ни к славе, ни к деньгам (в отличие от своих современников – софистов – он не брал денег за обучение и осуждал сам принцип

платного обучения). В беседах с Сократом невольно, при всем его демократизме и скромности проявлялась «дистанция огромного размера» – то умственное превосходство, которым он обладал благодаря своему «демону» и характеру его деятельности (постоянному размышлению о «высшем», об истине, добродетели, правде, мужестве, счастье и тому подобных «абстракциях», о которых большинство и не задумывается вообще...). Вот это превосходство, «дистанцию», чувствовали все и... не прощали интеллектуального превосходства своему великому соотечественнику. Так было, есть и будет (?), ибо никакой прогресс не может устранить разницу «интеллектуального потенциала» между людьми, равно как и человек, таким «повышенным» потенциалом обладающий, никак не может не проявить его... Что ж удивляться, что Сократ подвергался всяческим поношениям за свой дар. Философа высмеивали (в том числе и в театре), оскорбляли, проклинали как «развратителя юношества» (а Сократ действительно очень благожелательно относился к молодому поколению), пытались бить и, наконец, казнили по приговору самого демократического суда в античном мире (может быть, и до наших дней, если принимать во внимание процедуру судебного разбирательства). Философ все это переносил стоически и с юмором. Так, когда ему предложили подать в суд на горшечника, оскорбившего его, философ ответил контрвопросом: «А если бы тебя лягнул осел, ты подал бы на него в суд?»

Сократ был полностью равнодушен к жизненным благам и был в этом лишен всякой рисовки...

Да, вещи, материальная жизнь не довели над Сократом: увидев множество товаров на рынке, он воскликнул: «Сколько же есть вещей, без которых можно обойтись!» Действительно, так уж много ли нам надо для самодостаточной жизни даже в век культа потребления? Особенно если вспомнить сократовское: «Чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам», т.е. к истине и нравственно-добродетельной жизни...

Сократ учился у многих, а слушал еще более многих. Его учителями был Анаксагор, Архелай «Физик», взял он немало и у своих противников и коллег-софистов (Протагора, Горгия, Продика). У него было много учеников: первый среди них «божественный Платон», потом от него пошли школы – киническая, мегарская, киренская, названные «сократическими» (а Диоген Лаэртский насчитал десять (!) таких школ).

Сократ ушел в бессмертие в 399г. – в первый год 95-й Олимпиады (399 – 400гг.), через 29 лет после смерти Перикла и за 44 года до рождения Александра Македонского.

Бог ему предначертал: «жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей». Посмотрим, как философ исполнил этот завет...

## ФИЛОСОФИЯ И ЧЕЛОВЕК

Биография Сократа, конечно, носила оригинальный характер, смерть его была величественно трагична и осталась на века примером философского отношения к этому последнему важнейшему моменту земной жизни человека – смерть философа вышла за пределы земного существования и вошла в бытие неземное, вневременное, вечное...

Однако когда мы вслед за Гегелем говорим, что Сократ относится к «всемирно-историческим личностям», то мы говорим о том, что Сократ как философ сделал решающий (и необратимый) поворот философии к человеку, перефразируя известное высказывание А. Линкольна, она становится философией человека, для человека и из человека.

Но тут же может возникнуть серьезное возражение – ведь софисты, провозгласив, что человек есть мера всех вещей, кажется, уже сделали этот поворот? Поэтому представляется необходимым рассмотреть, *как* Сократ сделал этот поворот, и какие последствия он имел.

Сам Сократ считал, что философия и философствование – это его призвание, подсказанное ему его даймонием («внутренним голосом»).

Начало философствования Сократа было, так сказать, «стандартным» – он, как и многие, увлекся натурфилософией, т.е. решил изучать природу (тем более что первым его наставником был Архелай – «Физик»). Определенное время он действовал «параллельно» со своими коллегами-противниками-софистами. Но скоро «внутренний голос» наставил его на собственный – «сократический» путь.

Переходу на этот путь, несомненно, способствовали *софисты*, тоже философы антропологического направления. Но они оттолкнули от себя Сократа не только тем, что брали плату за обучение (Сократ в этом был их решительным противником), равно как и не только тем, что в лице младших софистов провозглашали сугубо утилитарные цели человеческой жизни, не стесняясь оправдывать право сильного на любые поступки. Но, как кажется, прежде всего, они оттолкнули Сократа своим релятивизмом в отношении всего: в отношении возможности познания окружающего мира (такая возможность фактически отрицалась), а также тем, что они лишали позитивного смысла человеческую жизнь. Последняя сводилась к достижению сугубо утилитарных целей (славы, богатства и т.п.), такие цели ставили человека вне нравственности, добродетели, борьбы за идеалы. Такая «заземленность» философии софистов никак не могла удовлетворить Сократа. Он, кажется, почувствовал, что софисты превращали философию в социологию, да еще и чисто негативного свойства.



Отрицательные стороны софистики Сократ хотел преодолеть *по-философски*, т.е. придать своему учению, прежде всего характер теоретической науки, которая, конечно, должна иметь практический «выход», т.е. стать «наукой жизни». Ибо наука должна была показать не только *почему*, но и *как* человек должен стать *добродетельным* человеком. Добродетельным – и никаким другим! Значит, учение Сократа должно было стать теоретически рациональным решением проблем человека в обществе.

Надо сказать, что Сократ не считал, что он окончательно решил все поставленные им задачи. Это становится очевидным при чтении диалогов Платона, в которых главным героем выступает его учитель – Сократ. В них нет ни одного окончательно решенного вопроса, хотя точка зрения Сократа всегда побеждает, иначе говоря, Сократ всегда *ставит* проблему, не претендуя на ее полное решение. Мы можем сказать, что истина для Сократа – это всегда *становление* (по гегелевской трактовке): нет ни одной «вечной истины», каждая истина (или философская система) рождается в споре, в дискуссии, в ходе которой неправомерное в «старой» истине «снимается» и одновременно сохраняется то, что в ней есть рационального, и что переходит в новую истину (научную систему). Которая, в свою очередь, проходит через такой же процесс отрицания, т.е. развития. И процесс этот вечен и бесконечен.

Да, Сократ «...не вырос, как гриб из земли, а находился в определенной связи со своей эпохой, и он, таким образом, представляет собою не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли» (Гегель X, 33–34). Действительно, продолжает Гегель, ионийцы мыслили, но не размышляли о мышлении; Анаксагор предметную сущность в мысль; наконец, Протагор выражает мысль как сущность. Теперь наступает черед Сократа – он «...выражает сущность как всеобщее «я», как в самом себе покоящееся сознание» (X, 34). Начиная с Сократа, действует «великое, но все же лишь формальное определение, что сознание черпает из самого себя понимание истины и что лишь оттуда оно должно черпать это понимание. Это – принцип субъективной свободы...» (X, 53). Или: «Здесь начинается рефлексия сознания в само себя, сознание о себе как таковом, что оно есть сущность...» (X, 53).

Таким образом, не абстрактный «нус» Анаксагора, позабывшийся лишь о первоначальном толчке, а активное, действующее, опирающееся на самого себя сознание, мышление человека становится источником знания как о себе самом, так и обо всем окружающем мире. Теперь не просто человек есть

мера всех вещей, а человек *мыслящий*, который не только и не столько мера всех вещей, но и творец этих вещей (вот откуда Платон возьмет свою «идею»!). Это было первое великое открытие Сократа – его «прорыв» в философии.

Сократ, провозгласив вот такую субъективность мышления, сделал ее бесконечной, полной свободой самосознания. Теперь человек, определяя как цель своих собственных поступков, так и конечную цель мира, исходил только из самого себя. Он теперь должен был достигать истины только собственными силами: «Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно. ... Таким образом, истина теперь положена как продукт, опосредствованный мышлением» (Гегель, X, 34–35). Конечно, и после Сократа греки обращались к оракулам, но сам поклонник главного оракула, от которого он и взял девиз своей философской системы, оказывается, на деле отказался считать его единственным источником истины. Действительно, оракул признал Сократа мудрейшим среди его соплеменников. И Философ доказал это, утвердив полную автономию человека и его мышления. «...центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота, составляющего сократовский принцип, является то, что место оракулов заняло свидетельство индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения» (Гегель, X, 69).

На первый взгляд, может показаться, что Сократ воспринял релятивизм софистов применительно к теории познания – его любимым изречением, как известно, было: «Я знаю, что я ничего не знаю». Однако это изречение отнюдь не было данью скромности, которое, так сказать, сокращало «дистанцию» между философом и стремящимся (или игнорирующим) к знанию обывателем. Нет, эта фраза говорила о том, что незнание, осмысленное человеком, должно явиться *стимулом* к познанию. Ведь человек, от природы наделенный стремлением к знанию, не может оставаться невежественным, более того, развивая свои мыслительные способности, он может стать вровень с богами (хотя сам Сократ такой цели перед собой не ставил).

Сократ, несомненно, импонирует нам своим *панлогизмом*: «Есть только одно благо – знание, и одно только зло – невежество» (по Ксенофону). Что ж, сказано точно и категорично, но отметим, что все греческие философы были сторонниками просвещения и апологетами знания, науки.

Однако Сократу принадлежит еще один «прорыв», или «порыв» в теории познания, с Сократа ведет свой «отсчет» выработка знания, которое имело бы *всеобщий* (объективный) характер. Его противники, софисты, и не ставили такой проблемы, ибо их релятивизм был «тотальным» (и не только в области нравственности).

В своих беседах с афинянами Сократ пользовался методом *индукции*: его собеседники посредством «наводящих» вопросов философа, проверяли одну точку зрения за другой (обычно им казалось, что это – их собственное мнение и сначала оно казалось правильным) и в конце беседы формулировался какой-то общий ответ на поставленные вопросы (хотя, как правило, и в незавершенной форме). Таков был метод «сократической беседы», в процессе которой происходило восхождение от единичного определения, носившего конкретный характер, к более общему и, по идее, в конце концов, к всеобщему определению. Так это не что иное, как путь *понятийного* знания, в ходе которого и складывается система категорий абстрактного характера, или – так называемая *парадигма* (образец, модель той или иной стороны действительности, преподнесенной в теоретической форме). В своих беседах (в диалогах Платона) философ и исследовал понятия и категории философской науки. Аристотель отметил это: «Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения... Сократ правомерно искал существо вещи, так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи...» Таким образом, «Сократ занимался исследованием этических вопросов... в названной... области искал *всеобщего*, и первый направил свою мысль на *общие определения*» (выделено мною. – Р.Б.). Аристотель совершенно правильно отметил, что «...по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа – индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания». Выработка таких общих определений выглядит примерно так.

Сократ следовал традиции разделения знания – на чувственное и мыслительное. Причем, как и его предшественники, полагал, что первое, чувственное, недостаточно для достижения адекватного знания, так как в лучшем случае снабжает человека представлениями как частными знаниями. Познание же должно идти дальше, т.е. преодолеть эти частные знания и дать *понятие*, которое может выработать только мышление.

Сократ воспринял гераклитовское «все течет» применительно к объекту познания, но не сделал его релятивистским, как это сделали софисты. Результатом постоянной изменчивости было не сохранение суммы полученных посредством органов чувств представлений (мнений). Способом преодоления этой изменчивости и является выработка таких *общих* понятий, в которых бы выразились существенные черты данного явления, вещи и сохранились. Как мы видим, Сократ *диалектически* применил к теории познания принцип Гераклита.

Знание рождается в человеке, в его мышлении, разуме. Казалось бы, все ясно. Но Сократ вдруг резко *усложняет* про-

блему, он полагает, что понятия всегда присущи человеку, и они «появляются на свет» в ходе беседы, спора, напряженного размышления. Вот поэтому философ и должен «разбудить» эти знания (понятия), *уже присущие* человеку. Так Сократу представляется восхождение от единичного (конкретного) к общему (понятию). Свою роль, – по аналогии с профессией его матери, повитухи Финареты, сын считал майевтикой. Платон использует эту мысль учителя в своей теории «припоминания знаний».

«Майевтика» Сократа, как кажется, является примером пресловутой «дурной бесконечности» – решение вопроса об источнике знания искусственно отодвигается в иную сферу (физиологическую, мистическую, божественную?). Однако это – «деталь». Главное же заключается в том, что Сократ открыл в теории познания свой, новый путь, один из магистральных в истории философии – путь достижения истины посредством восхождения от единичного к общему (эпагоге – в отличие от апагоге – путь дедуктивного знания), в результате которого науке было подарено *понятие*, содержащее *истинное* знание. В чем же оно заключалось?

## ФИЛОСОФИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ

Вместе с Сократом мы вступаем в мир таких категорий этики, как добродетель, мораль, нравственность, справедливость, добро и зло, о которых всем известно, которые, можно сказать, повседневно «в работе» и «на слуху». Эти понятия всеми почитаются, редко кто решается прямо их опровергать или отрицать. Но мало кто интересуется их обоснованием (особенно философским). Не так уж многие пытаются в жизни следовать высоконравственным постулатам, содержащимся в этих категориях, т.е. жить добродетельной жизнью, предъявив жесткие моральные требования к самим себе (а не только к другим людям)...

Эти довольно банальные истины приходится напомнить, поскольку мы приступаем к рассмотрению учения Сократа о добродетели, впервые выступающего у него как центральный пункт его философской системы.

Напомним, что этот раздел философской парадигмы создавался Сократом в бурный, кризисный период истории Древней Греции, когда особенно обостренно воспринимались попытки философствования о жизни. Софисты, как мы знаем, дали свое видение моральных проблем, которое никак не могло удовлетворить Сократа, как противоречащее его жизненно-нравственным установкам. Но дело не только в личном субъективном восприятии софистического подхода к проблемам человека, а в том, что софисты дали узкое, утилитарное и,

главное, отнюдь не философскую интерпретацию проблем сущности (основ и целей) человеческого пребывания на Земле.

Итак, исходя из своей теории познания, гласившей, что целью ее является позитивное и объективное знание, Сократ создал свою «философию жизни», которая и стала его «нерукотворным памятником», памятником на века.

Цель, поставленная «философией жизни» Сократа, проста: познать, что такое добродетель (и вытекающие из нее понятия), и на ее основе наполнить жизнь человека истинно философским содержанием, и таким образом достичь совершенствования на основе самопознания. Только идя по такому пути, человек станет счастливым и как индивидуум и как член общества. Кажется, что это – просто: как формулировка цели человеческой жизни, так и определения путей достижения такой цели, но история философской мысли доказывает, что великие истины просты, но трудно постигаемы (на это, как известно, требуются века и огромные мыслительные усилия лучших умов человечества)...

Согласно оракуловскому «Познай самого себя!» Сократ предлагает найти добро в собственном сознании человека «посредством знания» – именно оно и есть «...то вечное, в себе и для себя всеобщее, что мы называем идеей», и это «...истинное, которое поскольку оно представляет собою цель, и есть *добро*» (Гегель, X, 52). Так Гегель связал теорию познания Сократа с его этикой, в основе которой лежит добро, добродетель. По мнению Сократа, добродетель изначально, как бы мы сказали сегодня, генетически, присуща человеку. И внешним обстоятельствам (семье, школе, учителям) остается только «пробудить» добродетельные качества в человеке (причем любом!). Таким образом, если этого не случится, то в человеке победит зло, как *внешнее* качество его, навязываемое ему другими людьми (например, софистами), обществом, государством – и это делается отнюдь не посредством «возбуждения» *истинного* знания. Такой представляется самая общая постановка проблемы.

Занятие этой «религией добра» считается Сократом как самое существенное, «на что люди должны направлять свои мысли, но и единственное. Он учит находить это всеобщее, это абсолютное в сознании каждого как непосредственную сущность...» (Гегель, X, 53).

Но очень нелегко стать обладателем такой добродетели. Сократ говорит, что добродетель (добро) имеет своим источником *самосознание*, т.е. не требуется изучение того, что уже у человека «природно» наличествует, а надо только *пробудить* это знание посредством майевтики (по «Протагору» Платона) – только и всего! Но ведь очевидно, что греки учили свою молодежь добродетели «по-полисному», учил добродетели и Сократ.

Сутью «философии жизни» философ провозгласил достижение добродетели только через знание, т.е. добродетелен человек, знающий, что такое добро. Далее, индуктивным методом (эпагоге) Сократ всем и везде показывает, как человек должен достичь «звания» добродетельного члена общества (именно *общества*, ибо добродетельные качества человека проявляются только в общении с другими людьми, и, таким образом, он видит в этих людях свое адекватное отражение).

Насчитывает он три добродетели: воздержанность (знание меры во всем, скромность, самообладание); храбрость, мужество (нужное человеку для защиты своего отечества и гражданских прав на агоре, в Совете пятисот и др.); наконец, справедливость (понятие о должном, о неотъемлемых правах, соответствие между правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, между словом и делом и т.д.). Надо всегда помнить, говорит Сократ, что «... воздержание есть основа добродетели» и надо поэтому «...его прежде всего запасти в душе», ибо «...для всякого, кто хочет чем-нибудь прославиться, обладание воздержанием – *счастье* (у Ксенофонта), а в противном случае «...Какой раб чувственных наслаждений не доведет до позорного состояния и тело и душу». Банально, конечно, но помнить о таком исходе, тем не менее, стоит. Заметим, что сам Сократ *умел* сам придерживаться меры во всем.

Вот в ходе дискуссий Сократ вырабатывает эти понятия: его собеседники выдвигают конкретные примеры добродетели и ее производных, которые обсуждаются со всех сторон, диалектически противопоставляются друг другу «подсказками» философа, так сказать, шлифуются в терминологическом плане, а затем формулируются в общем виде (понятии, категории), оставляя в то же время широкий простор для их дальнейшего развития, так как этого требует как сама преднамеренно незавершенная формулировка понятий (например, мужества в беседе с таким опытным воином, как Лахет), так и полная свобода, предоставляемая методом Сократа свободно рефлектирующей индивидуальности.

Как видим, этика Сократа не только теоретична, но и *практична* – она всегда имеет в виду, как конкретные цели индивида, так и цели полиса. Оказалось, что осуществить «стыковку» этих двух рядоположенных целей – дело очень трудное, особенно когда это касалось самого Сократа-философа, настаивавшего на праве на собственную, не совпадающую с полисной, рефлексией (об этом чуть позже).

Сократ в своем диалектическом методе познания добродетели показал образец сочетания анализа единичного конкретного факта с предельно общим теоретическим отражением этого факта в понятии. Такой метод и был принят наукой на вооружение на все последующие века...

Платон эту мысль выразил так: «Философ это тот, кто сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отдельно от другого; далее он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною, и наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга» («Софист»).

Значит, добродетель есть не что иное, как «правильное усмотрение» (Аристотель), т.е. кодекс правил поведения человека среди людей, ибо «добро есть всеобщая максима, которой еще не достаёт деятельности индивидуального человека; (и)... добро должно быть не косным, *не должно оставаться только мыслью* (выделено мною. – Р.Б.), а должно быть определяющим действительным и, таким образом, действенным. Таким оно является лишь посредством субъективности, посредством *деятельности людей*» (Гегель, X, 56).

Добродетель выступает у Сократа как производная функция знания и воспитания: все-таки недостаточно иметь «врожденную» добродетель – ее надо «возбудить», развить и сформировать как устойчивый поведенческий стереотип. Мы видим, что Сократ рассматривал образование как сочетание обучения и воспитания. При этом он вполне справедливо отдавал предпочтение *воспитанию*, полагая, по-видимому, что человек с нравственными изъянами не может быть ни добродетельным гражданином, ни настоящим знатоком своего дела (наверное, кроме «силовых искусств»). Огромную роль в «привитии» добродетели имел пример самого Учителя, он своей жизнью и особенно смертью доказал неопровержимость своей «этической философии».

Отныне счастьем жизни стало добродетельное (мужественное в жизненных невзгодах) поведение, а не стремление к максимальному приобретению жизненных благ, причем любой ценой.

Сократ считал, его постулаты станут краеугольным камнем человеческой этики, что они, преобразовав человека в совершенное существо, станут и основой нравственно-здорового общества, станут совершенными люди – будет совершенным и общество, составленное из этих людей, ибо «...все прекрасные вещи (а люди – это ведь «живые вещи». – Р.Б.) становятся прекрасными благодаря прекрасному», так как «ничто не делает вещь прекрасной, кроме присутствия прекрасного самого по себе или *общности* (выделено мною. – Р.Б.) с ним», говорит Сократ в «Федоне». Если так было сказано, то, может быть, и Ф.М.Достоевский, утверждая, что «красотою мир спасется», подслушал эту мысль у Великого и Благородного Сократа?! Если верно, что личное совершенство должно стать критерием совершенства общественного и государственного, то, очевидно, что путь не только улучшения об-

щества, но и его *спасения* лежит через духовное обновление индивида (в первую очередь!) к прекрасному, совершенному обществу, а через него и государству.

Услышав все это, многие скажут, что здесь философ явно «замечтался» (особенно если вспомнить время, в которое он жил), более того, все это – то, что «не может быть никогда», или утопия. Действительно, Сократ и выступает в этой ипостаси – автора первой *утопии* (ему в этом наследует Платон). Все это так. Но вспомним, что одной из задач науки является создание для общества образцов, идеалов, временно (а может быть, и вообще!) недостижимых, но которые указывают действительную цель развития общества, возбуждают умы на поиски путей к этому идеалу, наконец, рождают великую энергию для великой цели и тогда идеалы, собранные в лоно одной из утопий, становятся мощными двигателями прогресса (особенно когда они овладеют умами большинства членов данного общества...). Конечно, тогда жди социальных взрывов, катаклизмов, гражданских войн и тому подобное, ибо человечество пока признает только *внешние* движущие факторы, и цена прогресса, так и не приводящего к социально-идеальному обществу, всегда бывает очень высока, но продвижение к этому образцу все-таки происходит...

В практической же жизни нельзя избежать необходимости внедрения в общество принципов высокой нравственности, как бы ни были они утилитарно бесполезны (или даже вредны для тех, кто их усваивает). Игнорирование моральных принципов резко ослабляет устойчивость общества и государства, порождая такое количество т.н. «негативных последствий», которые даже перечислить нелегко.

Сократ особое внимание обращал на соблюдение *меры*, меры – во всем. Здесь он не был новатором (в самой идее), но высказал, тем не менее, ряд интересных соображений. Например, само овладение знаниями требует соблюдения некоторых нравственных правил: надо человеку обуздать свою животную природу (например, для учащегося необходимо соблюдать оптимальное соотношение между учебными занятиями и отдохновением от оных, так как увлечение «непроизводительным отдыхом» помешает познанию наук, хотя, может быть, и будет содействовать познанию самого себя, правда, в основном как человека, далекого от науки...).

У Сократа нет иного вознаграждения за следование по пути добродетели, кроме счастья. Причем счастья здесь, на земле (и отнюдь не любой ценой), но не в каком-то другом, потустороннем мире. Как бы ни было тяжело жить в Греции Сократа, греки, будучи людьми религиозными, веря в богов, тем не менее, были еще так социально подавлены, чтобы отказаться от достижения счастья на земле... Пройдет несколько



веков, настанет христианская эра, когда простертые ниц императорским деспотизмом, люди, полностью утратив оптимизм, откажутся от «сократовского», земного пути к счастью и будут уповать на вознаграждение за свои земные муки в потустороннем мире. Будет создана новая утопия – «небесная». «Отцы церкви» используют сократовское учение о добродетели, но уже в своем «ключе»... Человеку же будет полностью отказано в свободной субъективности и соответствующей ей рефлексии, навеки уйдут в небытие и субстанциональность и субъективность человеческого духа, т.е. познания и сознания, а человеческая судьба будет полностью перепоручена божественному провидению, соответственно произойдет полная смена жизненных ценностей... Философы же, оказавшись под двойным прессом – императорского деспотизма и христианских теологов, останутся тем не менее противниками и того и другого, но уйдут «в подполье» и в науку, и в личной жизни (в последней они не найдут ничего лучшего, чем возродить худшие традиции софистов).

Да, надо знать самого себя: «Кто знает себя, тот знает, что для него полезно, и ясно понимает, что он может и что он не может. Занимаясь тем, что он знает, он удовлетворяет свои нужды и живет счастливо, а, не берясь за то, чего не знает, не делает ошибок и избегает несчастий. Благодаря этому он может определить ценность также и других людей и, пользуясь ими, извлекает пользу и оберегает себя от несчастья». Кажется, в этом пассаже Сократ дает советы по поведению среди людей гораздо с большей четкостью, чем это делает знаменитый ныне Дейл Карнеги.

Путь добродетели может оказаться и путем к ...богатству: «Не от денег рождается добродетель, а от добродетелей бывают у людей деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной».

Надо развивать в себе тягу к знаниям, доводя ее до всепоглощающей страсти, ведь «нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает удовольствия и все прочее». Заметим, что за исключением природно-одаренных людей, у которых страсть к познанию в определенной области от них не зависит, ибо в этом их ведет их «внутренний голос», для остального большинства необходимо пробудить и *развивать* эту тягу. И лучшими внешними условиями являются общение с высокообразованными людьми и обучение. При таких условиях возможно достижение счастья. На вопрос «Кто может быть счастливым?» Философ сказал: «Тот, у кого честный образ мыслей и острый ум», т.е. добродетельный и образованный человек (если и есть от природы, то развить его, сделать орудием познания может только образование – от начального до высшего).

## СОКРАТИЧЕСКАЯ БЕСЕДА

Сократ, как известно, был сторонником *устного* обучения и ничего в письменном виде после себя не оставил. Однако Платон и Ксенофонт реконструировали диалоги своего учителя, передав потомству не только суть учения Сократа, но и метод достижения им истины в беседах, спорах, дискуссиях. Метод этот был назван «сократическим» и стал одним из главных приемов философского общения.

Сократ использовал исключительно устное слово не только потому, что сам не любил письменного изложения как такового, но, надо думать, еще и потому, что знал особую восприимчивость своих сограждан именно к *речевой* манере выражения мысли. Греки были исключительно общительны по своему характеру, любили слово, были большими охотниками до интересных бесед, с удовольствием слушали выступления ораторов, риторов, государственных деятелей, и, конечно, софистов и самого Сократа. Словесные поединки были заурядным делом, происходили везде, где собирались хотя бы два-три афинянина – на улицах, площадях, в домах, наконец, на «симпозиумах» (застолья с обильными возлияниями) например, в диалоге «Пир» в такой беседе и принимает участие наш философ...

Однако для Сократа подобные беседы-диалоги имели особое значение. Именно в ходе этих бесед он «отрабатывал» свой *научный* метод достижения истины и приобретения знания. Если софисты ни во что не ставили эту благородную цель, добиваясь любой ценой победы в споре (и взимая за это немалую плату), то Сократ изобрел свой *стиль* ведения научной беседы, навсегда сохранившей свое значение как метод научного общения.

Внешняя сторона «сократической беседы» была подкупающе проста: Сократ никак не ставил себя *выше* собеседника, наоборот, он всячески подчеркивал, что «он знает, что он ничего не знает», прикидывался таким простаком, который все свои надежды на получение хоть какого-нибудь подобия истины возлагает на своего собеседника, который, конечно, умнее его, Сократа. Значит, никаких нравоучений, наставлений, напыщенности и высокопарности, к тому же и тон всей беседы был добродушным, но с самого начала проникнутый еле уловимой иронией.

Беседа носила вопросно-ответный характер, а вопросы носили настолько простой характер и касались самых заурядных вещей, что собеседник, обычно удивленный этой простотой (а все ведь знали, что они беседуют с мудрецом), без малейших колебаний давал однозначные ответы. Одновременно собеседник поневоле проникался чувством собственного превосходства над прославленным мудрецом и,

думая, что беседа подходит к концу, начинал поучать Сократа.

Однако мы знаем, что методом Сократа была индукция (эпагоге): отправляясь от одного частного определения (внешне очень простого), философ с самого начала «вел» собеседника через другие частные определения того же предмета или явления к более общему определению, т.е. философской категории – вот он философский, «царский путь» философского познания! Ведь Сократ, поставив с самого начала *дедуктивную* цель (т.е. про себя уже сформулировав самую общую категорию), ведет собеседника к этой цели. Собеседник начинает вдруг чувствовать что-то неладное: он «просто» ответил на «простые» вопросы, фактически поддакивая на «наводящие» вопросы философа, и вдруг узрел, что никакого положительного знания в *его* ответах нет. Более того, они противоречат друг другу, и он, в замешательстве, обнаруживает, что без помощи Сократа не может дать никакого ответа, который мог бы претендовать хотя бы на предварительное знание о предмете беседы. Однако Сократ продолжает тактику *совместного* добывания знания – обмен мнениями продолжается, но теперь собеседник вынужден отказаться от своих ранее высказанных мнений, обычно сопровождаемый ироническими замечаниями мудреца Сократа о несовершенстве человеческого знания (одни ведь боги обладают полным знанием обо всем, а человеку это не дано!).

Гегель так характеризует метод «сократической беседы»; он (Сократ), «во-первых, развивает всеобщее из конкретного случая и выявляет понятие, которое в себе существует в каждом сознании, и, во-вторых, разлагает застывшие, непосредственно воспринятые в сознании общие определения или мысли и приводит собеседника в замешательство посредством этих общих определений с конкретными иллюстрациями» (X, 45), а затем, внушив собеседнику недоверие к высказанным им посылкам, расшатать их веру в то, что они знают, настойчиво заставить его искать в самом себе то, что в нем уже есть (знание ведь врожденное свойство души человека). Ирония философа – постоянный фактор его беседы, она, по мнению Гегеля, есть не что иное, как «субъективная форма диалектики», он, Сократ, «задает вопросы собеседникам, как будто хочет учиться у них, а на самом деле выпрашивал их мнения...» (X, 45). Так, уча собеседников, Сократ выполнял поставленную себе задачу – создавал науку.

Так Сократ помогал мысли, содержащейся в душе каждого человека, появиться на свет, а именно «...вывести из конкретного нерелефлексированного сознания всеобщность конкретного...» (X, 49).

Ставил ли Сократ перед собой задачу «научить истине»?

Скорее всего, нет. Ведь он исходил из того, что в душе человека уже наличествует истина, сопровождающая его и на земле и в небытии (душа ведь бессмертна). А его, Сократа, роль заключается только в майевтике (родовспоможении), он должен в ходе беседы возбудить это знание в оппоненте. Так оно и происходит: собеседник увидел, что и он действительно «ничего не знает», но вот Сократ помог ему «пробудиться» и от зазнайства и от незнания: заставил его искать знание в себе самом. Да, надо согласиться с Гегелем: «Философия должна вообще начать с того, чтобы вызвать замешательство, чтобы привести к размышлению: нужно во всем сомневаться, отказаться от всех предпосылок, чтобы получить истину как порожденную понятием» (X, 52). Иначе говоря, задача преподавания состоит отнюдь не в том, чтобы дать обучаемому весь комплекс знания, а в том, чтобы возбудить в человеке неумную жажду знания и *помочь*, обучая правильной методике научно-практической работы, самостоятельно овладеть системой знаний, данной частной наукой. Вот и философия занимается *пропедевтикой*, подготовкой ума обучаемого к овладению основами мышления, т.е. методологией научного познания (категориями высшей сложности). Добавим, что Сократ не только обучал Платона, Ксенофонта, Антисфена и многих других, но и учился сам, по-видимому, следуя максиме Солона: «Старею, но по-прежнему учусь».

В Сократе «... мы видим... пример тщательнейшим образом выработанной *аттической светскости*, т.е. свободы в отношениях с людьми, открытой разговорчивости... это – общение в высшей степени образованного человека, который при всем своем остроумии не вносит в свои отношения с людьми ничего личного и избегает всего неприятного» (X, 43).

Отметим также, что общение с Сократом настраивало слушателей на служение добру, истине, пронизывало их пафосом знания, ведь «...главным содержанием его учения является познание добра как абсолютного, притом главным образом по отношению к поступкам...» (X, 44).

Сократ иронически скромно: «Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь, нет: я и сам путаюсь и других запутываю (говорит он Менону). Так и сейчас – о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что оно такое».

Так шел Сократ вместе с собеседником от незнания через неведение (нарочитое, для самого философа), затем через диалектическое противопоставление точек зрения к более адекватному знанию в форме общих категорий. Истина, рождающаяся в споре, для Сократа предшествует самому спору, и вот умелое сочетание скрытой, глубинной *дедукции* и внешней *ин-*

дукции составляет сущность методики Сократа, его стиля (Э.Д.Фролов).

Этот стиль дорого стоил Сократу. В большинстве своем его собеседники «раскусили» Сократа. Они увидели, что мудрец так или иначе, вовсе не желая этого, продемонстрировал свое умственное превосходство, а они показали, что они самоуверенны, кичливы, а иногда и просто неумны. Вот этого никогда не прощают, как известно, не простили и Сократу... (его *игра-беседа* на суде помогла противникам Сократа добиться смертного приговора большим числом голосов тогдашнего «суда присяжных»).

Отметим, что стиль беседы Сократа с его учениками (Платоном, Ксенофонтом, Критоном, Аристодемом, Тезтетом, Менекемом и другими), которых он считал больше друзьями, отличался от его обычной манеры: здесь больше дедукции, наставлений, меньше иронии. Философ, окруженный любимыми учениками, ловившими его каждое слово и понимавшими его, старается изложить свои взгляды, призвать их к служению добродетели, к стремлению к познанию... И это не прошло даром: у великого учителя были и великие ученики-последователи – киники, киренаики, мегарики, и, конечно, прежде всех – великий *Платон*...

## ФИЛОСОФ И ОБЩЕСТВО

Сократ был достойным сыном своего времени и, можно сказать, образцовым членом своего общества – Афинского полиса. На суде он справедливо утверждал, что любит свой город и афинян. Он гордился своим полисом и его гражданами: «Ни у кого нет более замечательных и более многочисленных великих деяний предков, чем у афинян».

Демон Сократа требовал, чтобы он занимался только философствованием и не вмешивался в политику, но жизнь потребовала от Сократа-гражданина участия в политической жизни своего города, и, как мы знаем, все свои обязанности свободного гражданина Афин Сократ выполнял с честью.

Сократ был далек от того, чтобы оставить потомкам цельную систему взглядов на общество и государство, однако и в этой отрасли он применил свои «базовые» теоретические установки.

Например, он считал, что «править должны знающие» (мы бы сказали «компетентные»), иначе говоря, управление государственными делами должно осуществляться на основе *знания*, которое можно приобрести, обучаясь науке управления: «Цари и правители – не те, которые носят скипетры, не те, кто избраны известными вельможами и не те, которые достигли

власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править».

Но, как мы знаем, достижение добродетели – это цель познания, значит, и политическая добродетель является ничем иным, как знанием.

Значит, власть должна находиться в руках знающих и добродетельных или добродетельно-знающих. Скорее всего, такими людьми могут быть только *философы* (так и скажет его ученик Платон), «по природе» достигшие и высшего знания (как практического умения) и высшей добродетели. Заметим, что Сократ полностью отрицал только тиранию, что же касается других форм правления – олигархии, демократии, аристократии, то его «форма правления» – правление добродетельных и знающих стоит вне их и над ними, и, пожалуй, является утопической (только раз в практике мировой истории был философ на троне – Марк Аврелий, но и он ничего добродетельного сделать не смог...).

Если государство будет построено на основе добродетели-знания, то это будет реальное *правовое* государство, в котором будет царить единомыслие граждан в отношении основ жизни общества, законы будут справедливы: «... я утверждаю, говорит Сократ у Ксенофонта, что то, что законно, то и справедливо». В.С.Нерсисянц видит в этом положении своеобразную «переключку» с гегелевским, на первый взгляд, конформистским тезисом: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно». Но дело заключается в том, что в обоих тезисах провозглашается тождество политико-правовых явлений, норм и добродетели, разума. Это, конечно, опять не более чем идеал (и что это так, почувствовал на себе сам Сократ), но в практике государственной и общественной жизни это означало как единомыслие граждан, так и их сознательное послушание законам. Сократ говорит, что повиновение законам (раз они разумно добродетельны) – высший закон для афинян, так что все остальные обязанности (в том числе и забота о семье и т.п.) отходят на задний план (это опять-таки продемонстрировал и сам Сократ: повиновение даже несправедливому приговору стало обязательным и для философа, хотя ценою этого была его жизнь). Общественное выше личного, нет такой жертвы, которую не принес бы гражданин во имя спасения отечества и нет более жестокой судьбы для человека, чем измена своей Родине, ее законам и велениям...

Но Сократ ни в коем случае не может быть отнесен ни к конформистам, ни, тем более, к бездумным исполнителям воли властей, даже облеченной в форму законов. Законопослушность – да, слепое повиновение и бездумное исполнение предписаний власти – нет.

И вот Сократ выступает с новой формой неповиновения – неповиновением *философским*. И это неповиновение носит на-

столько опасный для полиса характер, что *вынуждает* полис посредством самого демократичного в мире суда (может быть, и до сих пор) *казнить* философа!

Суд над Сократом и его смерть так великолепно и возвышенно описаны его учеником Платоном в «Апологии Сократа» и диалоге «Критон», что мы просто отсылаем читателя к ним (особенно «Апологии») – это великое философски-художественное произведение, то из немногих, которое должен прочитать каждый.

Отметим только, что Сократу было предъявлено три обвинения: 1. – безбожье, 2. – введение им новых божеств (это его внутренний голос), и 3. – развращение молодежи. Сократ блестяще, с великой иронией защищался, но смертная казнь была вотирована ему значительным большинством (360 против 141), причем присяжными были в основном простые граждане Афин, которым этот старый «овод» (так Сократ сам называл себя) уже достаточно надоел – он их всех поучал, наставлял, пусть в очень демократической форме, но очень назойливо, причем поучаемые всегда чувствовали себя одураченными, не отличающими черное от белого. Поучающий всегда демонстрировал свое умственное превосходство, его фразе: «Я знаю, что ничего не знаю», никто не верил, видя в ней софистический прием. Да, раздраженных неотразимой иронией Сократа было много среди его судей, да и сама манера поведения Сократа на суде была скромно вызывающей – он всем показывал, что он не отступится от взглядов. Особенно раздражало судей его бесстрашие перед лицом смерти... Все это так. Но, однако, все перечисленное надо отнести к *внешней* стороне убийства по суду великого философа (последнее – величие подсудимого, афиняне уже понимали, но, тем не менее, осудили его на смерть).

Дело в том, что Сократ был осужден как *философ*, осужден не за конкретное, материальное преступление, а за особый вид новаторской философской рефлексии, сутью которой было противостояние традиционному *менталитету* всего афинского общества. Это противостояние означало подрыв мирозерцания общества, посягательство на его священные, традиционные основы (они были сформулированы в трех пунктах обвинения). Вот этого общество не прощает никому и никогда (и не простит!).

Ситуация осложнялась еще и тем, что все это было инкриминировано в сложной обстановке социального кризиса, внешне связанного с поражением в Пелопонесской войне.

Самый великий мыслитель, как известно, может отразить только то, что уже есть, пусть в самой зародышевой, неявной форме. Для Сократа как философа идеолога, этим «тем» было открытие главенства субъективной рефлексии, права и долга мыслящего человека на автономию собственной мысли, кото-

рая для него приняла уже аксиоматический характер. Естественно, философ выступает и как *проповедник* своих идей.

Сократ говорил, что он слушается во всем своего «внутреннего голоса», своего демона, что означало – Сократ принимает за принцип самосознание, т.е. собственное, а не оракульское и предписанное народной религией суждение обо всем. Гегель полагает, что «государство существенно зиждется на мысли, и его умонастроение зависит от умонастроения людей, ибо оно есть *духовное* (выделено мною. – Р.Б.), а не физическое царство», а ведь «...первым принципом государства является вообще то, что не существует никакого высшего разума или совести, или добропорядочности, – назовите это как угодно – помимо того, что государство признает таковым» (X, 81, 84). И суд, эта «привилегированная совесть», решил отразить это нападение философа на свои идеологические основы.

Сократ *действительно* «развращал молодежь», внушая молодым слушателям идею автономности своего суждения в виде философской рефлексии, он разрушал «нравственную» связь между родителями и детьми, а ведь эта связь является нравственной силой общества и государства – преемственность во взглядах, конечно, и консервативный момент, но он совершенно необходим для социальной стабильности.

И вот, по словам Гегеля, он «совершил нападение на афинскую жизнь в (этих) двух основных пунктах» (X, 81). А причина его казни была в том, что «...принцип греческого мира еще не мог перенести принципа субъективной рефлексии» (X, с.85). Внешне Сократ пал жертвой ложного национализма, ложного патриотизма и ложного правоверия (С.Н.Трубецкой). Погиб он и из-за нескрываемого презрения к «мудрости многих», т.е. к основам мировоззрения афинян, которые находились в плену традиционных взглядов (афиняне очень чутко реагировали на малейшие нападки на их традиции и их «народную религию»).

А Сократ остался до конца верен своему призванию, ведь сам «бог поставил (меня) в строй, обязав жить... занимаясь философией», и поэтому «пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать».

Заметим также, что корень зла Сократ видел в порче нравов (это лежало на поверхности) и предложил путь коренного улучшения положения посредством нравственной реформы. В основе которой – опять-таки! – лежал принцип *индивидуального* совершенствования (а большинство искало спасения в возрождении «старины», базировавшейся на *коллективном* самосознании).

Таким образом, великое философское открытие Сократа было «просмотрено» афинянами, погруженными в традиции и в «лихорадку» политических конфликтов, которые видели в



любом посягательстве на «основы» не что иное, как государственное преступление. В такой обстановке Сократ стал *смертельным* врагом своих сограждан!

Процесс Сократа – отнюдь не исключительно «афинское явление». Гегель прав, когда относит Сократа к *героям* всемирной истории – эти герои зачинают «новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными разрушителями законов. *Индивидуально* они поэтому находят свою гибель (выделено мною. – *Р.Б.*), но лишь индивидуум, а не принцип уничтожается в наказании; дух афинского народа не восстановился посредством уничтожения Сократа» (X, 85).

Трактуя таким образом гибель Сократа, Гегель, несомненно, открыл один из важнейших законов социальной истории, а именно: истинно великие умы первыми открывают новое направление движения истории человечества, которое выступает сначала в форме скрытой тенденции, первыми вслух пытаются доказать необходимость перемен. Мыслителей этого рода постигает печальная судьба: они не только остаются непонятыми, но и подвергаются преследованиям за высказанные ими взгляды. Это их не останавливает, они погибают, но рано или поздно их взгляды, теории становятся общепринятыми, провозглашаются истинными с тем только, чтобы следующие герои вновь взялись за их опровержение...

Но его (Сократа. – *Р.Б.*) судьба не является лишь его личной, индивидуально романтической судьбой, а в ней представляется нам общая нравственная судьба, трагедия Афин, трагедия Греции. Два противоположных права выступают друг против друга, и одно разбивается о другое; таким образом, оба терпят урон, оба также не правы друг против друга, и дело не обстоит так, что будто бы лишь одно есть право, а другое есть не-право» (X, 86).

Прекрасно-назидательной была смерть философа: он показал, что ничто не может заставить его отступить от принципа верности истине – верность ей стоит превыше всего на свете, и провозгласить ее есть не только право, но и долг ученого. Его мужество перед лицом смерти остается вечным примером, если философия есть обучение умиранию (по мнению самого Сократа), то философ дал потрясенным ученикам пример негибемого мужественного спокойствия и выдержки. Да, «смерть учителя венчает веру учеников в его бессмертие» (А. Боннар). Нужно уметь именно так встретить конец своей земной жизни, тогда действительно получается, что «жизнь коротка, а слава вечна». Тысячелетняя история человечества дала немало последователей Сократа. Можно вслед за А. Боннаром говорить об «исключительной плодотворности увенчавшей ее (жизнь Сократа. – *Р.Б.*) смерти. Эта смерть подняла целую плеяду свидетелей-учеников и противников, которые

говорят нам на протяжении веков, пусть даже иногда противоречая друг другу, о значении учения Сократа и правды, ради которой он отдал свою жизнь».

Сократ говорит рассерженным его упорством в истине афинянам: «Я тот, которого бог дал вам, чтобы вы сделали лучше... Если вы меня казните, вам вторично не окажут такого благодеяния». «Я вас люблю, афиняне... Но я скорее слушаюсь бога, чем вас».

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО СОКРАТА

Вкратце рассмотрев «революцию в философии», связанную с именем Сократа, мы можем констатировать, что действительно Философ принадлежит к величайшим деятелям в истории мировой науки, к ее «героям», как это классифицировал Гегель.

По словам Цицерона, Сократ «первый свел философию с неба и поместил ее в городах и даже ввел в дом и заставил рассуждать о жизни и нравах, о делах добрых и злых». Так Сократ поставил человека в центр философских исканий, сделав философию нравственной, этической, придал человеческой жизни позитивный смысл. Он сделал философию *рационалистической*, соединив ее с возвышенной этикой. Поэтому его философию можно считать «венцом языческого рационализма» (Э.Д.Фролов).

Но Сократ не просто социологизировал философию, он придал ее теории познания *понятийный характер*, стремясь все предметы и явления в их конкретной обособленности подвести под общие понятия. Это и есть начало категориального мышления.

Предмет знания – то, что доступно целесообразной деятельности человека. Сократ считает, что познание – это достижение понятия о предмете, и достижение этого понятия осуществляется через мышление. Понятийно познавая предмет, необходимо производить два вида логических операций, а именно – усматривать *сходство* или общность всего того, что охватывается данным понятием и одновременно определять *различия* между тем, что подходит под данное понятие, и тем, что подходит под сходное с ним или смешанное понятие (А.Ф.Асмус).

Трудное это дело научить людей мыслить, т.е. пользоваться своим разумом, ведь «люди всегда мыслили, но потребовались тысячелетия для того, чтобы люди овладели мышлением в его чистоте и одновременно в его подлинной объективности» (Гегель). Вот греческие философы, и прежде всего Сократ, как один из первых просветителей, и начали это обучение мышлению...

Сократ определил генеральную линию человеческой жизни так: познание – достижение добродетели (во всех ее конкретных проявлениях, как-то: справедливости, добра, мужества и т.д.) – счастье, и счастье как основа жизни здесь, на земле. Адекватное познание – это познание добродетели через нее саму и для нее самой. Это тождество знания и добродетели, очевидно, можно оспаривать, ссылаясь на многочисленные примеры безнравственных поступков людей, обладающих высоким уровнем знания того или иного ремесла или профессии. Но Сократ классифицирует такие знания как неистинные, приносящие зло людям. Думается, что такая антитеза добра и зла вполне правомерна. Можно согласиться с тем, что учение Сократа является позитивной нравственной нормой и ориентацией на этический идеал, без которых никакое человеческое общество жить не может (Э.Д.Фролов).

Сократа судьба поставила на перепутье эпох античного мира – перехода «прекрасной афинской демократии» к эллинизму (а затем к республиканско-монархическому деспотизму Рима). И его учение отразило этот процесс *становления*, в частности смену философских парадигм, которая закончилась так трагически для самого философа.

Удалось ли Сократу предвосхитить ход мировой истории? В философском плане – да: он нарисовал контуры смены традиционного мышления мышлением рациональным, в основе которого будут положены не «промысел божий», а субъективная рефлексия автономного индивида. Однако предложенный им путь исправления общества посредством духовного совершенствования индивида, правомерный как *идеал*, у Сократа и его ученика Платона, не мог не превратиться в социальную утопию.

Сократ поставил предел софистскому релятивизму, дав науке как критерий и цель объективную истину, которая познаваема и может быть зафиксирована в понятиях: у «него было здоровое убеждение в существовании абсолютной истины» (Э.Д.Фролов).

Сократ, так сказать, *монистичен*: хотя вначале он и увлекся натурфилософией, но потом окончательно и бесповоротно перешел к «антропологической философии», сосредоточившись на тех проблемах, о которых мы говорили выше. Его мысли о богах, бессмертии души, космогонические воззрения, как представляется, не отличаются существенно от мнений его коллег-современников и предшественников.

Сосредоточившись на «человеческих проблемах», Сократ, таким образом, произвел дальнейшее *отграничение* философии от других отраслей знания.

Сократа часто обвиняли в аристократизме, в неуважении к народу, к его демократическим институтам (и погиб-то Со-

крат тогда, когда в Афинах восторжествовала очередная «демократическая революция»).

Конечно, никаким поборником олигархии Сократ никогда не был, но как гражданин неоднократно выступал с критикой афинских порядков (что и преподносилось его врагами за нападки на демократию). В действительности же Сократ произвел «демократизацию философии», сделав ее доступной и нужной для большинства афинян, хотя афиняне этого и не поняли. Недаром Сократ сказал на суде, что афиняне еще пожалуют о том, что приговорили его к смерти. Так оно и случилось вскоре после смерти философа.

Учитель знаменит своими учениками – это полностью относится и к Сократу. Его великий последователь и ученик Платон стал основателем знаменитой Академии, просуществовавшей без малого тысячу лет.

Еще в древности выделяли *четыре* школы: киники, киренаики, мегарцы и элидо-эритрийцы; в какой-то мере к сократической школе можно причислить и Академию Платона (в ее первом периоде).

В античное время сократизм не умирал и так или иначе оказывал воздействие на развитие философии. Последней «вспышкой» сократизма был неоплатонизм – это линия Сократ – Платон.

Не забыт был Платон и христианскими теологами: «Нет никого, кто бы к нам, христианам, был ближе платоников» (Св. Августин). Греческая патристика (учения «отцов церкви») нередко проводила параллели между Сократом и Христом.

Можно сказать, что почти все крупные мыслители и средневековья, и нового времени вспоминали о Сократе. Так, например, Ж.-Ж. Руссо считал, что добродетель Сократа – это «добродетель мудрейшего из людей», и, наставляя людей, он умер за истину.

Творец категорического императива И. Кант полагал: «Важнейшая эпоха греческой философии начинается, наконец, с Сократа. Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, *практическое* направление. Вместе с тем он был почти единственным из всех людей, в поведении которого идея *мудреца* нашла самое близкое выражение».

Интерес к Сократу не ослабевает и по настоящее время. Об этом свидетельствует огромная литература, посвященная философу, его жизни и учению, так что если брать за критерий известности так называемый индекс цитированности, то Сократу мало отыщется равных в истории философской мысли.

Гегель сказал о Сократе возвышенно и верно: «Он стоит перед нами... как один из великих пластических характеров, вылитых из одного куска, какие мы привыкли видеть в ту эпо-

ху, как завершенное классическое произведение искусства, само себя поднявшее на эту высоту» (X, 41).

«...Главным его занятием было философское преподавание, или, вернее, его философская жизнь в общении... со всеми и с каждым» (X, 43).

Софисты стремились только к одному – увеличить силу личности, стремящейся к власти, материальным благам и т.п. Вот против этого «возмутилась» благородная патриотическая душа величайшего афинского гражданина» (В.Виндельбанд), видевшего как свою главную цель – воспитание хорошего добродетельного гражданина, т.е. порядочного в нравственном смысле человека. Этого же можно достичь только путем индивидуального совершенствования, а когда государство будет состоять из добродетельных граждан, то оно тоже будет совершенным. К сожалению, ни общество, ни тем более правители никогда не прислушивались к подобным рекомендациям.

Что же касается Сократа, то можно сказать, что его личность оказывала на афинское общество гораздо большее влияние, чем его учение (да и *понимало-то* его незначительное число его слушателей).

## СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ (СОКРАТИКИ)

Итак, Сократ как великий ученый оставил продолжателей своего дела – так называемых сократиков, представленных четырьмя основными школами. По-другому и быть не могло, ведь он «...оказал глубоко идущее *образовательное влияние* (выделено мною. – Р.Б.) в царстве мысли, а главная задача учителя заключается в том, что он дает толчок самостоятельной работе мысли...» (Гегель, X, 89).

Толчок, данный Сократом, носил двусторонний характер: с одной стороны, «...начиная с его времени, появляется *знание*, мир поднимается в царство сознательной мысли, и последняя становится предметом познания» (Гегель, X, 90). И еще: «...предметом философии является сама философия, как познающая наука» (там же, с. 91). Всех сократиков объединяет противоречивость самой философской рефлексии, в основе которой лежит *субъективное* сознание, содержание которого было предоставлено «капризу и произволу каждого» (ученика Сократа), откуда и происходят как различия в учениях сократических школ, так и в отходе последователей философа от его базовых положений. Общим для сократиков, полагает Гегель, было то, что субъект есть сам для себя цель и достигает он своей субъективной цели посредством развития своего сознания (X, 92).

С другой стороны, жизнь и смерть Сократа не могла не оказать огромного влияния на формирование этических идеалов молодых ученых – Сократ оставил незабываемое «*делай как я*», когда вопрос касался верности своим философским убеждениям. Разными будут сократики, но в твердости характера им, кажется, никак отказать нельзя...

Жизнь шла вперед – в III веке до н.э. античный мир вступает в эллинизм: горизонты познания мира расширятся вместе с продвижением Запада на Восток в результате завоеваний Александра Македонского и его наследников – диадохов и эпигонов. Возникает проблема *синкретизма* западной (греческой в основном) культуры с многообразными верованиями Востока. Происходит распад полисной жизни, переход к новым монархическим формам управления обществом, что не может не повлиять отрицательно на развитие такой науки «чистого мышления», как философия. Перед философами сто-

ит альтернатива: или стать придворными философами мещанствующих монархов (а это было их «хобби»), или продолжить сократовскую традицию абстрагирования от общественной жизни, ухода в «духовную эмиграцию», выражавшуюся в презрении к обществу, его нравственности, обычаям, верованиям и т.п. Немногим удавалось найти «золотую середину», меру, как Аристотелю (да и ему это до конца не удалось, и фактически он окончил свои дни в изгнании...).

Тяжелое это было время для *философов*: частным наукам, искусствам был дан полный простор, а мудрецы оказались на обочине социальной истории. В лучшем случае, их просто терпели...

Но, тем не менее, философская рефлексия не остановилась в своем развитии, это полностью относится и к «сократическим школам». Они дали выдающихся мыслителей. И хотя всех их связывало имя Сократа, но во многом сократики отошли от своего Учителя (особенно это касалось этических воззрений), фактически отказавшись от сократовского достижения счастья в пределах общества и провозгласив достижение счастья как *личного* (что это такое – они решали по-разному); у них резко усилился релятивистский подход к познанию. Сократики сохранили просвещенческую тенденцию, у истоков которой стояли софисты (с ними они ощутимо сблизились). Д.В.Джохадзе считает, что они осуществили плодотворный синтез трех философских течений: элейского, эристического (софистического?) и сократического.

Как представляется, наиболее выдающейся из сократических школ – киническую – Антисфена из Афин (основателя школы), Диогена Синопского, Биона Борисфенского.

## КИНИКИ

### АНТИСФЕН ИЗ АФИН (450–368 или 440–360)

Антисфен, сын Антисфена, – прирожденный афинянин, но недостаточно полноценный гражданин полиса, ибо его мать была рабыней-фракиянкой, так что он оказался незаконно-рожденным.

Его учителями были софист Горгий и Сократ, которого он ходил слушать из Пирея (в 8 км от Афин) каждый день. Антисфен был среди ближайших и любимейших учеников Сократа, которого был моложе на двадцать лет. Он присутствовал при смерти своего учителя (Платон же, говорят, сказался больным в этот день).

Антисфен учился, а потом преподавал в гимназии для социально ущемленных детей. Гимназия была расположена на холме

по названию «Киносарг» («зоркий пес», покровителем гимназии считался Геракл, которому и приносили в жертву собаку).

Вот так и появился философский термин «киник» (от прилагательного «собачий»). После того как ученик Антисфена Диоген из Синопа с гордостью назвал себя собакой, за школой, основанной Антисфеном, закрепилось название «киническая». После трансформации «кинический» в «цинический» этот термин во второй его ипостаси стал известен всем как одиозное и бранное слово. Любимой клятвой-присказкой Сократа было: «Клянусь собакой!» (т.е. Гераклом).

Держался Антисфен, в отличие от своего учителя, вызывающе, подчеркивая свое презрение к богатству и к жизненным благам и комфорту вообще. Он ходил в лохмотьях, утверждая, что добродетель заключается в лишениях, бедности и полной независимости. Не скрывал своего враждебного отношения к полисным обычаям и установлениям, ко всем ограничениям, налагаемым обществом и государством на человека, ибо мудрец руководствуется не общественными нормами и законами, а законами добродетели (по Диогену Лаэртскому). Не чтит прошлого своего города: не считал великими афинянами Перикла, Фемистокла; критически относился к Гомеру. Вот так и рождалось отношение к общественным ценностям, которое потом и получило название «циническое».

Отрицал множественность богов (это и лежало в основе народной религии), а также не видел в них какой-либо божественности.

Вряд ли это было признаком желания делать «все наоборот». Скорее, это свидетельствовало о резком ухудшении всех параметров социальной жизни полисного общества: рушилось все, и философы первые попытались отразить гибель полиса в своих научных рефлексиях...

Оказалось, что непререкаемым авторитетом у Антисфена пользовался один человек – его учитель Сократ, а что касается другого любимого Сократом ученика – Платона, то Антисфен не скрывал своего враждебного к нему отношения.

Сочинений у Антисфена, который начал заниматься философией довольно поздно, примерно лет в сорок, было много (от 60 до 70), от которых до нас дошли лишь фрагменты. Это – «О природе», «Истина», «О слоге», «О воспитании», «О свободе и рабстве», «О музыке», «О жизни и смерти», «О мнении и знании», «О вопросе и ответе», «Увещевания», «О любви, рождении детей и браке», «О воспитании, или Именах», «Геракл» и др. (по Диогену Лаэртскому). Наверное, скептик Тимон все-таки напрасно назвал Антисфена – «болтун на все руки»?

Продолжателем Антисфена будет знаменитый Диоген Синопский, который и придал кинической школе широчайшую известность.



Позже киническая школа слилась со Сторей; в I веке н.э. возродилась в Риме, где «продержалась» до IV века н.э.

## ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Хотя Антисфен был прямым наследником Сократа, но вот продолжателем дела своего учителя его вряд ли можно назвать.

Есть только один пример развития Антисфеном учения Сократа: считается, что он первым дал определение понятия: «Понятие есть то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет».

Но раскрытие Антисфеном содержания этого определения представляется не чем иным, как *отступлением* от учения Сократа. Более того, Антисфен делает не один, а *несколько* шагов назад в философии теории познания.

Во-первых, он отрицает самую возможность подведения частного под общее, т.е. индуктивного восхождения от частных определений предмета к его общей картине в абстрактной форме, т.е. высшей определенности предмета (например, рассматривая различные свойства стола, надо «выйти» на общее понятие – на «столовость», над последним и иронизирует Антисфен). Именно такой «генеральный путь» познания для философии определил Сократ, а его ученик Платон превратил этот путь в исключительно плодотворную для науки парадигму.

У Антисфена же стало невозможным дедуктивное применение общих положений к отдельным предметам (явлениям), так как предмет был всегда тождественен своему единичному понятию и сама «связка» предмета и понятия о нем представляла собой пустую тавтологию. Например, «человек есть человек» – и ничего более. Аристотель эту познавательную ситуацию определил так: «Об одном может быть высказано лишь только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (логос)». Тут, правда, нельзя не отметить один позитивный момент: Антисфен (хотя и не первый) нащупал один из основных законов логики, а именно запрещения противоречия в суждении, т.е. об одном и том же предмете не могут быть истинными два противоположных суждения (одно из них обязательно должно быть некорректным). Однако негативная сторона у Антисфена явно превалирует, так как философ фактически «снимает» *теоретическую* компоненту философского познания – предмет есть то, что он есть и ничего более, он лишен свойств (предикатов-определений), он единичен и всегда один и тот же.

Сделал Антисфен еще один «шаг назад» – он снимает проблему контроля чувственного познания познанием «умопо-

стигаемым». Для Антисфена существует только то, что мы видим. Поэтому он и говорил, что видит лошадь, но не видит «лошадности». Как же ее можно увидеть, если данный предмет единичен (т.е. не обладает многими свойствами) и равен самому себе! Отбросив общее, т.е. сущность предмета, Антисфен фактически попытался гносеологически повернуть философию на путь релятивизма и агностицизма – ведь раз нет всеобщего, то становится невозможным *синтез* в этом всеобщем частных свойств, а значит, невозможно и истинное суждение. В этом он был близок к противникам своего учителя – софистам.

Каждая вещь имеет свое *имя*, т.е. единичное название. Сам Антисфен считал началом образования «рассмотрение имен», раз нет общих понятий и каждому подлежащему нельзя приписывать какие-либо другие признаки, кроме одного названного. «Каждый предмет можно определить лишь при помощи его словесного обозначения» (Аристотель). Вот тут и образовался еще один выход в одно из ответвлений философии – *номинализм* («называние» предмета как основной задачи науки), ставшим столь популярным в средние века и позже.

Да, немного дал теоретической науке Антисфен. Получилось так, что, в лучшем случае, он дал философии «умение беседовать с самим собой», он ведь своим учением о познании нарушил собственную максиму: «Разумение – незыблемая твердыня: ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из неопровержимых суждений».

Однако мы, тем не менее, не последуем за ним в утверждении, что самая необходимая наука – это умение забывать ненужное, ибо его заблуждения имели и позитивный смысл: критика их в дальнейшем не могла не привести к положительным философским суждениям...

## ЭТИКА АНТИСФЕНА

В этике Антисфен следовал за своим учителем Сократом: человек стоит в центре внимания философии, и путь его к счастью лежит через достижение добродетели, которая является «достаточным для счастья. Поэтому они (философы) не нуждаются ни в чем, разве только в сократовской силе. И цель добродетельной жизни – не богатство и здоровье, так как эти блага нам не подвластны».

Как видим, путь к добродетели у Антисфена несколько иной, чем у Сократа, для этого нужно не знание и познание добра, а воля, желание, «настрой» на добродетель: «Добродетель состоит в *делах*, она не нуждается ни во многих речах, ни в *науках* (выделено мною. – Р.Б.). И мудрец устраивает государство не по установленным законам, а в согласии с закона-

ми добродетели». И эта добродетель одна – и для мужчин, и для женщин.

Происходит, как видим, полный отказ от счастья в обладании вещами, ибо это все: имущество, здоровье, свобода, а также и жизнь могут быть у него отняты обществом и государством в любую минуту. Дело еще и в том, что большинство так называемых политически свободных людей – рабы своих потребностей, своих вожделений, своих неосуществившихся и неосуществимых желаний, своих претензий на материальное и иное благополучие. Да, прав был один политик XVIII века: «Сверху донизу – все рабы!» Такова была социальная обстановка в то время. Поэтому человек мог обладать только *внутренней* свободой, что и означало его полное освобождение, вернее, отстранение от *внешних* факторов жизни, как независящих от человека, а потому ему и ненужных. У философов, конечно, остается задача – учить людей добродетели, бичевать пороки, подавать личный пример отстраненности от общества. Раз в обществе счастья найти нельзя, значит, продемонстрировав полное презрение к нему во всех отношениях, надо попытаться *убежать* от него. Агитировать за добродетель можно было только личным примером, т.е. крайним аскетизмом во всем, возводя бедность и нищету в добродетель. Созвучно Антисфену и киникам вообще на другом континенте и в другой век вождь индейского племени так сформулировал свой жизненный идеал: «Быть первым на войне и умереть бедным». Ведь правила жизни общества, большинство потребностей являются надуманными, не природой, а человеком установленными, а значит, никакого отношения к истинному счастью не имеющими. Да, это, конечно, «мрачная этика» (Д.В.Джохадзе) – «нет правды на земле, но нет ее и выше», – сказал поэт; значит, человеку остается только «великий отказ» (А.С.Богомолов) от всех благ этого общества, погружение в себя, но не в свои заботы, а в размышления о ненужности всего.

Антисфен ни во что не ставил мнения окружающих. «Тебя многие хвалят», – сказали ему. «Что же я сделал *дурного?*» – спросил мудрец.

Киники были последовательны в критике общественных институтов: они отвергали семью, брак, заботу о детях, ратовали за общность жен, детей.

И нет у человека и общества никакой *перспективы* – впереди только ухудшение этих пресловутых «общих условий», нет спасения ни в красоте, ни в культуре вообще. Вот таково, по киникам, счастье человеческой жизни. Его отнять у человека нельзя, и вот, значит, умереть счастливым становится высшим счастьем для человека. Тут Антисфен перекликается с Солоном: пока человек не умер, нельзя сказать, прожил он жизнь счастливо или нет.

Ни культура, ни образование не спасут человека от обступающей его скверны. Поэтому не нужно следовать господствующим этическим принципам, законам полиса, так как они противостоят человеку, и государство погибает, в частности, от того, что не может отличить (и отличать) людей хороших от людей дурных. «Добро прекрасно – зло безобразно», и последнее не просто противостоит добру, но и всячески поощряется и развивается государством, теперь опирающимся на разложившееся общество.

Если у общества и есть какой-либо позитивный путь, то это возвращение к природе, к «естеству». Антисфен видит выход в подражании... животным, которые стоят выше человека, ибо животные «естественны», подчиняются только чувственным позывам, которые «природны». (Таковы его мысли в книге «О природе зверей».)

Перед нами ясно выступает «антикультурная» тенденция: культура, прогресс – это зло, так как они негативно повлияли на человеческую природу, развратив человека, сделав его бездушным существом. У истоков культуры стоит Прометей, принесший людям огонь, но ведь, дав людям огонь, он положил начало культуре или роскоши, изнеженности, преклонению перед чувственными наслаждениями, дал простор произволу человека, насилию над своим собратом и природой...

Этот путь «в будущее через прошлое», как оказалось, имел своих последователей: в XVIII веке Жан-Жак Руссо, подхватив эту идею, подверг уничтожающей критике современное ему общество и предложил ему вернуться в первобытное состояние... В наше время «киническая критика» культуры находит свой отклик в протестах против попыток *варваризации* современного общества, которые принимают просто устрашающие масштабы... Современное нам общество при неизменности тенденций, характеризующих его сейчас, имеет неплохие шансы осуществить мечту Антисфена, Жан-Жака, вернуть его даже в допервыбитное состояние.

Этика Антисфена и киников носит определенно *возвышенный характер*: они утверждают право человека жить, ничего не стыдясь и ничего не боясь, быть добродетельным (будешь справедлив – будешь счастлив) – значит быть справедливым, не чинить зло другим людям, не гнаться за земными благами, а только добиваться душевного покоя: труд есть благо и его нечего чураться, а главное – всегда будь независим (пусть и внутренне) в мнениях и суждениях.

А.Н. Чанышев не без основания считает, что этические постулаты киников представляют собой аналог учения Будды.

Антисфен, в отличие от Сократа, противопоставившего субъективную рефлексию общественной, традиционной «модели мышления», пошел дальше – он доказывал абсолютную несовместимость индивидуума (не только философов) и обще-

ства – ни в настоящем, ни в будущем. Вряд ли такой этически индивидуалистический экстремизм может быть нами воспринят, ведь жить в обществе и быть свободным от него все-таки личности не дано, и та или иная «модель взаимодействия» человека со своими братьями, очевидно, должна иметь место. Поэтому мы можем принять их «негативный заряд» в качестве критического оружия в работе перестройки, совершенствования *любого* общества.

Действительно, были же у Антисфена «души прекрасные порывы», когда он провозглашал: «Добро прекрасно – зло безобразно», «Все дурное считай себе чуждым», «Справедливого человека цени больше, чем родного» или: «Кто боится других, тот раб, хотя этого он и не замечает...»

Таким образом, однозначной оценки этике Антисфена, кажется, дать нельзя – противоречивость и даже некорректность и негативность его многих постулатов не может «отменить» их позитивной критической заостренности, направленной против пороков общества и государства-полиса.

## ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (412 – 13 июня 323 гг.)

Родился Диоген в Синопе, в городе, существующем и сейчас и известном, пожалуй, только любителям истории российского флота. Но вот сам Диоген известен, наверное, всем, правда, известен анекдотически, как «мудрец из бочки», успешно прошедший словесный поединок с Александром Македонским.

Отец его, Гикетий, человек знатного происхождения, был менялой и «прославился» подделкой монеты. Говорят, что и сын его промышлял этим. Хотя оракул посоветовал Диогену «сделать переоценку ценностей», он не прислушался к оракулу, продолжал обрезать монету, за что и был изгнан из родного города (а отец его умер в тюрьме).

Диоген направил свои стопы в «столицу философии» – Афины, где стал учеником и ревностным почитателем Антисфена (он говорил, что благодаря изгнанию он стал философом). После смерти своего учителя Диоген поселился в Коринфе, где он не стал искать себе жилья, а поселился во всем известной бочке (пифосе – сосуде для жидкостей и зерна). Большую часть времени Диоген вел жизнь бродячего мудреца, создав законченный портрет философа-нищего: в старом плаще (его он первым стал складывать вдвое), босой, лысый (но носил длинную бороду), конечно, немытый, сутулый, почти горбатый, он ходил, опираясь на палку, на суку которой висела котомка странника... Да, внешность этого мудреца была колоритной, но еще более эксцентричным и вызывающим было его поведение – своим видом и речами он демонстриро-

вал полное презрение к окружающим, причем это презрение носило оскорбительный характер: так, однажды на его крик «Эй, люди», сбежалось много народа, так он стал их бить своей палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев!» Не стеснялся просить и милостыню, наставляя подающего: «... я же прошу на хлеб, а не на склеп». Просил подавания у статуи, чтобы приучить себя к отказам...

Диоген Лаэртский так передает его поучения: «Он хвалил тех, кто хотел жениться и не сделал этого; кто хотел путешествовать и не поехал; кто собирался заняться политикой и не сделал этого; кто брался за воспитание детей и отказался от этого; кто готовился жить при дворе и не решился». Невежественного богача он назвал золоторунным бараном и т.п. Ему ничего не стоило, присев на корточки на виду у людей, справить большую нужду.

И, тем не менее, он был славен и почитаем, ему при жизни ставили статуи. А юный завоеватель мира, Александр Македонский сказал ему, что он стал бы Диогеном, если бы не был Александром (известно, что на вопрос, что он, царь, может для него сделать, философ попросил его не заслонять Солнце). Таков был «царский» ответ Диогена...

Первый из киников сам назвал себя «Собака Диоген» (или, говорят, так его назвал очень не любивший его Платон за образ мыслей и стиль жизни), а Диоген утверждал, что перед ним «сумасшедший Сократ» (или «безумствующий Сократ»).

Свой аскетизм Диоген сделал экстремистским: даже своего учителя Антисфена он считал изнеженным, говоря, что Антисфен похож на трубу, которая издает звуки, но сама себя не слышит, намекая на то, что Антисфен в своей практической жизни не полностью следовал канонам своего учения.

Прожил Диоген почти 90 лет, причем существует несколько версий его смерти: то ли он съел осьминога и заболел холерой, то ли он умер от укусов собак и, наконец, покончил собой, задержав свое дыхание.

Похоронили его у городских ворот, ведущих к Истму, и поставили памятник – стол с собакой из паросского мрамора на нем. Эпитафия же была такова: «Время точит и камень, и бронзу, но слава твоя, Диоген, жить будет вечно! Ведь ты учил нас благу довольствоваться малым и наметил пути продвижения к счастливой жизни!»

Известны фрагменты некоторых произведений Диогена: «О любви», «Эдип», «Государство, или Полития», «Фиест» (трагедия).

Уважаемый нами Гегель говорит, что у Диогена «кинизм получил характер, скорее, образа жизни, чем философского учения» (X, 120), но тут же замечает, что «...такой образ жизни, как у киников, который должен был быть результатом об-

разования (выделено мною. – Р.Б.), имеет вообще существенным условием умственную культуру» (там же).

Раз так, то представляется необходимым свести в определенную систему этические воззрения Диогена, даже если они носят преимущественно антиэтический характер.

## ЭТИКА И АНТИЭТИКА ДИОГЕНА

Собственно философских рефлексий Диоген не оставил, но известно, что сам себя он считал философом, или, по крайней мере, мудрецом: «Если бы я лишь притворялся мудрецом, то и это было бы философией!» На вопрос: «Что дала тебе философия?», он ответил: «По крайней мере, готовность ко всякому повороту судьбы». Да, действительно, знакомство с философией и жизненным путем многих философов учит спокойно, беспристрастно относиться ко всему – хорошему и плохому... Человеку, сказавшему: «Мне дела нет до философии», Диоген возразил: «Зачем же ты живешь, если не заботишься, чтобы хорошо жить?»

Морально Диоген был сильным человеком – он приучил себя переносить всевозможные трудности и лишения. Более того, с огромным оптимизмом он встречал и даже искал все новые и новые «тесты», т.е. лишения, но и у него вырвалась такая горькая сентенция: «Для того, чтобы жить как следует, надо иметь или разум (философствующий ум? – Р.Б.), или петлю». Ведь окружавшие его люди, считал мудрец, «... соревнуются, кто кого толкнет пинком в канаву, но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым».

Значит, и у Диогена, несмотря на все его глубокое презрение к людям и их обычаям, преобладала «сократическая страсть» к добродетели, истине. Так что когда он говорит, что хороших людей нет нигде, а вот только в Лакедемонии есть, но это – *дему!* И его идеалом оставалась добродетельная жизнь: пессимисту, утверждавшему, что жизнь есть сплошное зло, он отвечал: «Не всякая жизнь, а лишь дурная жизнь».

Так что когда мы говорим об *антиэтике* Диогена, то мы указываем на своеобразное раздвоение – теоретически он проповедовал сократовский идеал, а практически, прибегая к антиэтическим поступкам (а на них основываются все анекдоты о Диогене), он бичевал проявления людских пороков, стремясь таким образом «внедрить» в их сознание учение о добродетели.

Добродетель, как и у других киников, заключалась у него в духовных ценностях, неотторжимых от человека, ими обладающего. Это свобода, которая превыше всего. Она выражается в свободно высказываемом мнении (и поведении) человека, которому никто не может помешать воспользоваться ими ина-

че, чем этот человек хочет сам. Конечно, можно уйти, спрятаться во внутреннюю жизнь, так что об этом будут в неведении даже «компетентные органы», но если человек хотя бы высказывает осмысленные им истины и придает им характер этического императива, то тогда он превращается в *гражданина* своей Родины, борца за счастье людей, за истину, и таким образом дает пример мужественного поведения, а это подчас сделать труднее, чем проявить храбрость на поле боя... Вот почему был Сократ примером для своих последователей – он был мужественен всегда и везде: и на поле боя как гоплит, и как философ в суде.

Философам, думал Диоген, предназначена высокая *общественная* миссия: «Когда мир благоденствует? – Когда его цари философствуют, а философы царствуют». Философ здесь не оригинален, разве что подразумевается, что цари должны оставить (или лишиться) свои троны и начать философствовать? Можно предположить, что к этой ситуации относится и высказывание о Солнце и... навозе: «Солнце заглядывает в ямы с навозом, но не оскверняется». В отличие от своего противника Платона, Диоген не пытался «заглядывать в ямы с навозом», т.е. не пытался «перевоспитать» тиранов, наставляя их на философский путь... Вспомнив злоключения Платона в Сицилии, можно заключить, что Диоген был прав...

Способны ли философы властвовать, если вдруг такой случай представится? Кажется, Диоген отвечает на этот вопрос положительно: когда попал он на рынок как раб (его захватили в плен пираты), то на вопрос, что он умеет делать, философ ответил: «Властвовать над людьми!» Оказалось, что властвовать над людьми Диоген («богорожденный» в переводе) может как человек, обладающий самым главным орудием властвования – *знанием!* Вот и должны поэтому руководить людьми самые знающие, а они еще и самые добродетельные.

Таким образом, путь к власти пролегает через овладение знаниями. Ведь образование сдерживает юношей, утешает стариков, обогащает бедных, а богатых украшает. Предпосылкой является воспитание в познающем презрении к наслаждениям, к чувственной жизни взамен духовной. Благодаря упражнению в добродетели презрение к наслаждению становится высшим наслаждением. Однако упражнение в добродетели дополняется упражнениями для тела, ибо тот, кто стремится к добродетели, должен быть сильным как душой, так и телом. «Никакой успех в жизни невозможен без упражнения: оно же все преодолевает. Если вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни; и только неразумение заставляет нас страдать...» Мы знаем, что, повинувшись аскетическим максима́м, Диоген, подвергая себя лишениям, обрел отличное здоровье и дожил до 90 лет.



Вольно или невольно, демонстрируя свое презрение к богатству, почестям и т.п. и в то же время, проповедуя аскетическую бедность, Диоген выступал идеологом униженных и оскорбленных (но никак не вождем, ибо по традициям кинизма уклонялся от всякой общественной деятельности), сторонником демократии, врагом тиранов. Так, когда его спросили, какая медь лучше всего годится для статуй, он ответил: «Та, из которой отлиты Гармодий и Аристоген» (прославились убийством тирана).

Определяя свое место в мире, Диоген вышел за пределы полиса, сказав кратко: «Я гражданин мира». Так он стал, наверное, самым первым космополитом, конечно, с учетом того, что мы выбрасываем из этого понятия его узко-националистический подтекст (а часто в космополитизме только это и «улавливают»).

Диоген критикует, и очень язвительно, пороки людей, в том числе и пороки «толпы», но его мировоззрение проникнуто состраданием к простому человеку, этому рабу своих желаний («позывов») и жертве тиранов с их кнутом насилия и демагогии: ведь демагоги, эти «прислужники черни», в действительности не служат народу, а используют его в своих корыстно-властолюбивых целях...

Киники продолжали тенденцию Сократа, а именно, что «...вышедшее из своих пределов сознание должно теперь, для того чтобы стать духом, овладеть и постигать всякой реальностью и постигнуть ее, т.е. осознать ее как свою» (Гегель, X, 118). Можно согласиться с Гегелем, что у Диогена цинизм получил характер, скорее, образа жизни, чем философского учения... (там же, с. 120). Но то, что проповедовал Диоген, не проходило даром, так как греки того времени уже имели то, что необходимо для восприятия этих взглядов – определенную «умственную культуру».

Поскольку это действительно так, то мы не можем согласиться с суждением Гегеля, что о Диогене можно рассказать лишь анекдоты. Ситуации, в которые попадал (и часто преднамеренно) Диоген, можно отнести к анекдотичным (благодаря им он так и известен), но выводы, – сентенции, вытекающие из них, носят не только и не столько назидательный характер, но и несут философско-этический «заряд», а потому не могут быть игнорированы историей философии.

#### КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ конец IV века

У Диогена не могло не быть учеников: уж слишком привлекал его образ жизни и манера философствования.

Гегель говорит, что позднейшие киники «не представляют никакого интереса для философии» (X, с. 122).

Но давайте, расставаясь с киниками до эллинистически-римских времен, остановим свой взор на ученике Диогена Синопского – Кратете Фиванском.

Он происходил из знатного рода, был очень богат, получил прекрасное образование. Этот сын Асконда по совету Диогена отдал свое имущество (оцененное в 200 талантов) родному городу, к тому же и земли и пастбища, опять-таки по совету своего учителя, продал, но полученные деньги бросил в море! В это же время начался «македонский разбой» в Греции: его родные Фивы были взяты «на щит» македонянами – 6000 человек были убиты на месте, а 30 000 греков (не варваров!) были проданы в рабство.

Кратет, однако, всех этих бедствий избежал, стал он по-диогеновски нищ и бездомен, теперь провозгласил он: «Родина моя – это бесчестие и Бедность, неподвластные никакой Удаче, и земляк мой – недоступный для зависти Диоген». Философия к этому времени научила его «жевать бобы (по-пифагорейски, наверное. – *Р.Б.*) и не знать забот». А вот заниматься философией нужно до тех пор, пока не поймешь, что нет никакой разницы между вождем войск (не выпад ли это против Филиппа и Александра? – *Р.Б.*) и погонщиком ослов». Да, действительно, философия всегда выступает как великий уравниватель прав, состояний, честолюбий и т.п. – она видит в человеке только его сущность, его добродетель и знания...

Кратет держался не так вызывающе язвительно, как его наставник: он был снисходителен к людям, призывал к умеренности, увещевал бедных и несчастных: «умеренность (мера. – *Р.Б.*) спасает семьи, спасает и государство». Держался очень скромно («по-сократовски»): «Скромность – дочь мудрости» и «Справедливый человек – скромнен».

Он был философ-практик (*А.Н. Чанышев*): его беседы сводились к тому, что философия научает презрению ко всем привычным человеческим ценностям, ибо высшая ценность – свобода, ради которой можно (и должно) пожертвовать всем (ибо только «те, кто не сломлен вконец жалким рабством у радостей жизни», и кто способен жить «по-кинически», только те свободны и только они «чтут лишь царство одно – бессмертное царство свободы»).

Кратет был вхож в любой дом (его так и звали «всех-дверей-открыватель»), однако при проповедовании своих взглядов был не только тактичен и мягок, но и настойчив, так как думал, что «неразумные люди похожи на коловорот, без нажима и принуждения они ничего не хотят делать из того, что положено».

Царство есть одно – свобода, поэтому его тоже можно «зачислить» в кинические космополиты: «Отечество мое – не только дом родной. Но всей земли селенья, хижина любая, готовая принять меня в свои объятия».

Мечтал Кратет и о стране киников – там все бедны, никто ни с кем не конфликтует (не из-за чего конфликтовать-то!) и нет в эту страну дороги тому, кто глуп или жаден... Да, киникам оставалось только куда-то удалиться с их взглядами на жизнь!

Кратет не был врагом семейных уз, любил детей, и у него, в отличие от других его коллег, была жена – удивительная женщина по имени Гиппархия: она не только разделила все лишения со своим горячо любимым мужем (веками вспоминали об их любви!), но и стала философом, первой женщиной, осмелившейся вторгнуться в эту чисто «мужскую» профессию.

Конечно, очень невелик вклад Кратета в собственно философию, но величием своего духа он, конечно, запомнился.

Видимо, тот исключительно скромный образ жизни, который вела его жена, позволил Кратету высказать мысль о женских украшениях: «Украшением можно считать то, что уже украшает. А украшает то, что делает женщину более скромной. Ее не делает такой ни золото, ни смарагды, ни румяна, а то, что преисполняет серьезностью, сдержанностью и стыдливостью». Да, истинная красота светится *изнутри* и не нуждается в каком-либо обрамлении – так было всегда...

Мужественную жизнь вел Диоген: «Судьбе он противопоставлял мужество, закону – природу, страстям – разум». Правда, чтобы следовать этому девизу, необходим именно философский подход ко всем проблемам жизни, а многие ли на это отважатся?

Отметим, что один из учеников Кратета Бион носил прозвище Борисфенский (так тогда называли наш Днепр), был с самого края греческой ойкумены, на этот раз – «с дальнего севера», (географически в наше время это – Южная Украина).

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО КИНИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Никакого «прорыва» киники в области чисто философской рефлексии не сделали (может быть, и не собирались делать).

Их учение, если представить его в виде некоторой системы, представляет собой определенное развитие этических принципов Сократа, заострение некоторых проблем, но, в принципе, означает отход («откат») от широкой и гуманной постановки этики Сократа. Их этика носит характер узкой, почти лишенной гуманистической перспективы системы, от нее веет глубоким пессимизмом. Киникам было отказано в собственном месте в обществе, они в ответ отказались от этого общества, ли-

шили его исторической позитивной перспективы – их свобода состояла в бегстве от удовольствий и дел, полезных другим людям и имеющих в виду другие жизненные цели, хотя киники и не отрицали добродетели, отличающейся стремлением к счастью в этой жизни. Так что бескрылость этических идеалов этой школы действительно была мрачной, а ведь «...с культурой связана вообще направленность ума на величайшее многообразие потребностей и способов их удовлетворения – киники же предлагали вести «собачью жизнь», которая, по их мнению, одна и способна дать удовлетворение человеку. Цена же такого «modus vivendi» было опрощение, погружение в трясины нищеты и, в конечном счете, в омут цинизма, моральной распущенности и вседозволенности, раз «бога нет»...

Но такая негативная этика, тем не менее, побуждала искать другие идеалы, которые – хотя бы *теоретически* обосновывали другую «модель жизни».

Кинизм не ушел с философской арены – вплоть до IV в.н.э. он продолжал существовать: кинические школы слились со Стоей, в I в.н.э. возродились в Риме, так как кинизм был ответом на все ухудшающееся положение большинства населения всемирной Римской империи, но, тем не менее, самым радикальным ответом на людские страдания под императорским деспотизмом было, конечно, христианство...

## КИРЕНАИКИ

Школа эта имела довольно долгую историю: от основателя Аристиппа, жившего в 435–360 гг. до Гегесия Александрийского, трудившегося в Александрии в III веке до н.э. Название школы происходит от родного города основателя Аристиппа – Кирены, греческой колонии, основанной в Северной Африке выходцами из полиса Фер в 630 г. до н.э.

Киренаики, пожалуй, еще меньшие философы, чем киники, и интересны лишь тем: в какую сторону, в каком направлении они предпочитали развивать этические воззрения Сократа.

Их «поворот» в этике заключался в том, что они «сняли» мрачную безысходность киников: к счастью, оказывается, надо стремиться ради него самого, а оно понималось как откровенное наслаждение и наслаждение по принципу «здесь – теперь». И наслаждение является благом, даже если оно порождено безобразнейшими вещами, и если кто-то не стремится к наслаждению, то это уже признак извращенности. Правда, не сводится все к телесным наслаждениям – можно радоваться собственному благополучию и даже благоденствию отечества.

Киренаики учили своих последователей тому, что ни прошлое, ни будущее не принадлежат человеку, реально только *настоящее*. Не надо ни бояться будущего, ни раскисаться, вспоминая прошлое, а следует наслаждаться настоящим.

Не следует стремиться наслаждаться всем – это слишком утомительно, можно довольствоваться и частными наслаждениями (лишь бы было приятно!). Богатства отнюдь не следует чураться – оно дает возможность наслаждаться, а без этого результата оно само по себе ценности не имеет...

Нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по своей природе – все это определяется установившимися обычаями, законами. Мудрецу предлагается воздерживаться от дурных поступков, чтобы избежать наказания или дурной славы. И вообще мудрец чужд зависти, славы и суеверия. Для человека разумение, что приносит наслаждение, – благо. Наслаждение – главная цель существования. Мудрец отличается от обывателя не высокими мыслями, а лишь практическими знаниями по добыванию наслаждений....

Средством достижения вот такого счастья является *свобода*. Но эта свобода учит, что надо отказаться от недостижимых наслаждений и довольствоваться тем, что есть, если же какие-нибудь удовольствия недостижимы, то рекомендуется с легким сердцем отказаться от них.

Все стремятся к удовольствиям, но полностью ими наслаждаться может только мудрец, так как невежда, по большей части, страдает, ибо из-за своего неразумения способен наслаждаться отдельными случайными удовольствиями.

Все философы высоко ценили дружбу, но киренаики полагали, что друзей мы любим только ради своей выгоды.

Теория познания сводится киренаиками к сенсуализму: хотя ощущения и не могут дать точного знания, тем не менее, они – единственный источник познания.

Скажем прямо: нехитрый философский багаж у киренаиков. В «копилку» этики они добавили термин «гедонизм» (наслаждение), т.е. стремление к наслаждению как высшей ценности. Так они конкретизировали, развили идею эвдемонизма (счастья вообще).

В принципе их философия ввиду своей крайней заземленности никак не заслуживает названия этой науки.

Жизнеописания философов этой школы тоже вносят серьезные дополнения в уже сложившийся у нас образ древнегреческого философа – они оставили «бессмысленные мечтания» о добре, счастье, «спустились на землю» и встали в первые ряды обывателей своей эпохи.

## АРИСТИПП ИЗ КИРЕНА (430 – 365 гг.)

Аристипп родился в Кирене, приехал в Афины, привлеченный славой Сократа, стал его ближайшим учеником (однако при смерти Учителя не присутствовал). Под конец жизни вернулся в Кирену, где основал свою школу. Первый из сократиков, подражая софистам, стал брать плату с учеников (правда, Диоген Лаэртский добавляет, что полученные деньги он отсылал Учителю).

По образу жизни он был отнюдь не учеником Сократа: любил роскошь, хорошо одевался, умащивал себя благовониями и т.д. Много путешествовал, не брезговал общением с тиранами-монархами, например с Дионисием Сиракузским, за что от Диогена Синопского получил прозвище «царская собака». Человеком он был семейным, и его дочь Арета пошла по стопам своего отца, занявшись преподавательской деятельностью (впоследствии она приобщила к философии своего сына Аристиппа Младшего).

Произведения Аристиппа не сохранились.

На философию смотрел прагматически: «Философия приносит ту пользу, что дает способность говорить с кем угодно». Философия делает людей, ее постигающих, более устойчивыми в жизни: «...если все законы уничтожатся, мы одни будем жить по-прежнему».

По-видимому, Аристипп был неплохим преподавателем. Он брал за обучение 500 драхм (с человека), и на недовольную реплику отца юноши, что за эти деньги он мог бы купить раба, Аристипп сказал: «Купи, и у тебя будет целых два раба». А на вопрос, что станет с его сыном, когда он получит образование, последовал ответ: «По крайней мере, он не будет сидеть в театре, как камень на камне». Вот как Аристипп оправдывал философов, которые просят подаяние у богачей: богачи не ходят к дверям мудрецов, потому что не знают, что им нужно, а философы ходят к богачам, так как знают, что им нужно. Отличие образованного человека от необразованного такое же, как объезженной лошади от необъезженной.

Явившись к Дионисию Сиракузскому, он нагло заявил тирану, что прибыл к нему для того, чтобы поделиться с ним (с Дионисием) тем, что у него (Аристиппа) есть и поживиться у тирана тем, что у него («философа») нет.

Этические принципы Аристиппа гедонистичны: счастье – это не более чем настоящее удовольствие, слагаемое из отдельных мгновенных и чувственных наслаждений. Дело мудреца заключается в том, что он по роду своих занятий способен внести в удовольствия интеллигентность, т.е. наполнить свою душу радостями, чуждыми страстям. Однако это – «частность», в принципе этика киренаиков не делала различия между добром и злом.

Получилось у Аристиппа так, что философ превратился в человека, мудро наслаждающегося жизнью посредством своих ощущений, ценящего телесные и духовные наслаждения, но все-таки не дающего им господствовать над ним. Критерием всего является опыт, «вырабатываемый» не через размышление, а через ряд ощущений. Никаких «сократовских» попыток подвести частное под общее Аристипп не делает, ибо то, что у него есть общего, никак нельзя отнести к адекватной философской рефлексии. Ведь у них, как заметил Гегель, – «в чувстве (заключается) сущность для сознания» (X, с. 92). Его суждения могут быть отнесены к классу мнений, т.е. субъективным ощущениям добытых истин. Аристипп был тоже «просвещенцем», но он, по Гегелю, не давал своим слушателям *образования*, посредством которого человек может сотворить свой *духовный* мир. «И тогда оно (образование) является его второй природой, единственно лишь посредством которой он овладевает тем, чем он обладает от природы, и лишь таким образом он есть дух» (X, с. 109).

В этом отрывке Гегеля каждая мысль – золото: если В.И.Вернадский показал, что человек своими трудами создал свою сферу обитания – *ноосферу*, то Гегель показал, что для овладения этой природой человек создал свою вторую природу – образование. Только тогда торжествует дух, т.е. разум человека, воплотившийся в рациональной добродетели...

В этом смысле ни киники, ни киренаики не пошли путем своего Учителя Сократа, но, тем не менее, не могли не проделать исторически полезную работу – у них «...выступает интерес к субъекту, и это является следствием вызванного Сократом переворота в греческом духе» (Гегель, X, с. 111), а эта «единичность самосознания, понимаемая как всеобщая сущность», должна выступать в вопросах: «Что я могу знать? Во что я должен верить? На что могу надеяться? Что является высшим интересом субъекта?» (там же).

Так каждая философская проблема – шаг за шагом – находит свое постепенное решение посредством разнообразных подходов к ней, причем в этих подходах подчас содержится и шаг (а иногда и не один) назад (Д.В.Джохадзе). Этим и занимались последователи Сократа...

Аристипп, правда, видел недостатки в этом примате чувственных ощущений, когда говорил, что человек подобен осажденному городу, ибо он находится в плену своих собственных ощущений или аффектов, не получая известий извне, ведь ощущения – это восприятие наших собственных состояний, а не самих внешних вещей.

За Аристиппом следовали его ученики и последователи: его дочь Арета, его внук тоже Аристипп, Феодор Безбожник, Гегесий «Ходатай смерти», Анникерид, Антипатр, его ученик

Эпитемид, а его учеником был Паребат, ученики Паребата Гегесий и Аникирид, Эвгемер из Мессены.

Однако они принадлежат эпохе эллинизма, и наша встреча с ними пока откладывается.

### МЕГАРСКАЯ ШКОЛА (вторая пол. V в. – сер. III в.)

Эта школа существовала довольно долгое время – до середины III века, когда она стала постепенно перерождаться в скептицизм (А.С.Богомолов). Основателем ее был Евклид из Мегары (полис в 40 км от Афин). Ему наследовали его ученики Эвбулид и Сильпон, а также Диодор Кронос (IV в.). Мегарики эпохи эллинизма пока остаются за пределами нашего повествования. Иногда их называли «эристиками» или диалектиками.

Они продолжали традиции элеатов, софистов и Сократа, причем более ортодоксально следовали за своим учителем, киниками и киренаиками.

Скорее всего, их наибольшей заслугой явилось то, что они требовали (как и Сократ) прежде всего познания общего, а не единичного. Это общее может быть постигнуто посредством понятий, причем эти «бестелесные виды» (предметы) познаются не столько чувственно, сколько мышлением (т.е. это противопоставление они унаследовали от элейской школы).

Они, по мнению Гегеля, «...искусно пытались обнаружить противоречия во всех единичных представлениях, поэтому их называли эристиками. Для этого орудием им служила диалектика, которую они тщательно разработали» (X, с. 93). Представляется, что мегарики, пытаясь понять сущность предметов посредством приобщения их к общему понятию, вполне заслужили такую высокую оценку Гегеля: они «удержали» высокое место всеобщего (а в этом – суть философского завещания Сократа).

### ЕВКЛИД МЕГАРСКИЙ (450–360 гг.)

Евклид из Мегар, как кажется, наиболее преуспел в сохранении и развитии сократовско-элейских принципов. Он был любимым учеником и другом Сократа. Чтобы слушать Учителя, он ходил из Мегары в Афины пешком и делал это не без риска для жизни, поскольку в это время Афины воевали с его родным городом, и Евклиду приходилось тайно пробираться в Афины, рискуя быть схваченным как лазутчик... Он присутствовал при смерти Учителя, у него после гибели Сократа некоторое время укрывался Платон.



Его последователи назывались мегарцами или мегариками. Евклид считал, что существует только *общее* и это высшее единое вечно, подвижно и самотождественно, только оно истинно и существует, а все остальное – неистинно и в нем сливаются разум, добро, бог. Это, конечно, чистый элитизм.

Благо (добродетель) существует только одно, хотя его и называют разными именами (иногда – богом), ничего противоположного благу не существует (по Диогену Лаэртскому). Гегель заключил так: «Добро едино, добро – принцип, как простое тождество истинного, т.е. добро – абсолютная сущность» (X, с. 96).

Таким образом, Евклид предпринял попытку *синтезирования* элейской концепции бытия с сократовской доктриной блага, поставив сократовское благо на место бытия элейцев (Д.В.Джохадзе). Иначе говоря, он благо поднял на более высокий теоретический уровень, чем Сократ, сделав новый шаг в теоретизации философской рефлексии. Так что Гегель с полным правом отметил эту заслугу мегарцев, сказав: «Мегарики возвели свою философскую диалектику в нечто более всеобщее и более существенное» (X, с.96).

## ЭВБУЛИД МИЛЕТСКИЙ (IV в.)

Жил в Афинах при Аристотеле, был учеником Евклида.

Этот Мегарец известен как автор первых софизмов: «Лжец», «Рогатый», «Лысый», «Куча», «Покрытый». Например, в софизме «Рогатый» утверждается: «То, что ты не потерял, ты имеешь, ты не терял рогов, значит, ты их имеешь». Нам известно, что софизмы являются своеобразными языковыми трюками, построенными на преднамеренном нарушении законов логики и семантики, нацеленными на то, чтобы собеседник принял заведомо ошибочную мысль, т.е. сделал некорректное умозаключение, которое обычно принимает парадоксальную и насмешливую форму.

Но дело не только в этом. Парадоксы эти диалектичны по содержанию, собеседнику очень трудно дать однозначный ответ – «да» или «нет», что означает: предмет (явление) не может иметь двух противоположных определений. Таким образом, в софизмах мегариков, «...выглядающих как шутки, заключается...основательное рассмотрение важных определений мысли» (Гегель, X, 96). Методика рассмотрения парадоксов мегариков унаследована современными частными науками.

## СТИЛЬПОН МЕГАРСКИЙ

Родился и жил в Мегаре, учил в Мегаре, его учителем был Евклид или кто-то из его учеников. Был знаменит тем, что «настолько превосходил изобретательностью и софистикой, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу» (Диоген Лаэртский). Философ Менедем считал его «истинно свободным человеком», а это было во время войн диадохов, что было нелегко. Сильпон отказался от всех благ, предложенных ему диадохом Птолемеем I и эпигоном Деметрием Полиокретом. Последнему, предложившему ему возместить убытки, которым подвергся дом философа во время захвата его Деметрием, философ сказал, что он лично не понес никаких убытков, ибо «воспитания у него никто не отнял и знания его и разум остались при нем». Скончался он в глубокой старости и сделал это «по-философски» – намеренно ускорил свою смерть бокалом вина...

Человеком он был открытым, чуждым притворству, не унывал ни по какому поводу: когда его попрекнули беспутством его дочери, он ответил: «Ни она мне в позор, ни я ей в честь».

Гегель считает, что Сильпон «понимает всеобщее в смысле формального, абстрактного. Рассудочного тождества». (X, 102) Иначе говоря, Сильпон, жертвуя субстанциальностью всеобщего, пытается методологически сохранить высокую *теоретичность* философского мышления, т.е. их полную «модельность», как освобождение от всякой вещной формы.

По мнению Д.В.Джохадзе, Сильпон в неявной форме затронул еще одну проблему – соотношение мышления и языка, выражающего это мышление в словесных образах. Гегель думает по этому поводу следующее: «Вообще язык выражает в сущности лишь общее; но то, что думают, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить в языке то, что думают». (X, 102). Поэт-философ (а таких единицы!) Ф.И.Тютчев, по видимому, интуитивно угадал это, когда произнес свое загадочное: «Мысль изреченная есть ложь»!

## ДИОДОР КРОНОС (IV в.)

Как и Сильпон, Диодор из города Яссы (Кария, Малая Азия), «вписывается» уже в эллинистическую эпоху. Жил он безбедно – был придворным философом у царя Птолемея I в Александрии, где и умер при любопытных обстоятельствах: на пиру у царя он заспорил со Сильпоном, проиграл ему, был высмеян царем (философы уже превратились в нечто подобное придворным шутам) и так расстроился, что... умер от

огорчения! Да, на самом деле: в излишнем умствовании теряется и разум, и самообладание. Такими философы становятся всегда, когда идут «служить» и вовсе не важно, где и кому...

Был Диодор учеником Эвбулида и «практиковал» в основном софизмами (так было модно!), но как сторонник элеатизма был «неподвижником», т.е. выступал против движения: «Нечто бывает подвинуто, но ничто не движется» (по Сексту Эмпирику).

Любопытны соображения Диодора о соотношении возможности и действительности: возможно лишь то, что действительно, а то, что невозможно, то недействительно, равно как возможное возникает из невозможного, и наоборот. Если возможное мы считаем существующим, то это уже действительное, а не возможное, а когда мы говорим о возможном как о действительном, то возможности нет. Мы можем, таким образом, говорить только о той возможности, которая *реализовалась*.

Рассматривая варианты возможного, Диодор фактически рассматривает соотношение прошлого, настоящего и будущего. А именно: глядя в будущее, мы видим несколько возможностей (например, развития каких-либо событий), но когда мы оказываемся в этом будущем, которое стало для нас настоящим, мы вдруг видим, что в том прошлом был только один вариант развития того или иного процесса, который уже стал прошлым. Значит, та единственная осуществившаяся возможность была действительностью, а не возможностью. Иначе говоря, смотря из настоящего в будущее, мы должны учитывать, что рассматриваемые нами (сейчас и здесь!) возможности представляются очень проблематичными или даже вовсе не реальными... Конечно, это не решение проблемы прогнозирования будущего, но такой подход Диодора является плодотворным...

## ЭЛИДО-ЭРЕТРИЙСКАЯ ШКОЛА (IV–III вв.)

Эта школа примыкала к мегарской. Основателем ее считается Федон из Элиды, который слушал Сократа, прожил бурную жизнь: попадал в плен к спартанцам (в 400 г.), был продан в рабство, но выкуплен Алкивиадом и Критоном по просьбе Сократа. Был он рабом по облику, но по природе – свободный человек. Стал он известным оратором и философом, но ничего из его трудов до нас не дошло. Его преемником был Плистен, его соотечественник, а после него – Асклепиад Флиунтский. При них школа называлась Элидской, затем во главе школы встал Менедем Эретрийский, и название школы стало «двойным» – «Элидо-эретрийская». Жизнь его,

полная превратностей и приключений при дворах монархов эллинистического Востока, могла бы стать сюжетом детективного фильма, так как хорошо нам известна из рассказа Диогена Лаэртского. Умер он от огорчения при дворе диадоха Антигона (заморив себя голодом). Как и мегарики, эретрийцы думали, что благо находится в разуме и в остроте ума, при помощи которой познается истина.

Пример элидо-эретрийской школы показывает, как выдыхается сократическая школа – никаких оригинальных идей они не добавили. Жизнь свою провели как типичные интеллигенты эллинистической эпохи по принципу: «живи незаметно», приспособливаясь к обстоятельствам.

## ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ О СОКРАТИЧЕСКИХ ШКОЛАХ

Мы уже убедились, что их вклад в развитие философии по сравнению с их Учителем и тем более с Платоном и Аристотелем был незначительным (особенно в области «чистой философии»). Киники и мегарцы еще могут похвастаться определенными достижениями, причем мегарцам все-таки принадлежит первое место. Некоторые школы (киренаики) просто вырождаются и переходят в эпикуреизм (Гегель, X, 107). Однако к сократической школе, в известном смысле, можно отнести и платоновскую Академию (первых академиков).

Все школы объединяет исследование противоречивости самого мышления. Причем мегарцы наиболее приоритетным считают такие наиболее абстрактные категории, как: добро; благое, а все определенное, ограниченное не имеет в себе ничего истинного, соответственно и целью познания является познание *всеобщего*, которое признавалось ими абсолютным и фиксировалось в этой форме всеобщего. «Таким образом, эти школы познают чистое мышление в его движении с единичным и осознают многообразные превращения всеобщего» (Гегель, X, 92,93).

В целом сократики продолжают дело своего Учителя: «Они тоже участвуют в процессе, начатом Сократом, – мир поднимается в царство сознательной мысли, и последняя становится предметом познания» (Гегель, X, 90).

Таким образом, сократические школы не только не выпадают из общей логики развития философии, но составляют один из необходимых ее моментов (Д.В.Джохадзе).

Создателем логики как науки был Аристотель, но определенную, так сказать, подготовительную работу проделали и сократические школы (мегарики прежде всего). Мы говорим о софизмах, логических парадоксах, сформулированных мегариками. Несомненно, Аристотель, разрабатывая теорию ана-

литических и синтетических суждений, использовал мысли сократиков (в качестве истинных мегарики принимали только аналитические суждения).

Этика получила дальнейшее развитие в учениях философов, то, что впоследствии получило название сократических школ.

Добродетельная жизнь, по их мнению, стала недостижимой в пределах того общества, в котором они жили, несмотря на все заигрывания с ними тиранов и царей (часто это напоминало игры кошки с мышкой). Поэтому киники предложили бегство из этого общества (в утопическом плане на какой-нибудь остров, а в практическом они прибегли к «внутренней эмиграции»). Такое решение вопроса впоследствии привлекало мыслителей и ученых.

Через много веков Гегель, попрекая киников за этот путь «бегства», показал, что «истинная свобода состоит не в таком бегстве от удовольствий и от дел, полезных другим людям и имеющих ввиду другие жизненные цели, а в том, что сознание при полной переплетенности со всякой действительностью все же стоит выше ее и остается свободным от нее» (X, 117). Да, надо уметь мыслью, сознанием посредством волевого усилия встать *над* этим обществом, не вмешиваясь в его судьбу, опираясь только на свой «дух». Но каждый знает, что сделать это очень нелегко... Тут надо, как киники, попытаться вернуться в «естественное состояние» (это очень понравилось Ж.-Ж.Руссо), или, как киренаики погрузиться в индивидуальную жизнь (личную, как ее потом стали называть), или забраться в какой-нибудь благополучный уголок света и там тоже «прожить незаметно». Изобретательность людей в этом деле поистине неистощима, но почти всегда любой путь «исхода» наталкивается на «я» личности, которое так или иначе хочет проявить себя, а это можно сделать только в пределах общества, так или иначе отразившись в сознании других людей...

Добавим, что в области познания сократики отдавали предпочтение чувственному познанию, что вытекало из их этических построений, но резко снижало познавательные *философские* (теоретические) возможности человека.

Сократики – диалектики. Это обстоятельство лежит, так сказать, на поверхности, причем они (как и элеаты) *субъективные* диалектики – их философская рефлексия целиком основывается на способах отражения окружающего мира в мышлении субъекта познания – человека, постигающего мир.

Но такому методу познания противостоит *объективная диалектика*, «пионерами» которой являлись Гераклит, Пифагор и Сократ с его учением об общих понятиях и определениях.

Объективный идеализм «выносил» сущность предмета за его материальные (чувственные) рамки, утверждая, что в предмете просто отражается его «идея» и что реально существует не предмет, а его «идея».

И вот тут на авансцену мировой философии (и таким образом и истории человечества) выступает «божественный Платон» со своим учением об «идеях».

## ПЛАТОН (428/427 – 348/347гг.)

Итак, мы начинаем восхождение на величайшую вершину мировой философии, которая выражается кратким и энергичным, как призыв, именем – Платон!

Имя это известно всем. Почти все слышали фразу «платоническая любовь», а также и то, что Платон – «абсолютный» объективный идеалист, что с легкой руки марксизма приобрело негативный характер. Итог такого «знания» Платона печальный – фактически мы его не знаем, хотя до нашего времени дошли почти все произведения философа (а это – редчайший случай в истории древней философии!), и Платон упоминается (именно так!) в «стандартных» вузовских курсах философии. Попытаемся восполнить этот пробел в нашем общем образовании, ибо Платон не просто велик и вечен, но и актуален. Может быть, это и нелегко, но попробуем доказать, что его учение нужно нам и сейчас. Ведь «в нем, как в образце, на все времена воплощен культурный идеал человечества (а есть ли *идеал выше?* – Р.Б.): созидание жизни посредством науки. В этом заключается самая сущность его личности; в этом заключается глубочайший смысл его учения, источник его могучего влияния в истории, причина его неувядающего значения даже для наших дней» (В.Виндельбанд).

Платон родился в 427 г. в 88-ю Олимпиаду, седьмого фаргелиона, в день, когда делосцы отмечают рождение Аполлона (примерно в мае), а умер в день своего рождения, прожив более 80-ти лет, в 347 г., первом году 108-й Олимпиады, на брачном пире, в год смерти Перикла, за 9 лет до битвы при Херонее, после которой Греция утратила свою независимость и фактически стала «протекторатом» Македонии.

Редко кто из философов мог бы похвастаться такой знатностью, как Платон: по отцу, которого звали Аристон, он происходил от последнего аттического царя Кодра, а по матери, которую звали Периктионой (или Потонной) – от Солона (в шестом колене). Одним из его дядей (по матери) был тиран-философ Критий. По легенде Платон был даже божественного происхождения, ибо родился не от своего отца, а от Аполлона! Предполагают, что местом его рождения был о. Эгина (в доме Фидаида, сына Фалеса), где тогда находился его отец

вместе с другими поселенцами (потом их оттуда выгнали спартанцы, и Аристон вернулся в родные Афины).

У него было два брата: Адимант и Главкон, а также сестра Потона, которая стала матерью Спевсиппа, преемника Платона по Академии. Семьи у философа не было – у него была Академия.

При рождении Платону дали имя Аристокл («Прославленный», в честь деда?), но «действующим» именем стало прозвище «Платон» (от «Platos» – «ширина», «широта»), которое ему, говорят, дал Сократ или борец Аристон из Аргоса за крепкое сложение, а по еще одной версии это прозвище он получил за широту своего слова или даже – за широкий лоб, так или иначе для мира и истории он стал Платоном...

Жизнь юного Платона не отличалась от жизни юношей его круга: занятия в гимнасии, увлекался музыкой, живописью, не чужд был поэзии (остались 25 эпиграмм и 25 стихотворных миниатюр), был отличным спортсменом – выступал борцом на Истмийских играх. принимал участие в трех походах (шла Пелопоннесская война), короче говоря, жил «как все». Еще изучал философию: пифагорейцев, элейцев, Демокрита, Гераклита, других философов (например, ионийцев).

И вот в его жизни произошла «глубочайшая духовная революция» (А.Ф.Лосев) – он встретил Сократа (было Платону в это время 20 лет). Платон, услышав перед Дионисовым театром беседу Сократа, сжег свои стихи, оставил все свои занятия и стал неизменным слушателем Учителя до самой смерти его – на целых восемь счастливых лет. Сократ, «разбудив» в нем дремлющего философа, навсегда «остался для него незаходящим солнцем» (А.Ф.Лосев).

Да, великое это дело – встретить на своем пути настоящего учителя, который, поняв твою натуру, вызовет в тебе священную любовь к знанию и поможет им овладеть, иначе говоря, раскроет в тебе истинную сущность человека. Дальше далеко не все пойдет гладко, но начало будет положено – учась, дерзай!

Да и Сократу тоже очень повезло – его ученик не только сохранил верность его учению и был с Учителем до конца, но, и это самое главное, дал философской рефлексии новое направление. Недаром, видно, Сократу приснилось, что он держал на коленях лебеденка (а это – птица Аполлона), который вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком, а на следующий день он встретил молодого Платона и сказал, что это и есть его лебедь...

А у Платона будет *свой* великий ученик – Аристотель из Стагира.

Смерть Учителя потрясла Платона – не только вызвала страдание к своему наставнику, но и окончательно «посвятила» Платона философии – во имя истины, своих убеждений надо жертвовать всем.



Времена были грозные и для учеников Сократа, и Платон надолго покидает Афины, путешествует, посетив Фракию, Персию, Ассирию, Вавилон, Египет, Италию. Везде он учился, особенно у пифагорейцев с их учением о числе. Будучи в Сицилии в 389 – 387 гг., Платон познакомился с «философствующим тираном» – Дионисием Сиракузским, который так «возлюбил» философа, что...продал его в рабство. Но свет не без добрых людей: спартанский посол при Дионисии привез Платона на Эгину, где его за 20 (или 30) мин купил киренаик Аннекерид (или пифагореец Архит Тарентский) и тут же отпустил его на волю!

Платон возвращается в Афины и на деньги – выкуп из рабства, которые ему отдали его благодетели, покупает сад в афинском пригороде. Сад был назван в честь героя Академа. Здесь Платон (в 388 – 387 гг.) основал свою школу – знаменитую Академию, просуществовавшую чуть более 900 (!) лет – до 529 г. н.э., когда она как языческий «вуз» была ликвидирована эдиктом византийского императора Юстиниана. Академия была действительно школой, академией, поскольку представляла собой «не свободный кружок приятелей для дружеского общения, но как прочный союз (Учителя и учеников. – *Р.Б.*) для совместной научной работы» (В.Виндельбанд).

Казалось бы, что Платону пора успокоиться и посвятить себя научной и педагогической работе. Это бы соответствовало «сократическому отношению» к обществу и государству. Кажется, Платон разделял этот постулат Сократа, но внутри его кипел жар реформаторской деятельности: он думал посредством своего учения «исправить» тиранов, наставить их на путь добродетели. В 367 г. (в этом году в Академию прибыл юный Аристотель) Платон по приглашению Дионисия Младшего (сына предыдущего тирана) приезжает в Сиракузы, и его опять постигает неудача – тирана «переубедить», конечно, не удалось, и философ бесславно возвращается в Академию. Но Платон – эта кипучая натура, свято верящая в убеждение, в 361 – 360 гг. снова едет в Сицилию, полагаясь на этот раз не на самого тирана, а на его родственника Диона. Все напрасно: Дион погибает, а «лицемер и садист Дионисий Младший устраивает Платону пышные проводы» (А.Ф.Лосев). Хорошо, что Платон опять не был продан в рабство и уцелел (до отъезда семидесятилетнего философа чуть не убили солдаты Дионисия).

Вот теперь Платон, сделав «правильные выводы», окончательно затворяется в стенах своей Академии.

Никого, кроме своих учеников, не удалось Платону убедить силой слова. Дело было даже не в том, что оно было обращено к тиранам, наступала совсем другая эпоха – завоеваний Александра Македонского, торжества монархического принципа (не только на Востоке), крушения полисной систе-

мы с ее ценностями, идеологией, религией. Все стало зыбко, относительно и даже просто эфемерно. Добродетелью ничего уже нельзя было добиться. Управление обществом явно смещалось в сферу *силовых* методов. Кажется, Платон этого не замечал или, замечая, игнорировал. Поэтому он погружается в утопии реставраторского толка, его будущее оказывается в «исправленном» его утопией прошлом. Создана в диалогической форме новая философская система – значит, главное дело жизни завершено; создана школа – есть кому закреплять и развивать достигнутое, «на прощанье» подарен план преобразования погибающего общества в новое, совершенное. Значит, жизнь кончилась, начиналось *житье* – оно Платону не нужно, и он тихо, «по-философски» уходит...

Человечеству повезло – в отличие от многих других древних философов все сколько-нибудь значительные произведения Платона находятся в нашем распоряжении. «Корпус Платона» довольно обширен: полное собрание сочинений, изданное в Париже в 1921–1956 гг. составляет 13 томов, параллельное американское – 12 томов, Оксфордское издание диалогов (1959 г.) – это четыре тома. В этом деле мы отстаем: наше издание (1968–1972 гг.) составляет всего 4 тома (в 3-х томах, причем 3-й том в 2-х книгах).

Платон прожил долгую жизнь и, став учеником Сократа, очень рано начал свою научную деятельность, заключавшуюся и в «письменном философствовании».

Кроме «Апологии Сократа», все произведения Платона – диалоги, их 23 подлинных, 11 – сомнительных, 8 – неподлинных и 13 писем. А.Ф.Лосев в целом насчитывает 44 сочинения под именем Платона, в т.ч. 25 (24) подлинных с достаточной достоверностью.

Мы даем перечень произведений Платона по А.Ф.Лосеву:

1. Ранний период (приблизительно 90-е годы):

«Апология Сократа», «Эфтифрон», «Лакет», «Лисид», «Хармид», «Протагор», «Государство» (1-я книга).

В этих диалогах Платон использует сократовские методы анализа, делает упор на моральную проблематику, ищет родовую сущность понятий.

2. Переходный период (80-е годы):

«Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Ион», «Менексен», «Гиппий Меньший» и «Гиппий Большой» (последние два, может быть, и не подлинные).

В этих работах философ подвергает критике досократовскую философию, а также релятивизм софистов, в них наличествует «отдаленная концепция субстанционально понимаемых идей» (А.Ф.Лосев).

3. Зрелый период (70–60-е годы):

Работы этого периода разделяются на две группы:

1-я это – «Федон», «Пир», «Федр», «Государство» (2-я –

10-я книга) – в них содержится главное – учение об идеях, а также богатый мифологический материал.

2-я это – «Гезетет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий».

4. Последний, или поздний, период:

«Законы», «Послезаконие» (может быть, написан кем-то из учеников Платона); А.Ф.Лосев считает эти произведения старческими, в них есть черты упадка, но, однако, присутствует платоновская глубина и острота мысли философа.

Наконец, диалоги весьма сомнительного происхождения:

«Алкивиад 1», «Гиппарх», «Клитофонт», «Минос», далее идут диалоги, безусловно, неподлинны – «Алкивиад 2», «Соперники», «Феаг» и некоторые другие.

Все указанные диалоги есть в русском переводе.

Вопрос о подлинности диалогов – сложная проблема. Она существовала в древности, уже тогда многие диалоги оказались «под подозрением» (В.Ф.Асмус), а именно, – если Аристотель не указал на тот или другой диалог, то их относили к неподлинным, а в XIX веке «скептицизм бушевал с возрастающей силой», и «платоновский вопрос» был доведен (прежде всего, благодаря изощрениям филологов) до плачевного состояния (В.Ф.Асмус). Только в конце XIX в. с введением «стилометрического критерия» удалось добиться некоторой ясности в этом вопросе, т.е. деление диалогов приобрело современный характер, иначе говоря, стало более определенным.

В своих диалогах Платон изложил содержание своего учения, прежде всего об «идеях», однако сколько-нибудь определенной *системы* мы в них не найдем.

Вот это обстоятельство, естественно затрудняющее изучение философского учения Платона, вызвало к жизни интересное явление в платоноведении.

В диалогах нет четкой системы изложения учения, (более того: проблемы в диалогах разбросаны хаотически), часто отсутствуют и выводы и предпосылки рассуждений. Поэтому было высказано предположение еще при жизни Платона, что в Академии существуют *два* учения: одно внутреннее, «эзотерическое», неписаное и неподлежащее разглашению (как это было в пифагорейской общине), а другое – внешнее, «экзотерическое», которое и приняло форму всем известных диалогов. Гегель считал, что такой большой философ, как Платон, не мог мыслить так разбросано и несвязно, как это делают персонажи его диалогов. У него была своя строгая система философии, но она была доступна лишь тем слушателям Академии, которые уже подготовлены к восприятию «чистой философии» (X, 132). Вполне вероятно, что литературные произведения Платона выполняли ознакомительную функцию – в живой, доступной любому непосвященному форме они пропе-

девтически «настраивали» еще не искушенных слушателей на усвоение «базовых» положений учения, не превращая его в стройную систему. Но вот для «избранных» нужно было (в устной форме) дедуктивно дать основы учения, дать их в самой общей форме, т.е. «эзотерически»: «Прежде всего, надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а, дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что поддается делению», – говорит Платон.

Когда говорят о писанном и неписанном Платона, то, надо думать, имеют в виду именно сочетание индукции и дедукции в изложении философии, а не подразумевают задачу сохранения в тайне преподаваемого учения. Отметим, что в Ликее Аристотеля занятия со слушателями официально делились на эзотерические и экзотерические.

Платон – изобретатель новой формы научного изложения – *диалога*. Платон – не кто иной, как *гений* диалога, художественная красота изложения стала непревзойденной в этом жанре, его «несравненное господство над языком» (В.Виндельбанд) создает незабываемое впечатление живости, образности, драматичности, возвышенности и красоты происходящих событий: «В тексте все кипит и бурлит, одна тенденция мысли перебивает другую; зигзаги, каскады, взрывы, извержения мысли!» (А.Ф.Лосев).

Да, в диалогах есть все, что может изобрести человеческая мысль и донести это в речевом потоке. Три достоинства отмечает в произведениях мыслителей В.Виндельбанд: научный дух (это – Юм, Кант, Гегель), иногда соединенный с пророческим пафосом (это – Фихте, Конт), наконец, художественная красота изложения (это – у Декарта, Шеллинга и Шопенгауэра). Но Платон становится на высшую ступень, ибо только у него мы встречаем *соединение* этих трех моментов.

Поэтому, читая диалоги Платона, мы не просто познаем нам неведомое, но и испытываем огромное эстетическое наслаждение, ибо философские истины нам преподносит не только великий ученый, но и первоклассный художник слова. Платон в своих диалогах создает необыкновенный «эффект присутствия» читателя при происходящих событиях, отстоящих от нас на тысячелетия.

Да, В.Виндельбанд еще раз прав: «Этого обаяния Платоновой речи нельзя описать, его надо испытать. Это кристаллическая форма для высшего содержания, «дымка поэзии, даваемая истиной».

По-видимому, нелегким человеком в жизни был Платон: благородный, возвышенный в мыслях и чувствах, но и мрачный, угрюмый, не любящий веселья вокруг себя, бедный «из принципа», сдержанный и скромный. Порой у него складыва-

лись сложные отношения даже с ближайшими учениками (например, с Аристотелем, пробывшим в Ликее двадцать лет).

## МИР ИДЕЙ ПЛАТОНА

Все историки философии единодушны: Платон является создателем мира идей и, соответственно, родоначальником объективного идеализма.

До Платона всем был известен один мир – очевидный и бесспорный в своем постоянном чувственном познании – мир вещей, явлений. Он был прост и понятен, ибо был доступен непосредственному (чувственному) познанию человеком и любым живым существом. Человек жил в этом мире, осваивал, т.е. опредмечивал его. Приспосабливался к его непреложным требованиям, более того, боялся его, потому что по неизвестным человеку причинам этот мир обрушивал на человека беды и несчастья. Это же происходило и в социуме человека, особенно во времена Платона, когда рушился казавшийся до этого незыблемым полисный порядок... Да, прост был этот мир, но оказалось, что он задает человеку неразрешимые загадки...

И вдруг появляется Платон со своим *вторым* миром – *миром идей*, миром явно нереальным, противоречащим понятиям здравого рассудка. Более того, как представляется на первый взгляд, миром и ненужным ни людям, ни науке. Что это, «философская заумь», не имеющая никаких реально постигаемых причин и никакой необходимости?

Кроме того, Платон отнюдь не отрицает мир вещей и явлений, иначе говоря, вносит *дуализм* в познание мира, а это значит, что эти миры должны быть каким-то образом «совмещены», объяснены из друг друга. Таким образом, Платон поставил перед собой сложнейшую задачу *синтеза* двух миров, синтеза двух методов познания: чувственного, опытного, эмпирического и нечувственного, умопостигаемого.

Вот результатом научных усилий Платона и стало рождение исторически и логически первой высокоразвитой классической системы объективного идеализма, оказавшейся и «вечной», и исключительно плодотворной: оказалось, что опровергнуть ее никак невозможно, более того, дальнейшее ее развитие является жизненно необходимым не только для самой философии как «царицы наук», но и для всех остальных частных наук.

Такова самая общая *постановка* проблемы.

Необходимо указать на некоторые трудности освоения этой проблемы. К таким следует отнести стиль изложения Платона – *диалогический*, а именно внешняя несвязанность, фрагментарность изложения (поэтому исследователям Плато-

на приходится давать свои подзаголовки к диалогам, не говоря уже об обширных комментариях). Это обстоятельство дало А.Ф.Лосеву право назвать весь «корпус Платона» «обширной научной лабораторией», а не систематическим изложением учения Платона. Сам философ так характеризовал свой путь: «Нет и не может быть лучше пути, чем путь, избранный мною, хотя он нередко уже ускользал от меня и оставлял в одиночестве среди недоумения... Указать его не очень трудно, но следовать им чрезвычайно тяжело. Между тем все, что когда-либо было открыто в искусстве (т.е. в философии. – Р.Б.), появилось на свет этим путем» («Филеб»). И добавляет: «Мысль – это корабль, который сорвался с якоря и который надо пригнать в гавань». Это пишет зрелый Платон, вполне осознавший как величие содеянного им, так и сложность понимания его учения.

Вот мы и попробуем «пригнать в гавань» учение Платона, т.е. изложить его в виде определенной системы, исходя из центрального положения его «мира идей».

Утверждая, что Платон – создатель мира идей, мы, конечно, далеки от мысли, что свое учение философ создал, так сказать, на пустом месте, ибо «...сущность философии (и ее истории) всегда остается одной и той же, ...каждый последующий философ включит и необходимо включает предшествующие философские системы в свою собственную; ему же, собственно, принадлежит только тот способ, каким он их дальше развивает» (Гегель, X, 133). Да, Платон руководствовался мыслью, которую позднее выскажет Гегель, что «...философская система должна положить в основание одну мысль, одну сущность» (там же). Таким основанием и была сама идея мира идей, но ясно, что и платоновская система неизбежно критически включила в себя мысли своих великих предшественников и современников. Именно так реализуется последовательность и преемственность в развитии философского знания.

Ближайшим источником учения Платона был его учитель Сократ, который (у Платона) говорит: «Я решил, что надо прибегнуть к *отвлеченным* понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно» («Федон»). Сократ научил Платона подведению любого частного под общее, абстрактное, т.е. научил его оперировать понятиями как производными умопостижения, что и стало у Платона «идеями». Кроме того, необыкновенная стойкость и спокойствие Учителя перед лицом смерти, верившего в бессмертие своей души, а это означало веру в потусторонний мир, надо думать, дало толчок мыслям Платона о существовании другого мира, в котором, расставшись с телом, пребывают души ушедших из мира сего и из которого они в виде бессмертной и вечной души, снова соединившись с «оболочкой», с новым телом, снова возвращаются

в земной мир для следующего цикла своей (души) жизни... Несомненно, также, что Платон воспринял и этическое учение Сократа, воплотив его в «Государстве», «Законах» и «Послезакониях».

Аристотель так определил эту преемственность: «Платон, усвоив взгляд Сократа, сказал, что определения имеют своим предметом не чувственные вещи, а нечто другое... он подобные вещи назвал идеями, а о чувственных вещах речь всегда идет отдельно от идеи...»

Другим источником его учения была диалектика Гераклита: он взял у Гераклита (его философию Платон изучал у Кратила) идею всеобщего движения и изменения: «Он (Платон. – Р.Б.) понимал абсолютное... как единство бытия и небытия в становлении, выражаясь по-гераклитовски, как единство единого и многого...» (Аристотель). Однако не менее естественно и то, что Платон полностью отрицал материалистический аспект диалектики Гераклита (Д.В.Джохадзе). Диалектика Гераклита понадобилась Платону для «низшего мира», мира видимого, который несовершенен и является вторичным по отношению к миру идей.

Большое влияние на Платона оказала элейская школа: бытие элеатов вечно, недвижимо, тождественно самому себе, существует только оно одно, а другое – не существует и познано оно может быть (если это вообще возможно) только через умопостижение (и тогда оно будет тождественно знанию о самом себе). Далеко не все Платон воспринял от элейцев (критике учения Парменида он посвятил диалог «Парменид», причем Парменид опровергает сам себя!). Мир Платона объединен идеей, миром идей, но он множественен, текуч, непостоянен («мир вещей»). Но идея, как и элеатовское бытие, есть объект истинного познания, только они реально существуют. Иначе говоря, Платон заменяет абстрактное бытие элейцев сверхчувственным миром идей (В.Виндельбанд).

Не были оставлены без внимания и пифагорейцы (как мы помним, число было возведено ими в ранг абстрактного понятия, оно представляло для них синтез единого и беспредельного). Пифагорейская теория числа не могла не найти отклик в учении Платона – достаточно к пифагорейской «единице» (как наиболее абстрактной среди прочих чисел, другие числа выступают как предикаты в отношении этой единицы) прибавить «волшебное» слово «идея», как она тут же становится «своей» в мире идей Платона. Ведь недаром надпись на входе в Академию гласила: «Не геометр – да не войдет!» Известно, что поздний Платон сделал немало, чтобы придать своей теории «числовой» характер...

Мы видим, что Платон активно использовал достижения современной ему греческой философии. Но его учение не ста-

ло эклектической смесью из элементов этих учений по образцу Диогена Лаэртского, а оно стало великим прорывом в философской науке. Ибо Платон не просто опроверг своих предшественников (никакого нигилизма в отношении указанных школ и философов у Платона нет и в помине), а осуществил синтез предшествовавших ему философских систем.

В результате этого синтеза мир и обрел одну из величайших философских систем – платоновский объективный идеализм.

Вот этой задаче Платон и посвятил всю свою долгую жизнь, он прожил 80 лет и не менее 60-ти из них он посвятил философии – единственной сжигающей его страсти, понимаемой им (как и Сократом) как служение истине, благу, добродетели, высокой гражданственности. В этом своем служении он был неумолим, последователен и непреклонен.

В своей научной эволюции Платон пережил три этапа:

Первый – так называемый «сократический», когда философ, опираясь на учение Сократа, продолжает этико-антропологическую линию своего Учителя и начинает самостоятельное исследование «мира идей»;

Второй – всесторонняя разработка сердцевины учения – учения об идеях, а также «примыкающих» к нему проблем, особенно проблем диалектики; создание своей школы – Академии.

Третий – уже поздний Платон: попытка применения учения об идеях к болезням современного философу общества; создание мрачно-утопических шедевров – «Государства», «Политик», «Законы».

Платон в своих поздних произведениях пытается подвести итоги своих многолетних философских исканий. Но, кажется, подавленный (несмотря на весь присущий ему стойкий характер) жестокими реалиями окружавшей его обстановки (оставалось всего девять лет до краха полисной системы – конца независимости Греции), Платон уже не в силах этого сделать и сознает это...

Согласимся с нашим крупнейшим платоноведом, А.Ф.Лосевым: «...центр платоновской философии заключается в понятии *эйдоса* (идеи) и этот эйдос...обоснован...и сверху, и снизу: сверху – как порождение сверх-сущего Единого, снизу – как лоно, само порождающее из себя путем перехода и становления».

Возьмем эти положения А.Ф.Лосева и А.С.Надточиева как своеобразные «алгоритмы» нашего понимания – изложения платоновского учения об идеях и «сопряженных» с ними проблем, памятуя при этом, что «наше понимание есть понимание, специфическое для определенной эпохи и определенных настроений и, главное, мирочувствия и мировоззрения, и, еще важнее, для определенного *мироотношения*» (А.Ф.Лосев).



Стоит ли говорить, что это понимание зависит и от индивидуальных особенностей исследователя.

Философы до Платона, так или иначе, тоже нащупывали этот «второй мир» – «мир идей», ибо бросалось в глаза различие, существовавшее между тем, что отражалось в чувственном познании, и тем, в чем закреплялся результат этого познания в мышлении человека (в понятиях).

Вот это очевидное несовпадение, как представляется, и стало тем толчком для Платона, которое привело философа к смелой мысли: сформулировать положения о «втором мире» – мире идей, как *главном* мире, мире имматериальном, но определяющем и порождающем мир вещей и явлений.

Теперь попробуем сформулировать платоновское определение идеи, а затем определить ее функциональное содержание.

Предварительно следует отметить, что платоновский идеализм – это *объективный* идеализм, а именно: идеи существуют вне и независимо от человека и становятся идеями человека только после *отражения* этих идей в человеческом сознании. Иначе говоря, идеи – первичны, а все остальное, в том числе и познание их человеком, носит вторичный характер. Как видим, идеи возведены на такой пьедестал, что и сам человек, подчиняясь этому миру, должен искать свое место в этом мире идей, т.е. найти *свою* идею...

Великий идеалист Гегель так кратко определил идею: это – «всеобщее, само по себе сущее, сущность, то, что единственно лишь истинно» (X, 145).

Поэтому и «сущность учения об идеях состоит ... в воззрении, что не чувственно существующее есть истинное, а лишь определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее есть сущее в мире, лишь интеллектуальный мир есть, следовательно, истинное, достойное познания, и вообще вечное, в себе и для себя божественное» (Гегель, X, 147–148).

Мы начали определение понятия идеи с Гегеля, а не с самого Платона по простой причине: по мнению А.Ф.Лосева, посвятившего многие годы изучению теории идей Платона, философ никогда не задавался целью продумать *термины* своего учения об идеях. В «корпусе Платона» слово «идея» употреблено 96 раз, а слово «эйдос» – 408 раз, тем не менее, словоупотребление Платона «неимоверно пестрое, удручающее всякого исследователя» (А.Ф.Лосев). И все же хотя в учении Платона и нет ни одного четкого определения «идеи» или «эйдоса», оно может быть изложено без этих терминов. А.Ф.Лосев подробнейшим образом исследует эти термины в контексте работ Платона, т.е. *реконструирует* (и, на наш взгляд, очень успешно) учение об идеях. Терминологическая «неясность», вероятно, объясняется тем, что *зачинатель* платонизма не желал доступности своего учения для непосвященных. И по-

этому «толпа профанов» зря пытается найти в его работах четкую терминологию.

А.Ф. Лосев предлагает обратиться за терминами к поздним платоникам (например, к неоплатоникам, разработавшим терминологический аспект учения основателя школы). А.Ф. Лосев дифференцирует «идею» и «эйдос». По нашему мнению, это очень ценное наблюдение, так как представляет собой (у А.Ф. Лосева) различные уровни абстракции идеи.

Поэтому мы, сказав, что Платон впервые упоминает термин «идея» (в «Гиппии Большом» в связи со своей любимейшей категорией «красотой»), мы, вслед за другими историками философии, будем исследовать мир идей, опираясь на методические и методологические советы Платона и используя выводы, сделанные лучшими «реставраторами» учения Платона.

Добавим, что любая интерпретация учения Платона, стремящаяся быть адекватной содержанию платонизма, представляется очень сложной задачей для исследователя.

*Содержательная* сторона учения об идеях может быть такова:

По сравнению с вещами (явлениями) идеи пребывают в «занебесье», т.е. вне какого-либо физического пространства, никак не могут быть ощущаемы (видимы, слышимы), не обладают какими-либо физическими (естественными) свойствами, а потому могут быть постигнуты только мышлением (умом). Они предельно абстрактны (теоретичны). Согласно Гегелю, они вечны, – существуют вне времени (и вне пространства); очевидно, что поэтому они неуничтожимы; не состоят из частей и не могут быть каким-либо образом разделены, и посему они всегда одинаковы, равны сами себе, не могут быть сравнимы друг с другом и ни с чем-либо другим, не могут они и измениться – они вечные и неизменные *сущности* всего и вся; они – умственны и чужды страданиям, и притом они присутствуют во всем, что есть, было и будет, идея есть всеобщая мысль и сущее (X, 109), наконец, они близки к божественному или сами по себе просто божественны.

Вот эти идеи в своей совокупности и составляют *мир* идей – мир вечного, истинного бытия, который есть, существует, но всегда остается незримым, неслышимым, но, по мнению Платона, оказывает мощное, решающее воздействие на мир вещей.

Итак, мир идей и мир вещей у Платона существуют раздельно, они «разведены». Великий мыслитель идет дальше: он «...признал объективное мышление *идеями*, которая есть как всеобщая мысль и сущее» (Гегель, X, 169).

Мы можем, таким образом, говорить о *монизме* Платона – он решительно и бесповоротно поставил мир идей в исключительное положение, как всеобщий принцип объяснения всего

сущего: прошлого, настоящего и будущего, обосновав на идее (и только на ней) всю свою философскую систему.

Другой важнейшей чертой Платона было то, что обоснование и объяснение мира идей построено у него *диалектически* и сделано это мастерски, образцово. Благодаря Платону диалектика перестает выступать только как искусство спора, а становится всеобъемлющим принципом объяснения как явлений бытия, так и самого мира идей.

Вот этот принцип и стал основополагающим при объяснении Платоном самого главного: как существует мир идей сам по себе, как идеи «взаимодействуют» друг с другом и, самое главное, каким же образом мир идей творит мир вещей, явлений, как эти миры «совмещаются» друг с другом.

В отличие от элеатов, Платон не отрицал бесспорного существования материального мира. Но доказывал, казалось, недоказуемое, что он *вторичен* по отношению к миру идей – и не просто вторичен, но и произведен от мира идей. Каким же образом Платон произвел этот *синтез* двух миров?

Именно в этом синтезе перед нами должна предстать важнейшая сторона мира идей – проблема *функционирования* идей, их, так сказать, творческая функция, реализовавшая замысел Философа – создание мира идей как мира наилучшего, т.е. мира блага, мира, в котором должны обитать и творить избранные духа – философы...

Да, сложную задачу задал себе Платон и, как оказалось, всей философии на века: создать имматериальное, невидимое, которое бы не только создавало мир видимый, но и управляло бы им!

Мир идей Платона неоднороден – он объединяет в себе, по крайней мере, идеи-понятия пяти видов (В.Ф.Асмус):

1. идеи высших категорий бытия: благо, истина, прекрасное, справедливость;
2. идеи физических явлений и процессов: покой, движение, цвет, звук;
3. идеи для отдельных разрядов существ.

Напомним, что в самом общем понимании (понятии) *бытие* – это философская категория, объединяющая все существующее как материальное, так и идеальное, своим появлением в научном обиходе обязана древнегреческой философии и по своему содержанию пережила несколько периодов развития. Известно, что платоновское бытие тесно связано с элейской его интерпретацией, но у Платона истинное бытие свойственно только идеям, миру идей, ибо телесный, зримый мир лишь «тень» мира идей. Однако бытие Платона не является по-элейски неподвижным и немножественным: «Бытию присущи и движение и покой, но оно само – выше покоя и движения», и бытие есть «нечто отличное от них», т.е. «бытие по своей природе и не стоит и не движется»,

т.е. «...бытие...теперь оказалось вне того и другого» («Софист»).

Очевидно, что платоновское бытие как дуалистическое понятие значительно отличается от парменидовского: у него бытие рассматривается под углом *становления*: его бытие – это смесь бытия и небытия, или, иначе говоря, реальное бытие (а это вещный мир, т.е. низшее бытие) оказывается смесью идей с пустым пространством, причем причина этого низшего бытия является мир имматериальный, мир идей. Вот это последнее и есть, по Платону, *подлинное* бытие, которое может быть адекватно познано умопостижением (т.е. посредством понятий), а низший мир, мир текучий, в каждый миг изменяющийся остается во власти и низшего, неадекватного познания – познания чувственного. Вот такой он платоновский «метафизический дуализм» (В.Виндельбанд), который заключает в себе целый ряд плодотворных идей, подхваченных философией и частными науками... Например, мы берем мысль о *становлении* вещей, которые идея (модель, образ вещи) хотя и не рождает в физическом смысле, но предварительно находит свою модель в мышлении человека (именно в процессе моделирования).

И если бытие – это, прежде всего, мир *идей*, и идей неоднородных, разно-порядковых по своей значимости, то и их бытие выступает в двух ипостасях: как «то бытие» (*toon*), «совершенно сущее» или «совершенно сущее» и «все» (*to pan*), т.е. все идеи, кроме совершенных.

Итак, Платон полностью отнес идеи в «занебесный мир» бытия, т.е. превратил их в сугубо духовные абстракции, и, казалось бы, поступив таким образом, он лишил идеи зримой, осязаемой, конкретной значимости.

Но это не так. Платон сделал идеи активными творцами зримого мира – мира вещей и явлений. Идеям философ придал следующие активные функции:

- они выступают как причина (*aitia*) или источник всякого бытия вещей и явлений, т.е. действующих свойств вещей и их отношений;

- они есть не что иное, как образцы (парадигмы), взирая на которые демиург («работающий на народ»), создает мир вещей;

- наконец, они определяют цель (*telos*), к которой как к верховному благу стремится все существующее;

- кроме того, посредством идей, выступающих как понятия, человек осуществляет *познание* мира, а значит, опредмечивая (объективируя его), подчиняет его себе, выходя из его пределов и становясь над ним

И вот выяснение *отношений* между миром идей и миром вещей и является наиболее сложной проблемой, которую, забегая вперед, отметим, Платону так и не удалось решить.

Такова в самом общем виде *функциональная* сторона теории идей Платона. Неудачу платоновского решения показал ученик Платона – Аристотель, откуда, кажется, и пошла Аристотелева присказка: «Платон мне друг, но истина дороже».

Платоновское бытие – это, прежде всего, мир бытия идей, который является первоисточником всего сущего, всех вещей и явлений, и это бытие объемлет весь мир и рождает этот мир во всей его плюралистичности.

Платон утверждает, что поскольку идеи являются не чем иным, как высшим образцом любой вещи, то вещи могут существовать только как несовершенное *подражание* этим высшим и вечным своим образцам – идеям.

Но очевидно, что, сказав это, Платон только *поставил* проблему отношения и соотношения между миром идей и миром вещей, ибо необходимо теперь показать, как происходит это «подражание» (если это подражание).

Отметим, что, выдвинув духовное, имматериальное, как творческую и, фактически как материальную силу, Платон порвал с традицией философского натурализма и всякой «силовой метафизикой» (А.Ф.Лосев) – это, несомненно, решительный поворот в философском мышлении.

Таким образом, вещи сами по себе *дуалистичны*: с одной стороны, они существуют «сами по себе», реально, но – с другой – они «подражают» своим идеям, как «образцам», и, значит, существуют в «занебесном мире», в мире идей, т.е. их жизнь состоит из реального, осязаемого существования и из «подражания» самим себе, а этого никак нельзя увидеть, почувствовать, можно только «постигать» умственно.

Но, так или иначе, по мнению Аристотеля, у Платона «... всё множество вещей существует в силу приобщения к одноименным сущностям». И это приобщение носит деспотичский, императивный характер, ибо вещи могут быть только такими, какими их «задали» идеи.

Платон определил три способа порождения вещей идеями: подражанием, причастностью и присутствием. У философа есть только самые общие и неясные определения этих трех путей. Подражание есть *стремление* вещей к идеям. Причастность объяснена с такой же «ясностью»: «Любая вещь возникает через ее причастность особой сущности» («Федон»). Если же к вещи «приходит» идея, то вещь становится сходной со своей идеей. Все тут неясно: *0* вещи приобщаются, к каким «приходят» идеи, к каким – нет. Правда, сам Платон понимал, что, по меньшей мере, эту часть своего учения он изложил неясно и слишком обще: в «Тимее» он констатирует, что вещи – это «подражания вечносущему, отпечаток по образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом».

Гегель не смог «вывести» четкий теоретический принцип соотношения вещей и понятий-идей: «Осуществление *идеи* совершается... посредством смешения мыслей и понятий с непосредственными, частными целями, так что это осуществление лишь частью совершается благодаря внешним обстоятельствам, благодаря человеческим действиям, как средствам... все эти определенные цели оказываются лишь средством для осуществления идеи, потому что *она* является абсолютной целью...» (X, 143).

Таким образом, Платон не дал ясного взаимоотношения между идеями и вещами. На самом деле, если идеи существуют изолированно от мира вещей, то для чего они существуют? Но если они, идеи, все-таки существуют, то каким же образом? Аристотель был прав, когда сказал, что «...если взять те способы, которыми мы доказываем существование идей, то ни один из них не устанавливает с очевидностью такого существования». Далее он указывает, что невозможно, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность. Или что делать с вещами, которые произошли не от природы, а являются предметами искусства? Ведь таким вещам не может быть аналогов в мире идей. Посему, заключает Аристотель, идеи суть лишь поэтические метафоры и пустые абстракции! Критика Аристотеля, как видим, носит довольно резкий характер, но в справедливости Стагириту в данном случае отказать нельзя.

Но свою критику Аристотель распространяет и на теорию познания, заложенную в учении об идеях: «Идеи ничего не дают и для познания предметов вообще!»

И вот в этом великий ученик Платона совершенно не прав – *диалектически*, применив идею в теории познания, Платон сделал огромный, исторически эпохальный шаг в истории развития философии.

## ДИАЛЕКТИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПЛАТОНА

В отличие от проблемы взаимоотношения мира идей и мира вещей *теория познания* Платона глубоко разработана в смысле практического «взаимодействия» двух миров и, самое главное, последовательно диалектична. Теория познания Платона, можно сказать, *пронизана* диалектикой как методом философского мышления.

Платон, как мы знаем, *монистичен* – в основе его теории познания также лежит *идея*. Теперь она выступает не как фактор, порождающий чувственные вещи, а как *орудие* познания вещи, как смысловая *модель* ее бесконечных чувственных проявлений (т.е. форм вещи), наконец, как такое общее, которое представляет собой *закон* (метод) для всего соответствующего

единичного (А.Ф.Лосев). *Значит, чтобы познать вещь, необходимо сначала познать ее сущность, принцип, выраженные в идее.*

Но познать – значит преодолеть косную форму вещи (материи). Иначе говоря, идея, ее познание становятся необходимым фактором преобразования мира в интересах человека, а с точки зрения конечной цели движения вообще (во всех его формах) идея становится орудием прогресса, для Платона – достижения блага как высшей цели всеобщего существования, как реализации самой высшей идеи – идеи блага.

Так решается проблема с точки зрения дедукции (эпагоге), т.е. методом движения от общего (единого) определения к частному (множественному).

В своей теории познания Платон следует за своим учителем – Сократом. Так, он согласен с Сократом, что целью познания является формулирование общих идей, которые становятся основой конкретных, частных идей, как образов вещей.

Развитие понятийного аппарата познания становится одной из главных задач философа. И здесь он избирает свой путь – путь *диалектического* развития категорий с их последующим отражением в человеческом сознании в виде абстрактных категорий.

Надо отметить, что Платон – отнюдь не первый диалектически мыслящий философ (достаточно вспомнить Гераклита), но он первый последовательно применил диалектику к сердцевине философии – теории познания.

Теперь понятие о бытии выступает не просто как мысль о нем (что уже немало), а как *руководящий* принцип, и притом как принцип *диалектический*.

Первоначальное (узкое) понятие диалектики не интересует Платона, хотя его диалоги и построены на дискуссии, споре, в которых (как и у Сократа) соперники соревнуются в опровержении доводов друг друга. В понятие «диалектика» Платон вкладывает *новый* смысл.

*Диалектика Платона есть процесс созерцания сущностей, идей, а не одних лишь теней сущностей* (как это происходит с узниками его «пещеры» в «Государстве»). Вот этот процесс созерцания, взятый как движение, как *становление*, и есть главное содержание понятийной диалектики Платона. Это движение носит, как мы уже говорили, двойственный характер. Во-первых, это *восхождение* от частных мыслей, образов до идей как начал. Посредством этого *восхождения* во многом (в вещах и в мыслях о них) отыскивается общее, одно. Во-вторых, это – *нисхождение* от общего, сформулированного вышеуказанным путем, к частным идеям вещей (и самим вещам). В «Федре» первое движение называется «соединением», а второе – «делением». Итак, диалектика есть процесс созерцания

становления идеи от частного к общему и, наоборот, от общего к частному, как единый круг мышления.

Поставив проблему познания как соотнесение многого (частных идей и «их» вещей) с единым, Платон предложил разрешить ее в процессе движения понятий, причем это движение может быть только диалектическим, т.е. *противоречивым*, но обязательно предполагающим *синтез* противоречивых моментов в «высшей идее», для Платона – в идее блага. Только таким образом может произойти соединение мира эмпирического (мира вещей) с миром, его отражающим и им повелевающим – миром идей, как миром высших сущностей.

Платон выступает как великий диалектик: для него все находится в постоянном движении, так как «... для философа и для всякого, кто особенно ценит знание, по-видимому, совершенно необходимо *не* принимать неподвижной вселенной..., ибо нельзя не признавать бытие и вселенную вместе недвижимой и подвижной» («Софист»).

Но, показывает Платон, дело не обстоит так просто: раз движение несовместимо с покоем, а покой с движением, то реальное бытие должно быть совмещено и с движением, и с покоем. Кроме того, существует иное, тождественное бытие. Все эти пять родов сущего участвуют в движении познания, составляя его основу как диалектические категории (например, как категория единого и множественного, т.е. заключающего в себе противоположные определения).

Однако Платон, как всегда, *дуалистичен*: противоположности возможны (и даже естественны) для мира чувственных вещей, в котором «противное происходит из противного, – если только имеется что-нибудь ему противоположное, как, например, похвальное – постыдному, справедливое – несправедливому» («Федон»). Но для разумной части души, которая направлена на умопостижение чувственных вещей, т.е. на познание «чистых идей, существует запрещение мыслить, допуская, что в предмете мышления могут быть какие-либо противоречия, противоположности, ведь этот «высший мир» вечен, недвижим, всегда правилен и допустить внутри себя противоречивости не может.

Правда, Платон соглашается с тем, что, будучи неприемлемы для «высших форм познания, так как на этом уровне в вещах уже не могут быть усмотрены противоречия, но они могут быть полезны для процесса самого мышления, ибо они побуждают мысль к познанию истинно-сущего» (В.Ф.Асмус).

Как видим, искусство диалектики у Платона носит сугубо избирательную функцию в теории познания – оно применимо только на уровне выработки мнения о вещах (т.е. знания неполного, несовершенного), когда мастера диалектики «показывают, что эти мнения находятся между собой в противоречии... в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же са-



мом отношении и тем же самым образом» («Софист»). Такое значение диалектики В.Ф.Асмус называет «служебным и отрицательным».

Но, тем не менее, диалектика даже и в таком «усеченном» виде ведет к «высшему знанию», поэтому «... диалектика, как некое оглавление наук, стоит у нас наверху, и... никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше ее: ею должны завершаться все науки» («Государство»).

Дальнейшая разработка диалектики философской наукой и применение диалектического метода частными науками позволяют нам согласиться с этой оценкой диалектики, данной Платоном, и вытекающими из нее рекомендациями.

Платон видит задачу диалектики в обеспечении восхождения от конкретных данных (вещей и мнений о них) к более высоким, т.е. абстрактным идеям – до идеи самого блага. Это первая, «чувственная» диалектика, когда, «сосредотачиваясь на одной идее, вести к ней все рассеянное во многих местах, чтобы, определяя каждый вид в отдельности, стало ясным, о чем хотят всегда поучать» («Федр»). Затем ум начинает *вторую* половину своего пути, а именно: он «вновь нисходит к концу и уже не прикасается ни к чему чувственному, но имеет общение лишь с «видами» через «виды», для «видов» и заканчивает «видами» («Государство») (по А.Ф.Лосеву).

Одновременно «диалектик рассматривает, что вытекает из принятого им начала, а также исследует, согласны или несогласны между собой следствия, вытекающие из этого начала» («Федон»). Как видим, Платон и здесь поступает диалектически, а именно, двигаясь по нисходящей. Он (как и Сократ) помнит и о конкретной цели исследования – определение свойств видов, т.е. свойств вещей, составляющих эти виды, и опирается при этом на *уже сформулированный* абстрактный принцип – идею этой вещи, т.к. «мы всегда должны полагать *одну* идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же мы схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, а затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельное многое, но и как количественно определенное» («Филеб»).

Оба эти пути возможны только для того, кто приступает к диалектике без всяких чувств, кто стремится к сущему самому по себе через посредство ума и не отступает от диалектики, пока не постигнет своим мышлением самое благо («Государство»).

Можно, конечно, найти методологические погрешности (и их немало) в учении Платона о познании, но в этой длинной цитате каждое слово – на вес золота, поскольку Платон в ней

оставил потомкам-ученым *методику* научного исследования вообще.

Каждый исследователь сознательно или даже интуитивно следует этому «пути Платона» на всех стадиях своих научных поисков (особенно на этапе формулирования итогов своей работы). Более того. Разве любой человек, в лучшем случае только слышавший имя Платона, решая свои повседневные дела, не использует «методу» Платона? В этой связи я полагаю, что В.Ф.Асмус не совсем справедлив, когда говорит, что платоновская «диалектика» (да, она закавычена) очень далека от современной...

Если *диалектика* теории познания Платона представляется довольно сложной для изложения, то другие «составляющие» его учения о познании, как кажется, не представляют особых трудностей для понимания.

Очевидно, что Платон, как и его предшественники, как уже это было сказано, придерживался *дихотомии* (разделения на две части) в познании, а именно приоритет был отдан *умопостигающему* познанию в противовес чувственному, т.е. он продолжил панлогистическую традицию древних греков, превративших ее в генеральную тенденцию в философской рефлексии.

Диалектика Платона оказалась тесно связанной с *логической* проблематикой. Кроме того, в ее основе лежит обнаружение противоречий в объекте познания и преодоление их, равно как и отражение объекта в сознании посредством целой иерархии понятий (идей) с широким использованием допущений (гипотез).

Платону принадлежит мысль об *иерархии* идей (понятий). Эта подробно разработанная порядковость идей была следствием того, что Сократ, введя понятийное мышление при «восхождении» и «нисхождении», не заполнил идеями промежуток между общей идеей (понятием) и конкретными вещами (и их «низшими» идеями).

А.Ф.Лосев детально анализирует соотношение между «эйдосом» и собственно «идеей», исходя из принципа, что эйдос – это «смысловой лик», оформленный от всякого другого «лика» (идеи предмета?), т.е. это – момент *дифференциальности* (в то время как «идея», выступая как смысловое соединение других эйдосов того же предмета, является моментом *интегральности*). Без идеи предмета невозможно определить его сущность (например, в столе его «столовость» как «высшую» идею). «Эйдос» и «фюсис» (природа) благодаря Платону так соотносятся друг с другом: мастер (демиург), обрабатывая доску, ставит перед собой (еще до начала работы) *цель*, принимающую форму конкретного стола как его «эйдоса», но сама эта цель возможна только при том условии, что, осознавая это или нет (скорее всего – второе), этот мастер обладает *идеей*

«столовости», которая в ходе опредмечивания принимает форму *конкретного* стола в соответствии с его «низшей» идеей – «эйдосом», т.е. посредством «эйдоса» мастер преобразует наличный материал в соответствии с принятым планом – «эйдосом» (по Т.В.Васильевой). Мы видим, что, занимаясь конкретным трудом, работник разрешает *противоречие* между природным материалом (его количеством, качеством и т.п.) и целью (выделкой стола) как «эйдосом», и эта операция совершается посредством *третьего* фактора – идеи столовости, т.е. самого совершенного стола, представленного как идеал, к которому должен стремиться этот конкретный стол, обрабатываемый «демиургом», который как человек, стремящийся к самоутверждению посредством профессиональной работы, тоже надеется достичь этой «идеальной» цели.

Такой может представиться простая (или сложная) производственная операция, оформленная в понятиях философской диалектики.

Иерархия идей (понятий) нам более или менее известна.

Если идея прекрасного есть высшая идея, то *наивысшей* является *идея блага* – она царит на вершине «пирамиды» идей Платона. Благо «...надо ставить выше всего, выше всех идей», постулирует Платон. Благо придает познаваемым вещам саму способность существовать, и вещи получают от него сущность. Оно – «непредполагаемое» «начало всяческих» («Государство»). Платон не дает точного содержания идеи блага, но очевидно, что она включает в себя (или подчиняет) такие идеи, как справедливость, добро, истина, красота и стоит выше пределов сущности. Более того, все идеи стремятся к вершине, к благу.

Чувственная жизнь людей (а ей живет большинство) видит благо в удовольствиях, всеми желаемых, но не всем доступных, но именно к ним и надо стремиться, не так ли? Да, говорит Платон, счастье заключается в обладании благом, но благом вечным, единым, абсолютным, неизменным, которое, понятно, пребывает в мире идей и на самой его вершине (хотя такой осязаемой вершины, конечно, нет). Человек телесно никак не может достигнуть этого блага, ибо он своим телом обречен находиться в мире земном, мире вещей, которые и дают ему те блага, к которым стремится тело, но не душа.

Казалось бы, что перед нами не что иное, как безудержная фантазия философствующего ума, не так ли? Но ведь все остальные «идеи» справедливости, истины и другие (тоже «высшие идеи») могут произойти только при одном условии, если они руководствуются идеей блага. Значит, без идеи блага все человеческие знания как результат познания неизбежно оказываются ненужными и даже вредными. И эта истина должна быть познана: «... если неизвестно, в каком отношении они... справедливость и красота суть благо, не найдут для себя до-

стойного стража в лице человека, которому это неведомо» («Государство»). Такова логика Платона.

Определив таким образом функцию идеи блага, Платон, так сказать, идеалистически *телеологизировал* свое учение об идеях, т.е. придал ему целесообразный характер, направил движение мира идеального к одной цели – достижение блага, в котором сконцентрировано все самое светлое, лучшее и, конечно, рациональное.

Тут же хочется сказать, что эта цель находится в «занебесном мире» и уже поэтому носит абстрактный, нереальный характер.

Но мы знаем, что – по Платону – мир земной, мир вещей – мир *вторичный*, производный от мира идей (более того, без этого мира идей и помыслить себе этот земной мир невозможно). Что, снова «философская заумь»?

Нет, конечно. Ведь поступки людей, их социальное поведение, прежде всего, определяются не только (а может быть, и не столько) сугубо материальными, экономическими причинами. Мощное воздействие на историческое развитие (и прогрессивное, рациональное и реакционное, нерациональное) оказывают (пусть и по принципу «обратной связи») *идеологические* факторы, т.е. мировоззрение людей, выражающееся не только в критической оценке существующего (и прошлого), но и в формулировании целей будущего, как правило, принимающем характер общественного *идеала*. И тогда, как мы все это знаем, идеи становятся *материальной* силой, двигающей народами, подвигающими людей на великие подвиги и невиданные жестокости (такова диалектика истории!). Так вот, сообщив эту цель развития мира идей, не совершил ли Платон великое научное открытие? Не сказал ли вслед за ним Ф.М.Достоевский вещие слова: «Красотою мир спасется»? И сколько раз практические политики, используя «плоды Просвещения», уже укоренившиеся в сознании людей (независимо от усилий этих политиков), поднимали людей на революции, перевороты, мятежи, бунты, «перестройки» и т.п.?

Как мы знаем, всю систему Платона пронизывает *дуализм* – раздвоенность, дихотомия.

Платон разделяет точку зрения, что человек – это своеобразная комбинация духовного и телесного, т.е. души и тела. Очевидно, что *душа* играет «первую скрипку» в платоновском «симфоническом оркестре», исполняющем оду духовному познанию и знанию.

Тело, как чувственный элемент, играет роль временной, преходящей оболочки для души. Более того, тело – это не что иное, как тюрьма для души, но тюрьма отнюдь не вечная и не властная подчинить себе душу...

Платоновский Сократ восклицает: «Всякая душа бессмертна. Все вечно, движущееся бессмертно». Значит, душа не про-

сто бессмертна, а она еще и вечно движущаяся, она живая, принадлежит миру становления. Природа души такова, что она движима изнутри, из самой себя. И раз это движение вечно, то душа и непорождаема, и бессмертна, а вот тело смертно, тленно, преходяще, после того как его оставляет душа, ибо движимо оно было душой как внешним фактором.

Оказывается, таким образом, бессмертие человека – это не бессмертие его индивидуальности, выражающееся «потом» в воскрешении человека, и возвращение его в земной мир, как утверждает христианская теология, а бессмертие бестелесной части человека – души. Душа носит, кроме того, вселенский характер: вся вселенная – это стихия, упорядоченная и управляемая душой (т.е. идеями).

Описывая душу, Платон широко использует мифологический материал: то это возничий и два коня (один из них – белый конь, который одолевает черного коня, помогает душе видеть мир идей, а если побеждает его напарник – черный конь, то истина почти не улавливается). Душа бывает и неким крылатым существом (?), которое носится то вверх, то вниз (в зависимости от степени намокания ее крыльев).

Картины, подобные этим, конечно, по-гречески, выпуклы, пластичны, впечатляющи, но, конечно, настолько фантастичны, что их можно, скорее, отнести к мистике, чем к философии. Мистическая сторона учения Платона, однако играет важную роль в его концепции.

У Платона душа выступает как орудие или орган познания: она – *познающий* орган, она – орган, *сохраняющий* знание, и она – орган, *передающий* знание. Душа, то ли она временно пребывает в человеческом теле, то ли «бродит» в бестелесном мире идей, всегда выступает как сосуд знаний, конечно, в виде идей. Остается неясным, как знания-идеи попадают в душу и как они в ней и в нее движутся, но, очевидно, что судьба души (а значит, и ее носителя – тела) полностью зависит от качества идей, которые она (душа) вмещает в себя. Поскольку идеи, наполняющие души, должны стремиться к благу, т.е. так или иначе служить добродетели, истине, божественному, то судьба носителя души и будет «напрямую» зависеть от того, как верно и последовательно выполняет он эту задачу. Вполне естественно, что «худшая» душа не может не достаться тирану, а лучшая – философу, а «промежуточных» душ имеется великое множество. Что касается такого «переселения» душ (метемпсихоза – переодушевления, потом – переселения; традиция эта идет от орфиков, через пифагорейцев), то Платон ничего нового не сказал, разве что детально «расписал» этот фантастический процесс, высчитав продолжительность – 10 000 лет. Интересно то, что философ прочно связал переселение душ со своим изобретением – *анамнесисом* (припоминанием).

Философ рассуждает следующим образом: раз идеи *предшествуют* предметам, а душа содержит в себе знание идей этих предметов, то очевидно, что человек знает абстрактное (идею) до конкретного (самой вещи, «произведенной» от идеи). Если знание – это тождество предмета и его отражения – «идеи», то такое знание «всегда с нами», и когда душа пребывает в теле, и когда она находится, «блуждает» в поисках «своего» тела. И вот «вдруг» то или иное «знание» оказалось востребованным жизненными обстоятельствами. Тогда все происходит очень «просто»: нужное нам знание всегда наличествует в данной «бессмертной» душе и надо *его вызвать* к жизни или «вспомнить»!

Доказывая этот тезис, Платон приводит пример, когда мальчик-раб, не знавший, понятно, ни геометрии, ни арифметики, тем не менее, правильно определил понятие квадрата и произвел ряд действий, правилам которых его не обучали. Сделал это все мальчик-раб при помощи «наводящих вопросов» его собеседников.

Если вспомнить «майевтику» Сократа, тоже нацеленную на «пробуждение» знания в своих собеседниках, то окажется, что Платон придал особое звучание этому методу, сделав его одним из *основополагающих* принципов своей теории познания.

Идея «припоминания» имела своих последователей: через века Декарт будет говорить о «врожденном знании». Сколько раз мы в повседневной жизни говорим: «Это у него прирожденная черта», «это у него от отца» и т.п.

Тем не менее, идея анамнесиса кажется на первый взгляд научно беспочвенной и даже мистической.

Однако возьмем современную генетику, научно обосновавшую идею передачи наследственных признаков и свойств «по нисходящей линии». Нет ли здесь научной связи с «ненаучной» теорией анамнесиса Платона? Ведь переданные признаки реально существуют в генах особей-родителей *до* зачатия ребенка и передаются в процессе этого зачатия, а потом реализуются в потомке (или потомках) в ходе роста и могут быть модифицированы внешними обстоятельствами. Стоит сказать, что переданные свойства могут быть и *духовного* плана типа «идей» Платона, как то, способности к тому или иному виду научной или любой иной творческой деятельности.

Нам кажется, что мы встречаемся еще раз с *положительным* воздействием отрицательной составляющей теории познания великого грека: наука не принимает передачи бестелесных «идей», но она берет на вооружение идею «переноса» свойств (признаков), формулируемых теоретически, из одного микрокосмоса в другой... как необходимейшего момента сохранения и развития живого существа (да и неодушевленного тоже).

Платон понимает все трудности познания душой идей – слишком много предстает перед человеком препятствий на этом пути, посему в результате душа получает *искаженную* картину, а значит, и не движется к идеалу – к идее блага. Так, в известном мифе о пещере (7-я книга «Государства») Философ ставит познающие субъекты с оковами на ногах и шее в такое положение, что они могут видеть *тени* вещей и людей (несчастные пленники, которые к тому же и не знают о своем несчастье).

Вдруг освобожденные, они, по мнению Сократа – Платона, продолжали бы считать тени истинами (такова привычка инерции мышления?), отвращая свой взор от ослепительного света Солнца. Перед людьми есть выбор: вернуться в пещеру (свою темницу) и не помышлять об узрении «Солнца» – света истины, освещающего наисовершеннейшую цель жизни – благо, которое – по Платону – является пределом и причиной «всего правильного и прекрасного». Путь к благу можно загромаждать «теньями», можно держать познающих в оковах, но они все равно пойдут к благу, а не от него! Н.В.Мотрошилова, корректно осовременивая этот миф, считает, что «ситуация пещеры» может реально отражать идеологическую ситуацию как в тоталитарной стране, где люди опутаны оковами и запретами во всех отношениях, так и положение в посттоталитарной стране, когда люди, вышедшие из «пещеры», ослепленные солнцем неизвестных им истин, продолжают некоторое время и «после освобождения от оков неразумия» поклоняться «теньям» – богам и доктринам прошлого, говоря: «Так было – так будет...»

Нет для философа ничего выше знания как приверженности к постижению мира идей. Кажется, что Платон вовсе отбрасывает чувственное познание (и делает это он не первый), все сводя к  *созерцанию* мира идей. Но Платон, тем не менее, опосредствует разумом связь двух миров: мира идей и мира вещей и в знании происходит  *синтез*  истинного мнения (в виде идей, носителем которых является душа) и чувственного (опытного) знания. Значит, знание – это непрерывный процесс  *становления* : «Бессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и безобразие объединились здесь в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, в одно становящееся тождество», – так А.Ф.Лосев описывает глубоко диалектический процесс платоновского познания (по «Пиру» Платона).

Платон дал дальнейшее развитие противопоставления рас­судка и мышления, истинного знания и чувственного знания, показав их глубокое диалектическое единство и различие. Оказывается, что чувственное познание не отбрасывается Платоном как якобы ненужное, а оно, как неполное знание,

как *мнение* (doxa), рождающееся в сфере рассудка и дающее не просто чувственные образы, а предоставляет в распоряжение познающего субъекта познания «интеллектуальные эйдосы» (В.Ф.Асмус), которые выполняют роль «гипотез», или «предположений» о сущности познаваемого предмета (явления). Тогда чувственное познание (посредством рассудка) уже теряет чисто чувственный характер, так что рассудок выступает *ниже* ума, но и выше ощущений. Рассудок дает образы вещей посредством «веры» в их как существующих, но в то же время он дает субъекту познания «подобие вещей», которые еще не есть «чистые» эйдосы этих вещей, но уже являются определенными мыслительными *представлениями* об этих вещах (В.Ф.Асмус).

Этот этап познания является, так сказать, *подготовительным* для формирования *истинного* знания о предмете, т.е. знания чисто умопостигающего, знающего суть предмета. Значит, теперь познающий созерцает сам предмет во всей его цельности, неделимости, тождественности, иначе говоря, как сущность – теперь познающий не *мнит* предмет, а *знает* его.

Несколько терминологически осовременивая платоновское «восхождение», мы можем сказать, что Платон предлагает науке метод гипотез, а именно некоторые общие положения выступают как определенные допущения, причем они противоположны друг другу и подвергаются проверке на предмет своей истинности по принципу тождества субъекта и объекта, т.е. вещи (явления) и понятия (идеи); идея, «отражающая» вещь, должна отразить ее сущность как «чистую», единственную. Такой «естественный отбор» гипотез должен привести к *одной* гипотезе – идее, которая только и может быть первоосновой вещи, т.е. ее наиболее абстрактной идеей.

Н.В.Мотрошилова правильно отмечает, что первоначально Платона должно было объяснить миру в целом и каждую отдельную вещь, каждый человеческий поступок, и поэтому всеобщий принцип понимания («первоначало» в его наиболее абстрактной форме) как источник объяснения всего, что было, есть и будет орудием познания.

Закончив таким образом «восхождение» к идее, познающий теперь, опираясь на знание *сущности* предмета (так и хочется сказать, самой общей модели предмета или парадигмы определенного явления) может успешно осуществить и «нисхождение», т.е. практическое познание предмета, всего «спектра» его свойств и таким образом извлечь этот предмет из его природной связи с миром вещей, придав ему свойства, нужные «демиургу», т.е. создателю (от ремесленника до художника, ученого) и целенаправленность вещи, явления, события. Так теория становится практикой, т.е. доказывает свою *практическую* необходимость. Действительно, нет ничего практичнее хорошей теории!



Кажется, можно смело утверждать, что теория познания Платона, рассматриваемая «на срезе» апогоге и эпагоге, представляет собой существеннейший вклад в теорию познания и, прежде всего, тем, что придала теории познания методологическую *направленность*.

Так выполняется методологическое требование Сократа о подведении частного (в данном случае ряда гипотез, представляющих собой не что иное, как ряд антиномий).

Так происходит «развертывание» теории познания (у учителя Платона она выступает, так сказать, в «свернутом» виде) как «ипостасей» главной, «чистой» идеи – происходит представление на суд науки свойств предметов (явлений), выступающих как понятия, исходящие от главной идеи данного предмета, его сущности в виде «чистой» идеи. Для каждой науки теперь предстоит большая работа: надо перечислить, раскрыть виды предмета до полного исчерпания данного рода предметов (явлений), когда предмет выступает в своей полной конкретности и опять-таки в единстве и различии всех его свойств. Таков диалектический «ключ» или «алгоритм» общей теории познания.

Заметим, что над всеми этими построениями у Платона господствует *самая высшая идея* – идея блага, которая выполняет важнейшую телеологическую функцию – определяет *целесообразность* всего движения познания и всего сущего вообще – движения к благу, добру, добродетели, истине, или к высшим ценностям жизни для каждого человека! Перед нами впервые сформулирована цель, суть прогресса – человеческому бренному существованию, таким образом, придан исключительно гуманистический и оптимистический характер. Такое определение прогресса человеческой истории, конечно, страдает некоторой абстрактностью. Платон попытается конкретизировать эту цель, создав свою великую социальную утопию в «Государстве» и «Законах», но можно сказать, что такая *цель* как неотразимый идеал при всей своей недостижимости была Платоном перед человечеством поставлена. Иначе говоря, Платон-философ выполнил «социальный заказ» человеческого сообщества: пусть «мировой дух» (история человеческого рода) другого великого идеалиста – Гегеля никуда «не торопится», но, тем не менее, развитие истории человечества идет по платоновскому (и гегелевскому) пути...

Мы знаем, что Платон – панлогист. Платонизм есть «невероятная страсть к проблеме *знания*, это – страсть к проблеме знания и сведение всего на знание» (А.Ф.Лосев). Да, своей жизнью и учением Платон утвердил себя в людской памяти как человек страстный, всецело преданный одной идее – идее служения истине, «высокой науке». Действительно, «ничто великое не совершалось без страсти» (Гегель), в том числе и в высшей сфере жизни человека – в науке.

Познание, считает Платон, это – исключительно *творческая* деятельность, самое достойное занятие для человека, только оно и дает смертному человеку бессмертие. Однако эти постулаты Платона вполне вписываются в общеантичную традицию: пренебрежение ко всем видам «производительной деятельности» и сосредоточением усилий «мыслящих» свободнорожденных граждан на деятельности государственной, общественной и созерцательной, т.е. философской прежде всего.

Страсть к науке, философии приобрела у Платона характер особой любви – «платонической любви», о которой известно всем, что это – любовь бесплотная, незротическая, якобы присущая человеку только в определенном возрасте или положении. Но только ли это составляет содержание любви, по Платону?

Начало этой «любви» соотносится с Сократом: он *одухотворил* бога любви Эрота. Философ полагал, что поскольку из познания истины неизбежно проистекает высокая нравственность и соответствующие ей поступки людей, то Эрот требует от человека готовности к самоотречению – без этого невозможно формирование души. Эти качества переносились Сократом во взаимоотношения учителя и ученика (без всякого эротического подтекста).

Известно, что отношения Сократа и его учеников и слушателей носили дружеский, уважительный характер и обеспечивали успешное достижение истины совместными усилиями учителя и учеников.

Платон, хотя и был более ригористичен в общении, воспринял эту традицию, но придал ей несколько другой характер – так и появилась «платоническая любовь».

Платон дает развернутую характеристику бога Эроса (в «Пире»): он – сын Пороса, бога богатства, и Пеннии, богини бедности. Уже по своему «происхождению» он не может быть не противоречив. В нем воплощаются противоречия между прекрасным и безобразным, вешным (телесным) и идеальным, вечным и временным, но главное противоречие состоит в том, что в душе (а именно она и движется Эросом) заключено стремление вырваться «как бы из какой-то варварской грязи», в каковой ее (душу) удерживает тело (хотя это дело и безнадежное для тела в конце концов). Решить это противоречие между душой и телом может только Эрос, Любовь к высшей идее блага – блага вечного, бессмертного в мире идей. Вот «восхождение» к этой идее и составляет главную цель мыслящей личности, вернее, *души* этого индивидуума, а такое «восхождение» реально для каждого только в процессе *творческой* (прежде всего философской) деятельности, т.е. в занятиях созерцательной деятельностью, наукой, обязательно сопутствующей высоконравственным образом жизни. Если человек не

следует этому пути, то его «творческая деятельность» будет заключаться только в продолжении рода человеческого, т.е. в чисто эротическом поведении или в сугубо чувственной, значит, низшей бездуховной ипостаси существования человека. Правда, Платон «отпустил» грехи большинству человеческого рода, обронив, что «зачатие и рождение есть проявление бессмертного начала в существе смертном» («Пир»). Таким образом, позволив предаваться низшей, темной разновидности любви. Так Платон – опять-таки диалектически! – «свел» и «развел» два вида любви.

Платон – всегда диалектичен: он отнюдь не лишает тело позитивной функции и в познании, он не отрывает тело от души, не превращает его только в «тюрьму» для души. Приоритетная функция души сформулирована, т.е. именно на душу должно быть сориентирована земная жизнь тела. Поэтому при «нисхождении» как второй ветви познания, тело должно *совершенствоваться* посредством физического и мусического воспитания. И став физически совершенным, прекрасным, человек сможет еще в земной жизни наслаждаться любовью возвышенной, чистой, безо всякой примеси любви чувственной. Он будет двигаться в направлении к красоте, так что еще при своей земной жизни может узреть, как красота спасет мир. Есть и непреложное условие – жизнь человека должна быть высоконравственной, нацеленной на добродетель всегда и во всем. Так мифологический Эрос становится *активным* соучастником, агентом практической, земной жизни человека, а эта жизнь есть не что иное, как подготовка к другой, вечной жизни – жизни в мире идей. Вот это и определяется как главная цель земной жизни. Жизнь коротка, а красота, благо – вечны.

Поэтому, констатирует А.Ф.Лосев, античная культура – это «апофеоз биологически-прекрасного, идеально-божественного *тела*», оно есть «идеальное тело», в нем нет ничего, кроме духа. И это есть такой дух, в котором нет ничего, кроме тела», и, таким образом, *синтез* идеального и реального мира вещей оказывается не чем иным, как «полной взаимопронизанностью духа и тела, абсолютным равновесием духовного и телесного».

Платон, как представляется, по-прежнему дуалистичен: человек должен стремиться к познанию, но цель этого познания лежит за пределами земной жизни – субъекта познания, она «там», в мире идей. Но туда душа человека может попасть только при одном условии – расставшись с телом!

Как видим, такому грустному и неизбежному факту человеческой жизни, как смерти, придается *телеологический* характер – смерть оказывается желательной, ибо стремление к смерти ведет в высшую ступень человеческого бытия – бытия души в мире идей, ведь «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью»!

(«Федон»). И вся земная жизнь человека должна поэтому сводиться к постепенному прощанию души с телом, с подготовкой к переходу души в мир идей. Очевидно, что к такой судьбе наиболее готовы души философов...

*Красота* – это цель и жизни, и обучения, она выступает как «наиболее ценное и действительное связующее звено между невидимым и видимым миром – она нить Ариадны, которая выводит и возносит блуждающую душу из хаоса телесных форм на чистые высоты мира сущности» (В. Виндельбанд). Это путь Эроса, путь Любви. В «Пире» Платон так описывает путь любви к прекрасному: «Кто, направляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное... нечто, во-первых, вечное, т.е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а, во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное... а само по себе; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает».

Теория познания Платона не могла не реализоваться в практике философа как педагога, деятеля греческого просвещения, ибо Платон был основателем Академии, которая, основанная в 387 г., просуществует почти тысячу лет.

Ясно, что философ превыше всего ценил *образование*: «Это самое и есть единственное злополучие – быть лишенным знания» («Протагор»), т.к. «...существует лишь одна правильная монета – разум, и лишь в обмене на нее должно все отдавать, лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом, подлинная добродетель; она сопряжена с разумом, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют» («Федон»). Если ты опытен (т.е. образован. – Р.Б.), то «... дни твои направляет искусство, неопытен – и дни катятся по прихоти случая» («Горгий»).

Платон согласился бы с Гегелем, сказавшим: «Я знаю много прекрасных наук, но науки, прекраснее философии, не знаю». Естественно, надо заниматься философией-созерцанием. В одном из своих писем Платон советует: «Будь здоров и занимайся философией и более молодых людей побуждай к тому же».

Да, истина прекрасна, но научить ей нелегко. Путь к ней долог, но главная трудность состоит в том, что хотя каждая душа стремится к благу, но ей «... трудно и не хватает понять, в чем оно состоит» («Государство»).

Цель понятная и бесспорная, но как ее достичь?

Прежде всего, Платон выстраивает иерархию благ: от простых чувственных удовольствий через удовольствия эстетиче-

ские и разумную рассудительность к гармоническому бытию, т.е. образу жизни, проникнутому содержанием сущности и меры (по В.Виндельбанду).

В таком же порядке выстраивалась последовательность процесса воспитания и обучения: физическое воспитание должно было сделать тело «скульптурно» прекрасным; искусства (мусическое воспитание – танцы, пение) подготавливали душу к восприятию прекрасного; такая частная наука, как математика (арифметика, геометрия), учила восприятию идей в форме цифр, фигур, равно как и танцы – гармонически-эстетическим формам совместных движений, перемещениям в пространстве, а хоровое пение – звуковым формам прекрасного.

После этого наступал черед Академии и Лицея – учащиеся, под руководством философов-педагогов, учились *диалектике*, собственно философской теории познания, т.е. отрабатывали пути «восхождения» к благу и «нисхождения» от него, формировалось умение работать с *понятиями*, категориями – от самых общих (идей) до более конкретных «эйдосов». Так складывалось диалектическое мышление учащихся: умение познавать мир, как мы сказали бы, системно, опираясь на самые общие категории с последующей «расшифровкой» всех явлений бытия.

Иначе говоря, владея самой абстрактной парадигмой бытия, обучаемые получали возможность, «приобщив» к ней любую вещь или явление, получить адекватную (до тождественности) «модель» (картину) этой вещи (явления).

Кроме того, по Платону, у учащихся был еще один дополнительный и решающий стимул: они, благодаря такой методологии, постигали мир идей как олицетворение высшего блага, и таким образом не они сами, а их души получали своеобразную награду в виде путевки в потусторонний мир идей. В земной же жизни это означало, что они становились в ряды наиболее элитарной части общества – в сообщество философов.

В духе полисной традиции Платон поставил *воспитание* на первое место в подготовке молодого поколения, а не обучение какому-либо конкретному знанию и умению. Вся его система пронизана на века неотразимой идеей: прежде всего, надо вырастить, воспитать человека добродетельным, добрым, мужественным, стойким в бедах, верным своему полису, его законам, традициям, ценностям («верным заветам предков»), короче говоря, просто порядочным человеком, а остальное все «приложится». Что же касается самого обучения, то Платон закономерно отдал предпочтение *развивающему* обучению, т.е. умению *понимать*, исходя из хорошо усвоенных общих принципов данной науки (предмета), умению учиться самому, а не так называемому фактографическому обучению,

суть которого является «внедрение» в головы учащихся огромной массы фактов, никак между собой системно-логически несвязанных. В процессе такого обучения жертвы этой системы делают, что угодно, но только не думают о сути преподносимых фактов... Недаром Платон выступал против многоучения и даже против письменной формы фиксирования добытых знаний. Напомним же преподавателям, учителям, воспитателям слова Гегеля об искусстве преподавания как искусстве обращения души (обучаемого. – Р.Б.) к сущему.

«Платоновская система» воспитания считала главным воспитание *граждан*, которые, зная, что такое благо и как его достигнуть, сознательно принимали участие в жизни своего полиса как «доблестные, гордые, верные» его члены. И пока такие граждане составляли большинство общества, это общество стояло крепко, и в нем не переводились великие философы, победоносные полководцы и флотоводцы, поэты, драматурги, скульпторы, архитекторы...

Платон так определяет суть воспитания: «Под воспитанием мы понимаем то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или же справедливо властвовать».

Мир идей, как известно, – центральная проблема философской системы Платона, причем обычно считается, что решающим элементом этой системы является перенос философом идей в мир «за небесный».

Однако Платоном, как мы знаем, была поставлена проблема и *объективирования* этого мира идей, что и производится им в процессе «нисхождения» идей. Иначе говоря, Платона интересует и проблема *бытия* идей, т.е. их объективизация в языке, культуре, философии, науке. Пусть идеи существуют в *потустороннем* мире, но ведь они, оказывается, пребывают и в человеческом сознании, которое, «овладев» определенным комплексом (системой, парадигмой), превращает их в парадигму-руководство для *практических* действий. Сам Платон неоднократно пытался внедрить свою этико-социальную парадигму в умы тиранов, надеясь, что они изменят своим деспотическим привычкам и станут философами на троне. Вот со времен Платона и встала проблема бытия идей как духовного фактора жизни человеческого общества – то ли это христианская теология, то ли это абсолютный дух Гегеля, то ли коммунистическая идеология, и т.п.

Философский язык самого Платона – явление очень сложное, многослойное. Его логос как истинное воззрение, соединенное с членораздельно высказанной мыслью (Т.В.Васильева) мифологичен, мистичен, поэтичен, как бы сказал А.Ф.Лосев, скульптурен, выпукл, необычайно ярок, порой вычурен и, конечно, забываем.

Мифологическое изложение учения Платона вполне соответствует многогранной этимологии слова «миф» (от индоевропейского «meudth», «mudth» – заботиться о чем-то, иметь в виду что-то, страстно желать, до греческих толкований – речь, мысль, чудесный рассказ). У Платона в мифе слиты воедино мысль и воображение, устремление в будущее, ощущение достоверности, реальности. Платоновский миф – это средоточие знания и вымысла, это – рассказ о прошлом, служащий моделью для конструирования будущего (по А.А.Тахо-Годи). В «Государстве» миф выступит как утопия, сказка о прошлом, реставрированная для будущего.

А.Ф.Лосев показывает, как язык питает философию своими интуициями и как он же оказывается органом осознания этих интуиций. Важно и то, что из обыденного, наивно-непосредственного опыта язык получает смысловые структуры, отображающие этот опыт и мысли, – так рождается платоновская философия «идей».

Философия Платона мифологична по форме и *теологична* по содержанию и направленности. В.Виндельбанд считает его первым богословом. Все у Платона одушевлено; живым существом является и Бог, он разумен и разум его особенный – для его разума идеи полностью постижимы, а для любого человеческого – нет. Бог есть само благо, и сам он совершенно благ, и, желая познать благо, человек стремится познать Бога и стать причастным сущности Бога; наконец, он есть и начало, и середина, и конец всех вещей.

Как и мир идей, Бог (а это – царство богов и демонов как «низших богов») бестелесен, но он же мирообразующ, т.е. он демиург, в принципе он – добрый Бог, он дал миру душу, т.е. жизнь, и вообще создал мир из «ничего». Душа как бессмертная сущность личности наиболее причастна к Богу.

Все-таки заслуги Платона в области теологии (кроме учения о душе и ее бессмертии) представляются довольно скромными, а его попытка придать философии религиозный характер вряд ли может быть оценена как позитивная в истории философии.

*Космогония* Платона также покоится на теории «идей»: ее началом являются Бог и вещество (материя). Материя была бесформенной и беспредельной, Бог свел ее в единое место и из четырех первооснов (огня, воды, воздуха, земли) образовался мир. И этот мир един, одушевлен, он, как и шар, объемлет все, он вечен, непреходящ, живет, однако, циклично, и полный мировой год равен 10 000 земных лет.

Существует и душа космоса – мировая душа, которая является творческой, динамической силой как источник движения, она же заставляет вещи подражать идеям. Вселенная у Платона *материальна*, но материя понимается как инобытие, преобразуемая идеями – без вмешательства идей эта материя без-

жизненна, косна и не обладает структурой, но благодаря «причастности» идеям вещи (Вселенная) приобретают телесную структурность, т.е. реально существуют: материя – это «то, в чем возникает чувственное подобие умопостигаемого образца» («Тимей»).

Земля у Платона шарообразна, помещается в центре Вселенной и посажена на ось. Планеты составляют один круг, неподвижные звезды – другой. И звезды и планеты одушевлены и божественны.

Оказывается, что душа человека тесно связана с мировой душой: если мировой душой правят числовые отношения и гармония (это Платон заимствовал у пифагорейцев), то также происходит и с душой человека, причем человек должен изучать законы круговращения небес. Для этого душа не пренебрегает чувственными восприятиями.

Структура мира Платона трехчленна: демиург (или божественный ум), который из смеси идей и материи создает Вселенную, мировую душу и, наконец, сам космос, выступающий как тело. Благодаря такой «структуре» космос – это живое существо, обладающее и душой и телом. Отметим, что «самое-самое» начало Платон не находит, т.е. не отвечает на вопрос – кто или что «сотворил» демиурга (бога?).

Не обошел вниманием Платон и одну из главных характеристик материи – время, которое он называет «движущимся подобием вечности» («Тимей»). Оно было создано Богом вместе с космосом. Вторая характеристика материи – пространство, которое является «сопричиной» мира и представляется необходимым для существования *ограниченных* форм (вещей).

Платон пошел за пифагорейцами в «геометризации» космоса – основой всех вещей и явлений у него являются простые, неделимые треугольники. Именно из них составляются тела, которые образуют эти тела (?) благодаря математическим отношениям (треугольники отличаются друг от друга величиной сторон и углов).

Космогоническая концепция не относится к выдающимся достижениям Платона-философа. Мы видим, что элементы заимствованы от Эмпедокла, «демиург» – это преобразованный «нус» Анаксагора, треугольники – от атомистов, а влияние пифагорейской теории числа совершенно очевидный факт (об этом говорит и сам Платон). Приписав же космосу *одушевленный* характер, Платон, несомненно, сделал шаг назад в науке о Вселенной.

Мы знаем, что Платон не «жаловал» «физику» или натурфилософские взгляды своих предшественников. Может быть, поэтому его космогонические взгляды и остались без глубокой разработки, представляли собой как бы «приложение» к его теории идей, и отличались не критичностью в отношении



космогонических построений его предшественников, равно как и особой мифологичностью и фантастичностью...

Однако от Платона в науку на тысячи лет вошло понятие о мире как органическом целом, живущем по законам целесообразности.

## ФИЛОСОФ И ОБЩЕСТВО

Эпоха, когда жил Платон, была, как мы знаем, переломной: «в предсмертных судорогах погибал греческий полис» (А.Ф.Лосев), по всем параметрам углублялся кризис полисной организации, прогрессирует упадок центра греческой цивилизации – Афин, разлагается «великая афинская демократия», воцаряется и мысленный разброд. Будущее Греции становится для современников непредсказуемым – грядет эллинизм, тысячелетнее господство военно-монархических режимов, духовный и нравственный упадок общества, наступает закат греческой цивилизации. Но закат этот величественен, в сумерках античной цивилизации рождаются великие философские системы Платона и Аристотеля, только после них начинается осязаемый упадок античной философии. Однако и в вечернем свете вспыхивают философские звезды, правда, второй и третьей величины... Да, Платон живет в такую эпоху, когда, по словам А.Ф.Лосева, «... мыслящему человеку в этой обстановке деваться было некуда».

Платону не было дано предсказать даже самое ближайшее будущее своей родины. Его мысли уносятся в «занебесную даль» – в мир идей, там он ищет ответ и, как мы увидим, находит его *в прошлом*.

По философским традициям Платон не должен был вмешиваться в мирские дела, но не такова была его натура: мысленно погрузившись в «иной мир», он, тем не менее, активно участвует в земной жизни. Нам известны его попытки «перевоспитать» сиракузских тиранов. Занимаясь этим явно безнадежным (для любого здравомыслящего человека, но не для философа!) делом, Платон проявляет огромную настойчивость, рискует жизнью, но итог его усилий был ничтожен: тираны оказались глухи к учениям философа и даже чуть было не учинили над ним расправу...

Оставались *косвенные* методы воздействия на ход истории. Кажется, их было три: создание Академии (с 387 г.) – первого вуза в европейском мире, личный пример добродетельной жизни философа, и, наконец, главный – философское осмысление жизни полиса, т.е. создание этико-социального учения (прежде всего «Государства» и «Законов»).

При разработке этой чисто антропологической части своего учения Платон *последователен*, и здесь в основу им поло-

жен «мир идей», ему пришлось «совместить» мир идей и мир социального бытия человека, причем «в идеале» при «нисхождении» идея должна была восторжествовать и в земной, социальной жизни. Если она не может в этой жизни полностью (или даже частично) восторжествовать «здесь сейчас» в конкретных формах данного полиса, то ее торжество просто «откладывается», и тогда стило (перо) философа рождает утопию, великую утопию...

Значит, Платон – как всегда – *дуалистичен*: «миру идей» противостоит «мир вещей», подчиненный, порожденный и управляемый «идеями», но, тем не менее, самостоятельный, обладающий своей структурой, свойствами, требующими своих методов изучения. «Мир идей» никак не релятивен – он всегда один и тот же, является благом, т.е. таким принципом, который всегда является высшим идеалом, к которому мир вещей (и, прежде всего, земной человек) может и должен «приобщиться». Что и достигается (хотя и не полностью) посредством *практической* деятельности человека, ибо мир вещей может только подражать и следовать за миром идей, но он всегда находится в процессе становления, текучести, несовершенства. Это выражается в том, что, стремясь «ввысь», к идеалу, он тем не менее преисполнен зла, несчастий, несправедливого, безобразного, короче говоря, этот мир – юдоль печали и плача... Значит, и в каждом человеке живут два мира: один – мир вожделения, страстей, аффектов, неразумных и недобродетельных, безнравственных поступков, но человек *должен* стать носителем, олицетворением блага, добродетельных качеств, т.е. стать на путь в мир «за небесный», где его душа, если он вел добродетельную жизнь, будет пребывать, по-видимому, обогащаясь свойствами, «производными» от блага, до своего очередного вселения в другое тело.

Развивая антропологическую тенденцию Сократа, Платон подробно описал качества добродетельного человека: мудрость, мужество, благоразумие, сдержанность, причем общей добродетелью является *справедливость*, которая обеспечивает гармонию четырех «частных» добродетелей. Эти добродетели соответствуют трем частям души: разумной, вожделеющей и страстной, причем каждая из них выполняет свою «функцию», понятно, что последние две обеспечивают чувственные стороны человеческой жизни. Справедливостей (вернее, ее родов) Платон насчитал три: справедливость перед богами (попечение о храмах, приношение жертв), справедливость перед людьми (возвращение того, что получено в долг или по доверию), справедливость перед усопшими (попечение о гробницах) (Диоген Лаэртский).

Как и у большинства философов, человек у Платона – существо нравственное в мыслях и поступках: «Честь наша состоит в том, чтобы следовать лучшему и улучшать худшее,

если оно еще может стать совершеннее». Человек не имеет права быть несправедливым, т.к. «кто не совершит несправедливости – почтенен; но более достоин почета тот, кто и другим не позволяет ее совершить». Поступать таким образом – дело трудное, поэтому «победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже. Это и показывает, что в каждом из нас происходит война с самим собой». Для победы над самим собой нужна *воля* как «целеустремленность, соединенная с правильным рассуждением», а рассудительность это не что иное, как «умение обуздывать свои вожделения и страсти». Неправедные – это те, у кого господствует (в душе?) бесстыдство – «терпеливость души к бесчестию во имя выгоды». Чтобы этого все-таки избежать, в каждом должен присутствовать *стыд*, а это – «страх перед ожидаемым бесчестьем». За земными благами не следует гнаться, памятуя, например, что «бедность заключается не в уменьшении имущества, а в увеличении ненасытности». Что должно завещать детям? Не золото, а «наибольшую совесть».

В этих сентенциях мы найдем мало нового хотя бы потому, что еще мудрецы времен Солона советовали то же самое. Но, пожалуй, новым у Платона является цель, стоящая перед каждым человеком. Одну цель мы уже выяснили: ведя добродетельную жизнь, человек обеспечивает своей душе «приобщение» к миру идей в конце земного пути, так что с хорошим человеком ничего плохого не случится и после смерти. Но дело еще и в том, что социальная философия Платона «заземлена», она прагматична, т.е. философ должен решить вопрос, как человек живет на земле. Это одна из важнейших задач «согласования» мира идей и мира вещей. В частности, необходимо показать, как и почему добродетели индивидуума реализуются в обществе, ибо игнорировать тот факт, что «человек – животное общественное» (социальное) Платон не мог. Иначе говоря, перед Платоном встала проблема «человек и общество», «человек и государство». Важность этой проблемы в период *кризиса* полисной системы не требует доказательств. Ведь всегда в такие периоды общество обращается к мыслителям: философам, писателям, ученым, вопрошая их: «Почему так живем?» и аристотелевское «Что делать?». Ответ на эти вопросы (особенно на второй) дают политики (часто они являются и соавторами социальных проектов): они реализуют (или не реализуют) «установки» мыслителей и характер, методы и результаты этой реализации определяют их место в истории. Платон как социальный мыслитель не избежал этой судьбы. Вначале он попробовал осуществить свои принципы, так сказать, на микроуровне, «поработав» с тиранами, затем в зрелые и преклонные годы он попытался создать – теперь на макроуровне – грандиозную теоретическую схему преобразо-

вания общества, и потомкам выпала большая удача – стать читателями «Государства», «Законов», «Послезакония».

Итак, Платон – «общественник» и «государственник»: его человек живет в обществе себе подобных и является гражданином полиса – развитой формы государственности, долгое время считавшейся наилучшей в тогдашнем цивилизованном мире. Но пришли другие времена, и стало ясно, что полис – отнюдь не лучшая организация жизни общества, раз она оказалась в состоянии упадка...

Платон высказал ряд глубоких соображений о *происхождении государства*. По мере развития человека расширяется и усложняется круг его потребностей и получается таким образом, что, действуя изолированно от других людей, человек не может удовлетворить свои потребности: «Каждый из нас для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих» («Государство»), иначе говоря, возникает потребность в кооперации труда членов общества, и в основе этой кооперации лежит общественное разделение труда. Благодаря разделению и кооперации труда производительная деятельность людей принимает четко выраженный общественный характер и эффективность его повышается: «Когда один человек, делая лишь одно, делает (это) сообразно со своей природой, в благоприятное время, оставив все другие занятия» («Государство»).

Отметим, что за образец общества, построенного на разделении труда, Платон взял индийское *кастовое* общество. Конечно, мы даем современное терминологическое оформление мысли Платона.

Развитие государства, появившегося на свет благодаря разделению труда, вызвало *антагонизмы*, очевидные современникам Платона: «Каково бы ни было государство, в нем всегда есть два государства, враждебных друг другу – одно – государство богатых, другое – бедных» («Государство»). «Развертывая» эту мысль Платона, можно сказать, что разделение труда, породившее (частную) собственность (вспомните краткое Марксово определение «собственность, или разделение труда»), экономически привело к созданию политического института – государства, а именно непреложная необходимость организации общественного труда и регулирование всех конфликтов, вытекающих из этого разделения, привели к образованию «города», «совместного поселения».

Все это произошло «естественно»: люди объединились добровольно в такую структуру, обеспечивающую, с одной стороны, оптимальную организацию их труда, а с другой – неизбежно становящейся в целях защиты собственности на путь регламентации жизни общества, опираясь на насилие, закрепленное в законах, принятых в условиях полиса волеизъявлением свободных людей, или опирающегося на открытый террор против неимущих граждан и рабов. Отметим,

что мысль о «тотальной» вине института частной собственности во всех бедах человечества была подхвачена Ж.-Ж.Руссо.

Таковы главные причины и источники образования «государства вообще», по Платону. Как видим, мы можем отнести философа к зачинателям учения о государстве.

Во времена Платона государство уже приняло развитые и дифференцированные формы, и Платон, прежде чем приступить к созданию «своего» идеального государства, тщательно проанализировал известные ему формы государственной организации.

Правители необходимы для нужд «стадопитания» и управления «стадом людей» и правят они по-разному.

Первой формой правления была *тимократия*, или власть честолюбцев. Конечно, честолюбцев нельзя отнести к добродетельным людям, но это – воины, проводящие свою жизнь в военных упражнениях и совместных трапезах. Однако они защищают граждан от внешних врагов и поэтому пользуются уважением. Такое общество напоминает спартанское, а известно, что Спарте Платон симпатизировал.

Следующий тип правления – *олигархический*, или правление немногих. Здесь уже господствуют не воины, а те, кто, собрав богатства, превращаются в бездельников-трутней, к ним же примыкают «мастера всяческих злых дел», которых бы мы назвали уголовниками. Вот тут и складываются фактически два государства, два города, граждане которых (богатые и бедные) злоумышляют друг против друга.

Но далее следует та форма правления, которая еще хуже предыдущих, – *демократия*. Казалось бы, должна восторжествовать справедливость, ибо в таком «городе» все вопросы решаются по воле большинства, но в такой демократии Платон не видит ничего хорошего. Более того: недостатки предыдущих форм правления гипертрофируются и появляются новые. Бедные становятся еще беднее, а богатым тоже несладко, ибо многие из них превращаются в бедняков (мы бы сказали благодаря развитию товарно-денежных отношений), и теперь не только бедные, так сказать, традиционно «злоумышляют» против богатых, но «бывшие богатые» (или «новые бедные») интригуют против государства, по их мнению, не гарантировавшего неизменность их статуса как «первых людей» общества. Все недовольны всеми и всем, зреет восстание против такого государства... Да, действительно, есть у демократии перманентные, органические недостатки, и Платон, как и его учитель Сократ, выступают решительными критиками демократии, правда, никогда не интригуя против нее. Дело отнюдь не в аристократическом происхождении Платона (ведь Сократ-то был самого что ни на есть демократического рода), а в наличии в демократических Афинах таких пороков, с ко-

торами никак не могли смириться такие добродетельные люди, как Сократ или Платон.

При демократии, прежде всего, правит большинство, в котором очень силен элемент «толповости», т.е. важнейшие решения принимаются голосованием простого большинства, а ведь большинство людей, считают философы, по природе своей неразумны, т.е. не способны самостоятельно выработать квалифицированного решения, адекватного сложившейся обстановке, и принимает решение спонтанно, под влиянием демагогов – хитроумных и беспринципных политиков – ораторов (сейчас они используют так называемые СМИ), преследующих свои честолюбиво-корыстные цели. «Свобода в неразбавленном виде» опьяняет неразумное, искусно «манупулируемое» большинство, которое и превращается в «атомарную» толпу, т.е. в людей, у которых наглость называется просвещенностью, разнузданность – свободой, бесстыдство – мужеством, а распутство – великолепием. Добавим, что добродетельные (и законопослушные) граждане становятся объектом насмешек, а подчас и жестоких гонений, которые, кстати сказать, осуществляются в самых что ни на есть демократических условиях (судьба Сократа – ярчайший тому пример).

Вот поэтому в таком «государстве» все плохо: господствует раздор вместо гармонии, насилие во всех формах (от «государственного» до, сказали бы мы, криминального), алчность, погоня за богатством, пренебрежение всеми моральными нормами и т.д. Более того, Платон говорит (в порядке «прогноза»), что, если люди, «стоящие на страже закона и государства», вдруг станут стремиться к только личному благосостоянию, то «... они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать» («Государство»).

За демократией шествует наихудшая форма государственного устройства – *тирания*. И следует она за демократией неизбежно, как ее (демократии) неизбежное следствие.

Вообще, как это уже поняли древние, во всем нужна *мера* («лучшее – мера», было сказано задолго до Платона), путь золотой середины, умеренности во всем – и в индивидуальной жизни, и в жизни государства: «... истинная мера – величайшее из благ», т.к. «Все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственном устройстве» («Государство»).

В предыдущих формах правления все было чрезмерно: все пороки были «выдающимися», и все со всем вступало в конфликт, и всему этому положить конец (временный!) могла только сила – бунт, мятеж, переворот, революция в конце концов, ибо столкновение чрезмерных крайностей может поро-

дить как их «отрицание» только подобные крайние меры. И как было сказано в XVIII веке, «революция всегда кончается шпагой», т.е. диктатурой, для греческого мира – тиранией (правление одного), а для остального тогдашнего «цивилизированного мира» – различными формами *монархии*. Через несколько лет после смерти Платона Греция подпадает под власть македонского царя, затем эллинистических монархов, потом – под власть мировой Римской империи...

Платон рисует портрет тирана. Это было ему нетрудно сделать после его «приключений» в Сицилии. Вряд ли стоит его приводить, – нам в XX веке эти «современенные» образы хорошо известны – мы познали и их общее, и их особенное...

Итак, все формы правления страдают такими недостатками, что ни одна из них не может быть принята Платоном и поэтому «нет счастья на земле», ибо государство не может его обеспечить.

Какой же должен быть найден выход из этой, как кажется «нормальному уму», ненормальной обстановки, где его искать – на земле или «выше»? Причина негодности существующих форм правления для Платона очевидна: земная, чувственная жизнь – подвижна, текуча, непостоянна, несовершенна, очень далека от этого мира и она вообще оказывается «непричастной» миру идей.

Кажется, именно умом Платон понимает невозможность преодоления препятствий, порождаемых косной материей, но страстная душа философа не может с этим примириться. И он создает великую социальную утопию – свое «Государство» и «Законы», иначе говоря, «проецирует» *свой* мир идей на реальную действительность, пытаясь радикальным образом переделать социальную материю, которая так упорно и эффективно сопротивляется мыслительной парадигме философа...

Проект Платона хорошо известен (например, он рассматривается в истории государства и права), он обширен, но изложен достаточно ясно и, главное, обладает определенной структурной стройностью.

Основа платоновского государства – нравственная, т.е. это сообщество, построенное на основах добродетели, для добродетельных людей и, естественно, его «кирпичиками» являются люди высоконравственные, добродетельные – настоящие *граждане* полиса, а не те, которые как правящие и управляемые были современниками Платона и никак не могли создать такое государство и жить по его законам.

Высказав гениальную догадку, что в основе происхождения государства лежит такой фактор, как разделение труда, т.е. прежде всего производственная деятельность человека, Платон, тем не менее, в своем проекте взял за решающее обстоятельство *распределение* произведенных материальных

благ, постулируя, что разделение государства на сословия должно строиться на потребностях, удовлетворяемых в соответствии с социальным (иерархическим) положением членов общества.

Главная цель государства – это укоренение в нем *справедливости*, она есть альфа и омега идеального государства.

Это отнюдь не всеобщее равенство, а *равновесие* всех классов общества (по аналогии с равновесием всех сторон души человека, ибо государство есть не что иное, как аналог «органического» человека и его души). Это равновесие (гармония общества) заключается в том, что каждый точно знает свое место в обществе, и оно обеспечивает цельность государства, его «геометрическое равенство». Понятно, что такой «геометризм» соответствует герметизму этого общества, т.е. его неизменности и закрытости. Мы видим, что такой подход снимает проблему равновесия между индивидуализмом и коллективизмом (а это – вечная составляющая «геометрии» любого общества), «тотально» снимая индивидуализм. В этом случае Платон отступает от своего дуализма, а значит, и от диалектики, отрицая конкретизацию идеи общего в частном (в индивидууме как носителе общего в его частном воплощении). Так общая идея поглощает индивидуальное, нарушает, таким образом, диалектический закон движения всего сущего – противоречие между общим и особенным.

Чтобы добиться такого равновесия, нужно было отказаться от частной собственности, как экономической основы индивида и главной причины неравенства. И, как мы знаем, Платон «снял» проблему частной собственности в своем «Государстве» – распределение произведенного продукта подчинено «месту» человека в обществе, а не вкладу труда или капитала. Как мы знаем, отрицание права собственности (т.е. замена ее волевым, «идейным» действием «общественной») стала важнейшей составляющей многих учений...

При платоновском равенстве люди могут быть счастливы, так сказать, «в целом», а счастье каждого заключается в точном соблюдении своего «места в строю», или ты – философ, или ты – страж, или ты – ремесленник, земледелец, торговец. Вот уж, поистине, «каждому свое»!

Оказывается, что общество, которому Платон приписывает добродетельный характер, ибо «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» («Государство»), обладает самым худшим видом неравенства – *сословным*, которое фактически отрицает всякую социальную справедливость. Вот и вся платоновская справедливость!

О «третьем сословии» Платон говорит мало: античному философу оно было неинтересно – пусть работают добросовестно, обеспечивая пропитание других сословий прежде всего, а «попутно» и свое собственное (причем, распределение про-



изведенных ими благ их «не касается» – этим занимаются философы!). Конечно, рабы тоже относятся к этому «сословию». Рабство для Платона (как, впрочем, и почти для всех его современников) институт естественный. Он отмечает, что раб есть существо очень хлопотливое, подчас и опасное, так что обращаться с ними он рекомендует хорошо, так как он все-таки полезен. Значит, Платон в обращении с рабами предлагал держаться меры – совет достаточно банальный, которому философы-рабовладельцы (и не только они) следовали в своей практической жизни.

Второе по важности сословие – это «стражи», профессиональные воины, стоящие на страже государства и обеспечивающие внутренний порядок в государстве. Войну (особенно как междоусобицу) Платон не одобряет, но если в государстве земли не хватает, т.е. увеличиваются потребности государства, то тогда война может оказаться необходимой. Воины живут на бивуаке, на границе государства, несут полицейскую службу. Им присуща «пылкость» как одно из качеств души, как «третьему сословию» присуща «жадность», а также и «государственная добродетель» – мужество, которое есть не что иное, как правильное мнение о том, что для солдата страшно и что нет. Воины-стражи должны получить не только профессиональное военное образование, но и общее (мусическое, физическое) для того, чтобы воин был не только храбр, но и научно образован (В. Виндельбанд). Их образованием занимаются философы. В. Виндельбанд считает, что Платон поставил проблему о профессиональной армии, и произошло это не случайно, потому что в Греции уже сложился институт наемничества (в противовес традиционному народному ополчению). Кажется, можно посмотреть на этот вопрос и шире: не поставил ли философ проблему о *чиновничестве* (среднего и младшего звена, как бы сказали сейчас) как особом классе *управленцев*?

Конечно, на самом верху платоновской иерархии находятся *философы*: это не просто элита, – это *правлящая* элита, единственно достойная управлять обществом. Так с Платона начинается путь философов в *правители*, исторически так и не реализовавшийся (разве что Марк Аврелий был «философом на троне», да и то, пожалуй, потому, что философия была его «хобби»). Но, представляется, более важным является то, что Платон, сказав, что философы-правители должны обладать мудростью, как *высшим* знанием, функцией которого было бы умение давать самые общие определения и направления государственной политики, которое они черпают из созерцательной деятельности – они созерцают «в занебесье» благо в его «ипостасях» добродетели – нравственной доблести. Вот только при таком условии государством будет править разум, значит: «Пока в городах не будут либо царствовать философы,

либо искренно и удовлетворительно философствовать нынешние цари и властители, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... до тех пор ни для государства, ни даже, полагаю, для человеческого рода нет конца злу» («Государство»). Другим важнейшим требованием Платона является *высоконравственность* управляющих на всех уровнях (раз они созерцают и исповедуют добродетель).

Философы – это лучшие, «самые прекрасные индивидуальности». Поэтому иногда говорят об *аристократизме* Платона, чуть ли не о презрении философа к людям, которые в своей массе на самом деле не могут «философствовать», то можно полагать, что это излишнее обвинение в адрес великого мыслителя, ибо кто не согласится быть управляемым (или обучаемым) высокообразованным, гуманным, справедливым человеком? Действительно, ведь такие люди относятся к *лучшим* представителям рода человеческого, не так ли?

Платон полагает, что если все сословия выполняют свои функции в соответствии с присущими им добродетелями, то тогда государство, так сказать, «автоматически» становится наисовершеннейшим.

Платон накрепко *разгородил* свое государство: каждый должен выполнять свою «запрограммированную» функцию: «... из дел в городе каждый гражданин должен производить только то одно, к чему его природа наиболее способна» («Государство»), и тогда «это делание своего... и есть справедливость». Смешение сословий, «ротация» никак не допустимы, потому что «многоделание» приведет к гибели государство. Действительно, «многоделание» нарушает экономически разделение труда, хотя может и корректировать узкий профессионализм, но Платон, выступая против «многоделания», закрепляет *социальную* перегородченность государства, превращает его в *кастовое* общество.

Государство Платона оказывается отрезанным от всего остального мира как мира «варварского», негреческого, органически неспособного к государственному устройству «по-гречески», т.е. на основе разума.

Пожалуй, главный порок платоновского государства это его неподвижность как общественного организма – мир идей неподвижен, вечен, и такое же должно быть устройство идеального государства. Прогресса в нем не заложено. Платон даже отбрасывает идею циклического (возвращающегося) развития. Известно, что его идеалом было спартанское государство, оно было также недвижимо, закоснело в своем превосходстве, которое, казалось бы, было подтверждено победой Спарты в Пелопоннесской войне, но в десятилетия, последовавшие за смертью Платона, последовала расплата за консервативность: начался упадок Спарты – они стали проигрывать битвы другим полисам (например, Фивам). Платон в

своей схеме пытался *реставрировать* архаичные порядки: предельную централизацию, жесткую регламентацию, аскетизм как принцип жизни общества, идеологическую нетерпимость, наконец, мифологизацию всех сторон деятельности. И это происходило в те времена, когда все менялось на глазах философа: заканчивалось «безумие большинства» – афинская демократия, усиливались антагонизмы, разрушались моральные устои общества, на горизонте вырисовывалась монархическая диктатура, причем «полуварваров» (македонян)... Да, как говорит А.Ф.Лосев: «... легко было оперировать идеями, но как трудно восстанавливать *невосстановимое* прошлое», ибо «реставрация» была результатом гибели классической культуры полиса и полной неопределенности ближайшего будущего. Платон был яростным противником тирании, но когда он наделял некоторых людей правом полного распоряжения судьбами людей, то легко сделать логический вывод, что если обладателем таких философско-управленческих качеств вдруг окажется *одна* личность, то эта личность получает неограниченную власть. Поэтому сам Платон считал логичным такой переворот в общественных отношениях, «...если у человека величайшая власть соединяется с разумением и рассудительностью, возникает наилучший государственный строй и наилучшие законы – иного не дано» («Государство»). Вот таким и стал питомец Аристотеля – Александр, сын Филиппа Македонского, ставший первым, хотя и не на долго, «совершенным» абсолютным военным монархом. Оказалось, что Платон, хотел он этого или нет, подготовил почву для такого «разворота» мировой истории...

Вот так и подтвердилась мысль Гегеля, что ирония мировой истории неисчерпаема...

Нам кажется, что «поздний» Лосев преувеличивает заслуги Платона в области историографии: да, Платон фактографичен и прагматичен, но движение истории дальше прошлого и остановка ее на образе «идеального государства» свидетельствуют не об историзме автора «проекта», а о его *метафизическом* подходе, т.е. снятии идеи развития...

Правда, «ранний Лосев» (в работах 20-х гг.) считал, что социальный платонизм космичен, но не *историчен*.

Нужно ли искусство вечно-неподвижному государству Платона? Казалось бы, что это праздный вопрос, ибо греки дали непревзойденные произведения искусства, однако дело не представляется таким простым. Платон, исходя из своей теории идей, вполне закономерно считал произведения искусства результатом *подражания* «вечным идеям», так что заслуги скульпторов, поэтов, рапсодов, живописцев, музыкантов – сочинителей и исполнителей не так уже велики, т.к. они не являются *творцами* своих произведений. Может быть, эстетика Платона и не что иное, как *отрицание* самого искусства, как

полагает А.Ф.Лосев, но действительно все искусство поставлено Платоном на идеологическое *обслуживание* «идеального государства»: если «поэты и повествователи» «художественно рассказывают о людях самые важные вещи», то «говорить все такое мы, конечно, запретим, а прикажем (!) и петь и рассказывать противное тому». Таким образом, Платон выступает за *цензуру* в творческой деятельности, так как она не что иное, как праздная забава, она развращает нравы. Даже Гомер может быть принят в «город» только при условии, что его стихи посвящены богам и «добрым людям» («Государство»).

Платон – панлогист, но, оказывается, что и науки у него не в почете, кроме арифметики, геометрии, астрономии, музыки и диалектики. Науки должны рассуждать о сущем, и вот геометрия (предмет особой любви философа под конец его жизни) есть «всегда знание сущего» («Государство»). Ценность наук в том, что они имеют дело с созерцанием «идей». Допускается и музыка (но под цензурой тоже), ибо она способствует «приобщению» к прекрасному как благу, т.е. выполняет утилитарную социальную функцию...

Из социального бытия Платон исключает семью, брак, любовь. По-платоновски это вполне закономерно: эти институты зиждутся на *чувственной* основе, они враждебны миру «идей», и поэтому его государству они просто не нужны. Семейные узы заменены произвольными временными союзами, причем ни одному полу не отдано предпочтения. Без детей, однако, и «платоновское государство» не может обойтись, так что их существование допускается – они появляются на свет, и их воспитание и обучение поручается этому всеохватывающему и всеответственному государству. Государственным же органам поручается посредством отбора пар для деторождения улучшение рождающегося поколения. По полу граждане государства не отличаются: среди «стражей» есть и женщины, несущие на равных с мужчинами все тяготы военной службы (физической подготовкой и юноши и девушки занимаются полностью обнаженными).

Любовь к истине должна была заменить эти земные наслаждения и радости («платоническая любовь»).

Платону как мыслителю и человеку был свойственен, так сказать, «страстный пессимизм». Именно пессимизмом веет от его утопии. Действительно, вряд ли было бы радостно жить в этом аскетическом, регламентированном обществе простому, «чувственному» человеку, ведь все человеческие радости были из него изгнаны, два сословия должны были, повинувшись философам, работать и служить; и только узкая группа «избранных» жила полнокровной жизнью, если, конечно, согласиться с «основателем» этого государства, что созерцание и командование могут принести кому-нибудь счастье...

А.Ф.Лосев называет философов-правителей монахами: их жизнь – это абсолютный аскетизм, отказ себе во всем человеческом, и даже за гробом они не найдут ничего, кроме идей. Да, создали философы такое государство, где нет ни бедных, ни богатых, где все мудро, где все мыслят одинаково, где господствует благоразумие, как единомыслие, или полное подчинение всего общества «лучшим», реальная власть которых основывается, как и у Великого Инквизитора Ф.М. Достоевского, на чуде, тайне, авторитете (причем «наимудрейшие» несчастны именно потому, что они знают правду), и вот такую «конструкцию», полагает Платон, надо считать *идеальным* государством.

Мрачные, жестокие были времена и породили они мрачную и жестокую утопию (А.Ф.Лосев).

У Платона *мифология* социально значима – она становится служанкой богословия философов-правителей. Мифы нужны для воспитания молодежи и освящения «философского режима», но они должны пройти тщательную селекцию философов. В них должно быть опущено все, порочащее богов, слушатели Платона должны «узреть» абсолютно простые и абсолютно истинные образы богов, в них должна быть отражена только сущностная, неизменяемая природа, в них не может присутствовать зло. А.Ф.Лосев заключает, что такая мифология есть догматическое богословие, или, что одно и то же, на наш взгляд, мифы становятся социальным оружием, основой идеологии идеального государства, сознание его граждан должно быть мифологизированным, основанным на слепой вере в то, что проповедают философы-правители.

Мифологизация сознания масс, т.е. опора на «отжившие» пласты идеологических построений, генетически прочно осевших в глубинах человеческого сознания (скорее: подсознания) и искусно «приправленных» (или отравленных?) насущными требованиями, и в наше время является мощным орудием манипуляции общественным сознанием в руках политиков всех рангов и всех стран...

«Государство» Платона (и его несколько смягченный вариант – «Законы») всегда подвергалось жестокой критике – в нем находили мало позитивного. «Государство» активно используется для критики социалистического учения – Платон, отрицавший частную собственность, возводится в ранг чуть ли не основателя антисобственнических учений как учений социалистических и коммунистических, чуть ли не автором «казарменного коммунизма». Вряд ли эти аллюзии и параллели правомерны. Если смотреть на «Государство» платоновскими глазами, то тогда можно увидеть особую форму государственности, присущую (правда, как утопия) определенному этапу истории Греции, а именно как ответ (и неизбежно только в форме утопии) на конкретную эпоху – эпоху кризиса, *перехо-*

да от одной формы государственности к другой. Может быть, вообще это государство – обобщенная форма социального бытия, когда на первый план выходит задача *выживания* общества, когда альтернатива такова: «либо гибель человека, либо изменение человека» (К.Ясперс).

## АКАДЕМИЯ ПЛАТОНА

Мы знаем, что благодаря развитию общественного производства еще задолго до Платона греческое общество получило тот прибавочный продукт, который, в частности, позволил некоторым членам общества посвятить свое время как досуг («схоле») для совершенно непроизводительного занятия – созерцания небес, сущего, истины и всего остального нематериального, что и стало предметом философской рефлексии. Греки же первые (в Европе) посвятили этот досуг систематическому обучению.

Да, отняв свободу у других – рабов, граждане греческого полиса получили свободу выбора рода своих занятий, и некоторые из них посвятили это свободное время совершенно непроизводительному труду – так, в частности, свободный гражданин Афин Сократ просто бродил по городу, беседуя со всяким встречным, – это было содержанием его «схолы».

Так родилась греческая школа, сначала дававшая, как бы мы сказали, среднее образование (мусическое, гимнастическое по преимуществу), а ко времени Платона этот «просвещенный досуг» приобрел форму высшего образования и высшего как самого высшего – философского в стенах, а вернее, в тени платанов роши Академа. Это было первое в мире высшее, я сказал бы, университетское образование, и у начала его стоял великий философ Платон.

Другая форма досуга была посвящена у греков общественной деятельности – «асхолии», от которой философ, как человек, стремящийся к высшему знанию, должен был бы уклоняться, ибо «асхолия» – это деятельность чувственная, «земная», отягощенная в силу своего содержания явно недобродетельными чертами (уже тогда было ясно, что политика – это «грязное дело»). Но мы знаем, что жить в обществе и быть свободным от него человеку никак не позволено. Это ярко показала судьба такого «чистого» (во всех отношениях) философа и человека, как Платон. Не минула эта судьба и его «вуз» – Академию – хотел этого Платон или нет, но его Академия стала и духовным центром оппозиции демократическому режиму Афин. Неслучайно поэтому, что в «кружок Платона» входили и политические деятели Афин, в том числе и будущие тираны. Так жизнь решала антитезу «схолы» и «асхолии» во времена Платона...

Платон был великим *учителем*: как и Сократ, он основал свою школу – Академию (она была расположена в роще, посвященной герою Академу на окраине Афин), которая по длительности своего существования превзошла все известные школы и вузы – в 529 г. византийский император Юстиниан закрыл Академию как языческую школу, и последние ее семь преподавателей отправились на Восток... В 1459–1521 гг. во Флоренции существовала платоновская Академия, основанная просвещенным тираном Козимо Медичи.

Академия Платона была образована по типу Пифагорейского союза – это тоже было братство посвященных, окружавших Основателя, но очень скоро Академия превратилась в *первый вуз*, где систематически обучали философии. Конечно, Академия возникла под влиянием многолетнего знакомства Платона с Сократом: юноша Платон познал неотразимую силу устного слова, прелесть духовного общения с высшим интеллектом и, по-видимому, пришел к выводу, что и он, Платон, должен учить философии молодежь и всех желающих, конечно, опираясь на их страстное желание познать истину как вечное и неизменное благо. Целью обучения софии – мудрости было, несомненно, привнесение в сознание определенных убеждений, стремление нацелить волю человека на добродетельную жизнь. Вот всему этому надо было учиться, учиться и еще раз учиться. Сократ у Ксенофонта говорит: «Что боги предоставили людям познать, тому должно учиться». Мыслили люди всегда, но *обучение* мышлению – задача трудная и требующая длительного времени. Если же вспомнить, что в «Государстве» Платона философы выступали как *правители*, то обучение философии фактически являлось и обучением науке управления людьми. В «Государстве» философы выбирают кандидатов в философы из «стражей», но указывается, что сословной принадлежности недостаточно, ибо философы рождаются *по природе*, но лишь в правильно организованном государстве эта редкая природная одаренность приносит плоды. Платон говорит, что в жизни философы часто пробираются посредственности, просто недостойные люди. Из них и выходят пресловутые *софисты*, обладающие ложной мудростью. Вообще до сих пор историки философии спорят: можно ли *обучить* философии? Например, Мамардашвили считает это бесполезным занятием в силу специфики философии. Надо думать, что Платон считал возможным обучить философии как методу (методологии) мышления.

Скорее всего, что Платон был сторонником *развивающего* обучения: целью является не столько передача каких-то конкретных знаний (из таких знаний, кажется, только геометрия и арифметика находились в почете), сколько посредством совместного размышления учителя и учеников, найти путь к истине. В этом, по мнению Платона, и заключается сущность

всякой дружбы и любви, соединяющей людей между собой. Так в процессе обучения реализуется «платоническая любовь». Можно сказать, что такое обучение является и совместной научной работой учителя и обучаемых (В.Виндельбанд).

Подробностей об организации учебной работы в Академии у нас нет. Известно, что обучение было бесплатным, но принимались пожертвования со стороны учеников и «спонсоров». Наверное, эти пожертвования составляли определенный капитал, из которого черпались средства на библиотеку, на соби́рание коллекций (особенно при Аристотеле).

Ректором Академии (схолархом) был Платон, следующего схоларха Спевсиппа (своего племянника) Платон назначил при жизни, далее «ректоры» уже избирались (список схолархов с некоторыми изъятиями сохранился).

Организация учебной работы была вузовской. Правда, по-видимому, в начале преобладала устная форма обучения, унаследованная от Сократа, т.е. вопросно-ответная форма – «сократическая беседа», но затем в Академии перешли к современной форме преподавания, а именно – к чтению лекций.

Некоторые лекции Платона были потом изданы Аристотелем (точно так же, как курс лекций «Философия истории» был издан слушателями Гегеля после его смерти).

Постепенно сложились две группы «студентов»: одна состояла из молодых людей, жаждущих научиться диалектике (к таким относился Аристотель), другая состояла из зрелых людей, уже прошедших «академический курс», или же из самостоятельных философов, решивших ознакомиться с философской системой первого схоларха (друг Платона Архит Тарентский, Эвдокс Книдский, Гераклит Понтийский). Читал лекции не один Платон: в соответствии со своими научными интересами некоторые ученики Платона брались читать свои курсы, т.е. превращались в преподавателей, а такие, как Спевсипп и Ксенократ Халкедонский, были ректорами Академии после Платона. Еще при жизни Платона молодой Аристотель читал курс риторики и другие дисциплины.

В Академии царил дружественная атмосфера: авторитет Платона был непререкаем. Под конец жизни его страстной натуре, одержимой любовью к истине в его собственном изложении, вполне вероятно, стало труднее переносить «отклонения» его учеников от его ортодоксии. В.Виндельбанд, пожалуй, прав, отвергая как недостоверные рассказы о раздорах Платона со своими учениками (в частности, с Аристотелем).

В целом можно сказать, что Академия Платона представляла собой прообраз современного высшего учебного заведения как школы обучения, так и научного центра.



## АКАДЕМИЯ ПОСЛЕ ПЛАТОНА

Итак, Академия Платона существовала долго: историки философии различают Древнюю Академию (387–265 гг.), Среднюю Академию и Новую Академию (до конца I в. до н.э.). Иногда говорят о четвертой и пятой Академиях, наконец в III в. н.э. мир философии получил **неоплатонизм** – последнюю выдающуюся философскую систему античности.

Мы вкратце остановимся только на Старой Академии, основанной Платоном и переданной сыну его сестры – Спевсиппу, который и был вторым схолархом-ректором с 347 г. до 339 г., потом последовали схолархи Ксенократ (339–312 гг.), Полемон (315–270 гг.) и, наконец, Кратет (до 265 г.).

Скажем сразу: ничем особенно не прославились в философии схолархи Древней Академии.

*Спевсипп*, например, продолжил увлечение Платона пифагорейскими идеями-числами и превратил, по мнению А.Н.Чанышева, платонизм в пифагореизм. Он же утверждал, что чувственный мир так же реален, как мир идей, нашел пятый элемент в физике – эфир, написал 43 475 строк (по Диогену Лазертскому). Спевсипп чтит своего дядю, объявив его причисленным к божествам, однако сам нарушил «правила игры» Академии: начал брать плату за учебу, был гневлив, чванлив, любил чувственные удовольствия; закончил свою жизнь самоубийством в припадке пессимизма...

Третий схоларх *Ксенократ* из Халкедона был во главе Академии 25 лет, написал 224 329 строк, но особыми способностями не отличался: Платон в сердцах воскликнул: «Какого осла мне приходится вскармливать и против какого коня!» (т.е. Аристотеля). Правда, Ксенократ был самокритичен: «Жалеть о сказанном мне приходилось, а о несказанном – никогда». В философии придерживался учения Платона, детализируя его. Разделил философию на три «ветви»: логику, физику и этику, и его классификация получила всеобщее признание в эпоху эллинизма. Отличался важностью и мрачностью (на него жаловалась гетера, сказав, что она не хочет иметь дела с «истуканом»), держался независимо в отношении эллинистических монархов, не поддаваясь на их попытки «приручить» его.

В 82 года он споткнулся о медный сосуд, упал и умер.

Четвертым был *Полемон* (315–270 гг.). В молодости он отличался буйным поведением, но его «укротил» Ксенократ, когда он пьяным ворвался на занятия Ксенократа, да так, что Полемон полностью погрузился в занятия философией, стал спокоен, невозмутим, был подлинным афинянином и пользовался в полисе большим почетом. Однако усвоил он только внешнюю сторону философии (А.Н.Чанышев).

Принципиально никогда ничего не писал, по-видимому, подражая Сократу, полагая, что надо правильно поступать, а не философствовать! Полемон дошел до таких банальностей, вроде той, что умно живет тот, кто живет в согласии с природой. Полемон жил затворником в Академии, но позволил себе противоестественную связь с мальчиком, за что его привлекла к суду его жена. Умер относительно молодым от чахотки, так и не став настоящим философом.

Пятый схолярх Древней Академии – афинянин *Кратет* закончил историю Древней Академии (270–268/265), ничем не отличился на философской ниве, тем более что все его труды погибли. Он считается учителем Аркесилая, первого схолярха Средней Академии. Известна только бытовая сторона его жизни: например, что он был учеником и любовником предыдущего схолярха (так что их похоронили в одной гробнице), а также то, что он умер рано...

Как видим, история Древней Академии после Платона – это рассказ об упадке этого учебно-научного центра. Все ее схолярхи известны нам, скорее, как заурядные, «жизненные» люди полиса, чем философы, и их жизнь известна нам благодаря Диогену Лаэртскому, собиравшему анекдоты из жизни философов. Что ж, наверное, время было такое...

К платоновской Академии примыкали крупные ученые-естественники: *Евдокс Книдский* (408–355 гг.) и *Гераклит Понтийский* (примерно 350 г.). Евдокса И.Д.Рожанский называет провозвестником науки нового типа. Диапазон научных исканий Евдокса был широкий – он был геометром, астрономом, врачом, а также законодателем. Был близок Платону, учился у пифагорейца Архита, но, видно, философия не была его любимицей, и все свои силы он посвятил науке, став великим математиком и выдающимся астрономом. В математике ему принадлежит теория отношений, учение об объеме плоскостных тел, значение которых было оценено только в XIX веке. Как астроном, Евдокс создал античную астрономию, теорию сфер (их он насчитал 28), установил шарообразность Земли, вычислил объем Земли, составил каталог звездного неба, основал первую обсерваторию в Кизике (Малая Азия). Считая Платона своим учителем, Евдокс, тем не менее, называл наслаждения высшим благом.

*Гераклит Понтийский* (из Гераклеи на Понте Эвксинском, середина IV века) был богат, прожил бурную жизнь, собственноручно убил тирана в родном городе: склоненный к научным занятиям, был слушателем Спевсиппа и ревнителем Платона, изучал пифагорейцев. Список его сочинений, составленный Д.Лаэртским, обширен – это этические, физические, грамматические, мусические, риторические, исторические, геометрические сочинения-диалоги.

Он был величав и кроток, очень тучен («Гераклит с пухом»), слыл прекрасным оратором, его речь была разнообразна, возвышена и способна волновать сердца. Его «хобби» – различные мистификации с целью придания ему (при жизни и после смерти) божественного образа. Одна из таких инсценировок закончилась плачевно для Гераклида: уже увенчанный венком, он, будучи разоблаченным, умер от удара прямо в театре.

Астрономические открытия Гераклида пережили его: Земля вращается вокруг своей оси, такие планеты, как Венера и Меркурий вращаются не вокруг Земли, а вокруг Солнца (правда, само Солнце вращается вокруг Земли). Сочинения Гераклида до нас не дошли.

Итак, после смерти основателя Академии, мы наблюдаем резкий спад в развитии *философского* знания самого по себе. Он, этот спад, настолько очевиден, что, как кажется, отпадает необходимость описания философских достижений членов Древней Академии. Однако такое краткое изложение истории этой Академии все-таки представляется необходимым, потому что история развития науки представляет собой *непрерывный* процесс, несмотря на «зигзаги», временную потерю некоторых из позиций данной науки. Как мы знаем, может снижаться только *темп* движения вперед, смещаться акценты в науке, а полная остановка невозможна. Так в эллинистический период происходит расцвет таких *частных* наук, как астрономия, математика, филология. Несомненно, что одной из причин такого развития являлось *опосредствующее* влияние философии – она дала этим наукам «методологический задел» в виде теоретических моделей самого общего порядка, в частности, способствовала внедрению *диалектического* мышления в «схемы» других наук.

Подобное влияние философии носило (и носит) «отложенный» (во времени), кумулятивный характер, но без этого кумулятивного эффекта философии развитие «частных» наук, научный прогресс были бы просто невозможны. Такое осмысление роли философии древними мыслителями не приняло теоретической формы, но интуитивно оно наличествовало всегда.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ПЛАТОНА

### ФИЛОСОФ И ВЕЧНОСТЬ

Интерес к Платону непреходящ: вряд ли кто удостоился того, чтобы через 2400 лет после его рождения собиралась научная конференция, посвященная его жизни и творчеству. Надо ли говорить, что литература, посвященная «Платоновскому вопросу», необозрима и трудно поддается простому учету.

Платон всегда актуален: «... каждая более или менее оформленная эпоха в истории мысли ставила себя в определенное отношение к Платону и спешила дать свое оригинальное его понимание», ибо «... все понимания платонизма в истории *одинаково необходимы* и суть не что иное, как диалектическая необходимость самой истории» («ранний» А.Ф.Лосев).

Вездесущий историк философии Гегель, определив Платона, как «всемирно-историческую личность, говорит, что «... его философия представляет собой одно из тех всемирно-исторических творений, которые, начиная со времени их возникновения, оказывали во все последующие эпохи величайшее влияние на духовную культуру и ход ее развития» (X, с.123–124). Поэтому, считает Гегель, «... если кто и заслуживает названия *учителей человечества* (подчеркнуто мною. – Р.Б.), то это Платон и Аристотель» (там же, 123).

Философия «аттического гения» действительно «пронизывает не только мировую философию, но и мировую культуру» (А.Ф.Лосев). Более того, она остается вечным обращением мыслящего творческого разума человека в пространственно-временную бесконечность бытия Человечества...

Мы знаем, что Платон вырос, так сказать, на «дрожжах» сократовского учения, равно как и то, что он впитал в себя лучшее из достигнутого греческой философией. Поэтому он сам представляется нам как историк философской мысли своей страны, как мы и пытались показать, так что он «... есть для нас первый живой свод того, что добыто более ранними греческими мыслителями», говорит В.С.Соловьев, и «поэтому кто хочет в своем философском труде опереться твердо на целый ряд прямой исторической преемственности, тот прежде всего должен овладеть Платоном».

Платон был обращен к прошлому, из него он взял для своего учения «прогрессивные элементы». Поэтому, по мнению Джохадзе, «чем глубже философ обращен к *прошлому* (выделено мною. – Р.Б.), тем увереннее он чувствует в настоящем», а их «методологические усилия прежде всего нацеливались именно на будущее, предвосхищая грядущую проблематику на целые столетия». Да, именно таковой представляется *диалектика* «взаимодействия» прошлого, настоящего и будущего в науке.

Гегель думает, что философ «... необходимо включает предшествующие философские системы в свою собственную: ему же, собственно, принадлежит только тот *способ* (выделено мною. – Р.Б.), каким он их дальше развивает» (X, с.133). Гегель, как кажется, напрасно ограничивает «личный вклад» Платона только способом (методологией?), ибо Платон – создатель нового типа философской рефлексии – объективного идеализма. Это его главная заслуга в науке.

Как мы знаем, идея как одна мысль, как сущность положена в основу философской системы Платона, поэтому Платон выполняет методологическое требование Гегеля: все предыдущие философии (системы философии) оказываются включенными в платоновское учение и «находят в нем свое объединение. Платоновская философия, таким образом, являет собою некоторую целостность идеи, и, следовательно, она в качестве результата объемлет собою принципы других философий» (X, с.133–134).

Как мы уже выяснили, на первый взгляд, «идея» Платона проста и одновременно противоречит понятиям «здорового смысла», ибо ни сам Платон и вообще никто и никогда *не видел* «мира идей» (вспомните, что никто не мог поверить «зеноновским апориям», что быстроногий Ахилл не может догнать медлительную черепаху или, что стрела в полете и движется и не движется). Однако задача философии как науки в том и состоит, что она доказывает то, что остается непостижимым для «здорового рассудка», который никогда не признает того, что он не может воспринимать чувственно и вообще неспособен «синтезировать» противоречивые суждения...

Постулировав *дуализм* мира вещей и идей, что вещи порождаются идеями (а не наоборот), Платон, оказывается, задал философии и всем «частным» наукам задачу (и задачи) на века, т.к. отбросить этот дуализм или доказать, что «мир идей» реально существует, оказалось равновелико невозможно.

«Линия Платона» – объективный идеализм, противопоставив себя «линии Демокрита» (материализму) стала важнейшим направлением развития науки вообще.

Однако ум человеческий всегда стремится к ясности, определенности всего и вся. Надо было как-то да «свести» эти два мира, и Платон поставил задачу и «синтеза» этих двух миров.

Платон доказывал, что «мир идей» существует ради блага и проистекающих из него «ипостасей» добродетели, которые никак не могут быть воплощены в полной форме в текучем, в вещно-чувственном, а потому несовершенном мире. *Стремление* к благу не может не существовать – утверждал философ. Что ж, человеку всегда было свойственно жаждать добродетельной жизни и стремиться к ней. Но вот прежде чем устремиться к ней, человек должен ее сначала познать. И познать благо он может только посредством умозерцания мира «за-небесных» идей. Только познав *цель хотения*, человек может начать движение к этой цели.

Определив благо как цель земной и внеземной жизни человека, Платон, таким образом, решил проблему познания *онтологически*. Но такая задача перед философией уже была поставлена Сократом, так что перед Платоном встала задача определить *пути* к этой цели и *методы* ее достижения. И надо

сказать, что на уровне теории Платон справился с этой задачей – он стал создателем *понятийного* аппарата науки (системы категорий, понятий), и, главное, *диалектики* движения понятий, показав противоречивый процесс «восхождения» к самой общей идее блага и процесс «нисхождения» от идеи блага – превращение этой идеи в конкретные понятия вещей и явлений.

Иначе говоря, идея оказалась не просто бесплотным образом вещи на земле (мало кому нужна была бы такая идея!), но тем *принципом вещи*, который выступает как метод ее конструирования, как метод ее познания, как смысловая *модель* ее бесконечных чувственных проявлений. Такая смысловая *предпосылка* (гипотеза) вещи обеспечила формулировку *закона* вещи (явления), т.е. дала возможность определить свойства единичной вещи в соответствии с общей моделью данного класса явлений. Так выступила на арену науки конструктивно-логическая сторона объективного идеализма (А.Ф.Лосев).

Таким образом, наука получила в наследство от Платона неоценимый дар: методологию понятийного познания любых явлений и предметов. Платон показал, что самая что ни на есть абстрактная «теория идей» становится методом практического, конкретного исследования (и для любой науки!).

Конструируя вещи из идей, как моделей вещей, Платон фактически показал, что идеи, превращаясь в вещи (явления), участвуют в *материализации* мира. Так, действуя по законам диалектики, философ превратился в материалиста, показал неразрывность мира идей и мира вещей, *переход* из идеального состояния в материальное.

Кроме того, Платон выступил как панлогист, как безусловный сторонник знания и познания, считая процесс познания самым главным видом духовной деятельности человека. При всей своей идеалистической «оболочке» теория познания Платона является *рационалистическим* учением – все, что действительно как производное от «чистых», самых правильных идей, не может не быть рационалистическим, т.е. идея блага должна быть материализована в процессе «нисхождения» и как реальные «ипостаси» добродетели в нравственном поведении и высокоморальных поступках людей, наконец, в самом государстве как общественной форме добродетельной жизни.

Заметим, что идея счастья как блага приобрела всемирный характер. Так, философы Востока не скрывали, что эту идею они восприняли от Платона (через последних преподавателей Академии, бежавших к персидскому шаху Хосрову I после разгона Академии Юстинианом в 529 году).

Прав А.Ф.Лосев: «Платона все клеймят кличкой идеалиста. Но большею частью эта кличка употребляется людьми,

никогда не читавшими Платона или читавшими очень «по-европейски», ибо «... это такой идеализм, который по смыслу своему является подлинным и настоящим материализмом». И проницательный А.Ф.Лосев скептически добавляет: «Лучше же совсем не употреблять этих многозначных и уже потерявших всякую определенность терминов – «идеализм» и «материализм» (и высказано это было в двадцатых годах!).

Материалистом делал Платона и его характер, его жизненная установка. Он говорил: «Я должен бороться за свое дело как только могу; я знаю, что это – правое дело... а если в его основе лежат истинные правильные взгляды, справедливость будет в конце концов мне воздана». Сформулировав свои идеи блага, добродетели, Платон решил *переделать* современный ему мир. Вот поэтому философия перестала быть для него только бесстрастным созерцанием «занебесных идей», и он сотворил свой мир – свое «Государство». Платон сказал, что надо не только созерцать мир, но и переустраивать его. И Платон решил заменить Афины, «навек погигшие в демократическом безумии» (А.Боннар) государством, которым будут править философы... Его не могла не постигнуть неудача, но попытка сама по себе была величественна. В.Виндельбанд сказал точно: «Он – не мирный мыслитель – он тот человек, который хочет знать истину для того, чтобы ее осуществить. В этом заключается глубочайший смысл всего дела его жизни». Ведь ученый – носитель рационалистического знания, а науке надлежит быть «путеводительницей жизни, поэтому она сама должна быть исполнена высших жизненных целей и ценностей, должна научиться с этих точек зрения понимать мир» (А.Боннар). Именно так решал Платон вопрос о *взаимодействии* науки и жизни, создавая в тени вязов и платанов Академии свою великую утопию.

Но учение о государстве содержало в себе не только утопический проект: вместе с Сократом он поставил вопрос о необходимости особых профессиональных знаний для тех, кто хочет встать во главе общества. Они должны быть сведущи в философии и не только для того, чтобы лучше других понимать самые общие проблемы человеческого общежития. Нет, правитель должен быть как никто другой «приобщен» к благу, т.е. в основе его деятельности должны лежать глубокие и искренние чувства *сопереживания* с теми, кто избрал его в правители. Если это банальность, то тогда почему же в течение тысячелетий общество никак не может добиться наличия таких качеств у тех, кто им управляет?

Несомненно, одной из причин появления «двух миров» Платона было то, что, по образному выражению А.Боннара, «... ось античного существования повернулась»: неотвратимый крах полисного мира не мог не сопровождаться ухудше-

нием всех параметров социальной жизни тогдашнего цивилизованного мира. Перед каждым греком вставал вопрос, как жить, на что надеяться и вообще стоит ли жить в таком «обвальном мире»? Для философов и мыслящих людей встал вопрос не о пресловутом физическом выживании, а о *смысле жизни*. И вот Платон предложил свое решение этой жгучей проблемы.

Земная жизнь чувственная, несовершенная, короткая и ничего человеку не дает, кроме страданий, разочарований и в конце концов – смерти. Так эта жизнь явно *неподлинная*, а вот если есть подлинная жизнь, жизнь полная смысла, а не комфорта, жизнь вечная. Да, эта жизнь есть, она незримо наличествует в сверхчувственном мире, в мире идей. Так что пусть душа поскорее расстается со своей тюрьмой – телом и перемещается в сверхчувственный мир, «мир идей», где она обретет вечность, но, однако, посещая время от времени землю, где она – по определенным правилам – вселяется в тела других созданий (необязательно человека).

Так «Платон открыл шествие в мир идей...», и «мы зачарованы, Платон нас околдовал». Так Платон стал одним из главных виновников утраты людьми *здорового* смысла (А.Боннар). Действительно, Платон был настолько страстен в изложении своего учения, и настолько оно противоречило здравому смыслу, что А.Боннару его философия показалась «одним из наиболее тяжелых расстройств человеческого разума». Результатом все ухудшающейся жизни (а за эллинизмом последовало поголовное рабство как фундамент несокрушимой Римской империи, когда страдания и бесправие народных масс приобрели характер «дурной бесконечности») философия, всегда противопоставлявшая рассудку разум, «умопостижение» неведомого и незримого, но прекрасного (а это и есть «мир идей»), удалось в этих благоприятных для такого поворота человеческого мышления внушить веру в загробное существование души как единственно возможного выхода из несчастий земной жизни.

Был еще один выход – уйти во «внутреннюю эмиграцию», которая иногда принимала и для философов форму «разнузданной интимно-субъективной жизни» (А.Ф.Лосев). Такой путь и избрали, например, киники.

Платон сделал свою жизнь служением идеалу, наверное, полагая, как и Ф.М.Достоевский, что «идеал ведь тоже *действительность* (выделено мною. – Р.Б.), такая же законная, как и текущая действительность».

Учение Платона о сверхчувственном мире, несомненно, являлось своеобразным «предисловием», предпосылкой христианства, ибо философ перенес «центр тяжести желаний из земного мира в загробный» (В.Виндельбанд). Происходит величайшая переоценка всех ценностей, земные блага теряют свою чувстве-



но-вещную ценность, люди обращаются к внутренним, нравственным ценностям, сосредотачивающимся в бессмертной душе, и их нельзя у человека отнять, как можно отнять тело.

Человек обретает духовное бесстрашие – он не боится более земных страданий, они сторицей окупятся сверхчувственным и вечным блаженством в мире ином. Значит, нужно только должным образом на земле подготовиться к *переходу* в этот мир, где и ждет человека спасение...

Так теология Платона, религиозный Платонизм на целые столетия сделался господствующей чертой в мышлении Запада и в качестве научного принципа царил в европейских религиозных системах (В. Виндельбанд).

Известно, что христианство выступило как антитеза язычества во всех его аспектах. Поэтому, естественно, ни Платон, ни его философская система не признавались христианской теологией. «Ранний» А.Ф.Лосев подробнейшим образом рассмотрел платоновские связи с христианством и насчитал по крайней мере три анафемы платонизму – на трех соборах, одном Вселенском (в 553 г.) и двух поместных. Церковь анафемствовала «подлинные основания платонизма»: 1. учение об идеях, 2. творение мира из предвечной материи, 3. предшествование и переселение душ. Позже возрождение и протестантизм попытались совместить христианство и платоновское язычество. А.Ф.Лосев определил три вида христианского платонизма: 1 православно-восточный, 2 католический (западный), 3 протестантский. Интерпретируя Платона, христианские теологи провозгласили, что внутренняя духовная сущность человека является его подлинной сущностью, и заслуга Платона и его философии в том, что они «... способствовали тому, что религия сделалась организацией разумного, царством сверхъестественного...» (Гегель, X, 124).

Таким образом, платонизм не скоро, но оставил родную, греческую почву (а не только научно – оторвался от философской) и приобрел мировое значение, и никакие анафемы, равно как и попытки приспособить платонизм к нуждам новой религии, т.е. скрыть и исказить его идеи, не могли «снять» этот фактор платонизма.

Не угас платонизм и как сугубо философское учение, во II–III веках он дал последнюю ярчайшую вспышку – *неоплатонизм*, и в последовавшие «темные века» – средневековые – не раз обращались к учению великого грека, и эта тенденция сохранилась и по наше время. Ведь сказал же один философ (Уайтхед), что вся западная философия – это не что иное, как примечание к Платону. Что ж, Коперник, Галилей, Кеплер считали Платона своим предшественником, а себя платониками.

Платона можно восхвалять, можно его порицать и даже предавать анафеме, но не изучать его невозможно, мы всег-

да будем вглядываться в лик самого философа как «образцово-показательного» человека и ученого, так и «умопостигать» его диалектически-органические целостные произведения.

Учитель славен своими учениками – великому Платону наследовал другой великий философ-энциклопедист – **Аристотель** из Стагира: взошла третья величайшая «философская звезда».

## АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322 гг.)

### ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Мы подходим к завершению рассмотрения *второго периода* греческой философии – периода «высокой классики», периода зрелости и расцвета. Этапа, связанного с именами трех величайших философов древности: Сократа, Платона, Аристотеля. Так или иначе, этот период «закрывается» Аристотелем, «... одним из богатейших и глубокомысленнейших из когда-либо явившихся на арене научных гениев, человек, равного которому не произвела ни одна эпоха», ум которого «... проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие» – так оценил Аристотеля Гегель, обычно избегавший высоких слов при оценке своих предшественников.

Действительно, в истории мировой философии не было такого «созвездия гениев», живших в течение немногим более одного века, находившихся в теснейшей последовательной связи, «рождавших» один другого, совместными трудами которых было определено развитие западноевропейской (средиземноморской) философии.

Последний представитель этой уникальной «тройки», в отличие от Сократа и Платона, не был афинянином по происхождению, но вся его жизнь оказалась связанной с Афинами.

Родом Аристотель был из Стагиры, греческой колонии, расположенной у Стримонийского залива во Фракии. Он был сыном Никомаха и Фестиды (она была родом из Халкидона на о. Эвбее, где ее сын и закончит свои земные дни) и появился на свет в первом году 99-й Олимпиады (в 384 г. до н.э.) и оказался на целых 46 лет моложе своего учителя – Платона, родившегося в 3-м году 87-й Олимпиады (в 430 г. до н.э.).

По преданию, его отец происходил из «врачебного» рода Асклепидов. Отец Аристотеля – Никомах был лейб-медиком македонского царя Аминты II, так что его сын был сверстником и близким человеком преемника Аминты II – будущего царя Филиппа II, что сыграло свою определенную роль и в жизни философа, и в жизни Александра Великого, сына Филиппа...

Рано лишившись своих родителей, Аристотель, тем не менее, избежал одинокого сиротства: муж его сестры Аримнесты

Проксен был заботливым опекуном юного Аристотеля. Впоследствии сына этого Проксена – Никанора, Аристотель усыновил и сделал своим наследником (сын Аристотеля (от гетеры) Никомах, по-видимому, погиб на войне).

В 16 лет Аристотель впервые посетил Афины, но Платона там не застал: основатель Академии был в это время в Сиракузах. После возвращения Платона Аристотель на целых двадцать лет становится учеником – членом Академии...

В 347 г. после смерти Платона Аристотель отправляется в Малую Азию в город Атарней, где в то время тираном был Гермий. Последний, может быть, был воспитанником платоновской Академии, так что Аристотель сблизился с ним, женился на его племяннице (или приемной дочери) Пифиаде, от которой имел дочь того же имени. В 344 г. Гермий был казнен персидским царем Артаксерксом за участие в заговоре, и Аристотель переселяется в город Митилену на о. Лесбос к своему другу Фефрасту, будущему второму схоластику Академии.

Затем три года Аристотель по просьбе царя Филиппа был наставником царского сына – знаменитого Александра Македонского. Когда Александр становится царем Македонии, философ переезжает в Афины, где и остается до смерти Александра в Вавилоне (в 323 г.). Время расцвета научной деятельности Стагирита (так часто называли Аристотеля по названию его родного полиса – Стагира) происходит на фоне фантастически успешных завоевательных походов его ученика.

Аристотель не namного пережил Александра: после смерти македонского царя ему пришлось покинуть Афины, так как его считали сторонником македонской гегемонии в Греции (кроме того, он считал, что монархия как форма правления превосходит демократию). Аристотель же не хотел, чтобы «афиняне еще раз совершили преступление против философии».

В сентябре (или начале октября) 322 г. на 63-м году жизни великий Стагирит умирает от хронической болезни желудка на о. Эвбее. По завещанию он был похоронен в Стагире. На его надгробии было начертано одно слово: «Аристотель».

Если мы посмотрим на картину Рафаэля «Афинская школа», то увидим в центре ее оживленно беседующих Платона и Аристотеля. У Рафаэля философ красив, статен, преисполнен энергии, шагает размашисто... Однако у Д.Лаэртского Аристотель не выглядит привлекательным: рост у него маленький, он лыс, у него большой живот, маленькие глазки, он коротконог, даже горбат... Правда, по арабским источникам, Аристотель был красив: орлиный нос, темно-голубые глаза, хорошо сложен, рот маленький, грудь широкая... Во всех портретах

присутствует одна привлекательная деталь – черная борода, которую Аристотель подстригал.

Недоброжелатели философа нашли и другие непривлекательные черты: он носил пышную одежду и нарядную обувь, множество перстней и, кроме того, был косноязычен, женолюбив, сластолюбив...

Однако что-то, а уж внешность человека преходяща и вряд ли существенно характеризует личность, особенно когда это касается людей гениальных – они были всякие по виду и давали массу поводов для негативных оценок. Однако оставим это «камердинерское занятие» (по Гегелю) – выискивание отрицательных внешних свойств человека, а обратимся к тому, что он оставил вечности...

Д.Лазртский сообщает, что произведения Аристотеля содержат 446 270 строк. До нашего времени дошла примерно одна четвертая часть его произведений.

Аристотель оставил свои рукописи и очень богатую библиотеку своему преемнику по Ликею – Теофрасту, который завещал их слушателю Академии Нелею, а наследники последнего бросили рукописи в погреб, где они и пролежали 130 лет и сильно пострадали. В 86 г. до н.э. Сулла подверг Афины разграблению, но рукописи Аристотеля в качестве добычи «пропутешествовали» в Рим, где грек Тираннион (грамматик – учитель детей Цицерона) опубликовал манускрипты Аристотеля. Так труды Аристотеля дошли до нас.

«Корпус Аристотеля» составляет более 140 единиц (по списку Андроника Родосского), представляющих собой как отдельные произведения, так и фрагменты.

Исследователи полагают, что до нас не дошли произведения, которые, по мнению тех, кто их читал (Цицерон), представляют собой «золотой поток красноречия», а этого-то и нет в известных ныне произведениях философа. Ведь говорят о «темноте» и «неясности» его произведений. Нам остался неизвестным «Протрептик», а это – увещевание заниматься философией (об этом говорит тот же Цицерон).

Интересен и *стиль* произведений Стагирита: в дошедших произведениях отсутствует диалогическая речь. В его произведениях постоянно ощущается наличие аудитории; о себе он очень редко говорит в первом лице, не использует он и категорических, и безусловных утверждений, у него нет варваризмов – речь его гречески чиста (В.П.Зубов). Вряд ли можно сказать, что Аристотель придерживался строгого плана, скорее, его наследие выглядит не систематизированным.

Конечно, произведения Аристотеля неоднократно переписывались, «исправлялись» подчас невежественными людьми, поэтому они подчас выступают перед нами довольно бессвязными и темными, но мы можем утешить себя тем, что они, тем не менее «... дают нам достаточную возможность составить

себе определенное представление об аристотелевской философии как в целом, так и даже во многих ее частностях» (Гегель, X, 234).

Существуют несколько группировок «корпуса Аристотеля».

А.С. Богомолов и А.Н. Чанышев разделяют труды Стагирита на *восемь* групп. К первой группе относятся сочинения *по логике*: «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика» в двух книгах, «Вторая Аналитика» в таком же составе, «Топика», «О софистических опровержениях». Эти шесть книг принято называть «Органомом», т.е. орудием философии (у Андроника Родосского они обозначены как «инструментальные книги»). «Категории», «Топика» и «О софистических опровержениях» считаются самыми ранними произведениями Стагирита. По В.П. Зубову, к логическим сочинениям примыкают «Риторика» (в трех книгах) и «Поэтика», сохранившаяся не полностью.

Наибольший интерес представляет собой «Метафизика» в 14 книгах, основное произведение Аристотеля. Термин «метафизика» впервые встречается у Николая Дамасского (I в. до н.э.), но восходит он к Андронику Родосскому, который, приводя в порядок рукописи Аристотеля, поместил философские труды Стагирита *вслед* за группой работ, посвященных физике («о бытии самом по себе»), буквально «то, что (идет) после физики». Сам Аристотель назвал эти труды «первой философией», или «теологией», о первопричинах всего сущего, постигаемых мышлением. «Физику» же он считал «второй философией». Так «метафизика», в соответствии с платоновской традицией как «мир идей» – истинная обитель философии, которая стоит выше и за пределами мира чувственного возвысилась над физикой. Со времен Гегеля «метафизикой» стали называть *метод* исследования сверхчувственного мира. Поскольку «мир идей» недвижим и вечен, то термин приобрел антидиалектический характер с определенным негативным оттенком: рассуждать метафизически означает мыслить догматически, ортодоксально, не признавая движения и изменения в понятиях, суждениях... Отметим, что в книге 5-й помещен разновременно написанный первый словарь философских терминов.

Третью группу составляют трактаты о природе (философию природы): «Физика» (8 книг), «О небе» (4 книги), «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (4 книги).

Есть группа специально биологических трудов: «О частях животных», «История животных», «О передвижении животных», «О происхождении животных».

Обширна и группа сочинений по психологии: «О душе» (3 книги), «О восприятиях и воспринимаемом», «О памяти и воспоминании», «О сне», «О бессоннице», «О вдохновении

(приходящем) во сне», «О длительности и краткости жизни», «О жизни и смерти».

Группа сочинений по этике немногочисленна: «Никомахова этика» в 10 книгах (скорее, это – не наставление для сына Аристотеля, рано погибшего, а посвящение ему); «Евдемова этика» (ряд книг в ней совпадает с книгами «Никомаховой этики»), «Большая этика» и «О добродетельном и порочном» считается аристотелеведами не аутентичными, т.е. не принадлежащими перу Стагирита.

Политике и экономическим проблемам посвящены «Политика» в 8 книгах и «Экономика» в 3 книгах, которая считается не аутентичной.

Ученики Ликей под руководством Стагирита описали государственное устройство 158 полисов, может быть, Аристотель был первым руководителем коллектива авторов. До нас дошло только одно произведение: «Афинская политика», папирус-рукопись Аристотеля, найденная в 1890 г. (!) в Египте во время раскопок...

Большинство произведений Аристотеля написаны в ликейский период, т.е. в зрелый период его творчества. Ранний Аристотель, по-видимому, подражая Учителю, писал диалоги (дошли только фрагменты и переложения). Это: «Эвдем» или «О душе», «О философии». Позже Аристотель оставляет этот жанр...

Итак, перед нами крупнейший ученый-энциклопедист: древние считали, что перу Аристотеля принадлежит никак не меньше, как тысяча (!) произведений, и в них оказываются охваченными почти все отрасли знания, впервые *классифицированные* Стагиритом. Надо сказать и о том, что почти каждой проблеме у Аристотеля предпослано критическое рассмотрение трудов его предшественников по этому вопросу. Так что Аристотель является и крупнейшим историком философии.

Труды Аристотеля попали в руки европейского читателя нескоро: первое издание его работ вышло на латыни в Венеции в 1483–1489 гг., а на греческом – там же в 1495–1498 гг. В XVI веке в России читал «Физику» Аристотеля известный друг-враг Иоанна Грозного – князь Андрей Курбский...

## ФИЛОСОФИЯ И БЫТИЕ

«Аристотелевская философия» – понятие широкое и по времени своего существования продолжающееся до нашего времени. Гегель насчитал *пять* форм ее бытия – от учения самого Аристотеля до «новейших (современных Гегелю) неправильных представлений о философском учении Аристотеля» (X, с.235).

Стагирит говорит, что «предметом философии является то, что более всего познаваемо, а именно первичное и причины, т.е. *разумное*». Цель философии – постижение причин всего сущего, что является наивысшей ценностью для человека. Поэтому философия есть не что иное, как «божественная наука».

Философия – это наука об истине, а истина постигается знанием первых причин (начал) всего сущего, всякой вещи (явления), т.к. «... в какой мере каждая вещь причастна к бытию, в такой же и к истине».

Аристотель убеждает нас, что приобретение мудрости доставляет наслаждение: «Все люди чувствуют себя дома в философии и стремятся проводить свою жизнь в изучении ее, оставляя все другие заботы. Философам не нужно ни орудий, ни оборудованного места для работы; где бы ни размышлял во всем свете, повсюду он окружен присутствием истины». Высшее наслаждение для философствующего *созерцание* («феория»), только созерцание любят ради него самого, так что высший род досуга это и есть философия. Однако это не означает, что философствование сводится к пассивной деятельности. Нет, это есть *высшая* деятельность, ибо «деятельность ума есть жизнь». Вот тогда философия даст мыслящему человеку «радости, удивительные по чистоте и прочности». И тогда жизнь совершенных людей «не нуждается в присоединении к ней радости как чего-то внешнего, она сама в себе заключает радость». Поэтому «только философы способны вполне наслаждаться жизнью».

Что ж, Аристотель был не первым, кто так возвеличил «царицу наук». И хотя это сделано Стагиритом четко и возвышенно, но мы можем сказать, что Аристотель дал не больше, чем несколько расширенное понятие предмета философии, но все-таки не внес чего-либо существенно нового.

У Аристотеля над всем царствует *мысль*, которая, по его словам, «... состоит в том, чтобы мыслить самое себя, так как она есть наипревосходнейшее, и она есть мышление, которое является мышлением мышления».

Стагирит – «философ понятия»: философское мышление должно выступать у него в виде понятий (т.е. «мир идей» платоновски и реально выступает, как мы и рассмотрим ниже), по мнению Гегеля, понятия у Аристотеля не подчинены единому принципу и не выступают как «единая организация понятия» (X, с.321).

Стагирит подчеркивает универсальный характер философского знания – оно есть «знание обо всем и должно быть у того, кто владеет знанием в общей форме: такому человеку некоторым образом известна вся совокупность вещей». Овладеть философским знанием как наиболее всеобщим знанием нелегко, ибо общие знания «наиболее трудны для человеческого



познания» еще и потому, что они (эти общие знания) отстоят «дальше всего от чувственных восприятий».

Унаследовав от своего Учителя «мир идей» и внешне никак не отрицая существование этого мира, Аристотель подверг учение Платона об идеях жесткой критике, и эта критика (еще при жизни Платона) была принципиальной, как гласит известная фраза Аристотеля: «Платон мне друг, но истина дороже». Это – краткое, традиционное переложение того, что действительно было сказано Стагиритом: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине». Забегая вперед, скажем, что истина была на стороне Ученика...

Он высказал недоумение по поводу *удваивания* всего сущего, т.е. разделения его на мир идей и мир вещей, полагая, что никто не может привести доказательства существования мира идей. Идеи, считает Платон, только умопостижимы, но как их можно было бы воочию увидеть, определить, «пощупать»? Идеи представляются Платоном в виде причин существования вещей, но сам по себе «мир идей» неподвижен, а без движения невозможно создание какой-нибудь чувственной вещи. Значит, Платону не удалось объяснить, каким образом обособленный мир идей все-таки связан с миром вещей, а раз между ними отсутствует какое-либо отношение, то, спрашивается, в чем же заключается логика существования «потустороннего» мира идей?

Правда, Платон говорит о том, что вещи «участвуют» в «идеях» (или «причастны идеям»), но *как* это происходит, он не указывает, так что Аристотель считает «объяснение» Платона пустой метафорой – не больше.

Аристотель, таким образом, указал на главную ошибку своего учителя Платона – приписывая идеям самостоятельное существование, Платон фактически прибег к *гипостазированию*, т.е. приписал самостоятельное существование такому явлению, которое самостоятельно существовать не может.

Да и как могут находиться *врозь* «сущность и то, сущностью чего она является»?

Далее. У Платона вещи подражают идеям, но каждый предмет может иметь несколько «идей», а среди самих идей существует определенная иерархия. Таким образом, складывается необъяснимая ситуация, когда ограниченному числу вещей может соответствовать в принципе бесконечное число идей. Вещь и ее идея существуют отдельно, но отдельные вещи заключают в себе нечто общее для них всех. В результате допущения этого положения складывается парадоксальная ситуация: рядом с «общим» миром идей, в котором для каждой вещи существует соответствующая ей одна идея, существует «второй мир идей», который стоит выше «первого» мира идей. Далее можно предположить, что существует и «*третий*»

мир идей и так до бесконечности. Данный аспект критики теории идей Платона Аристотелем впоследствии получил название «третий человек»: между человеком вообще («идеей человека») и данным человеком (чувственным, реальным) должен существовать еще *третий* человек, т.е. идея человека, возвышающийся и соединяющий «первого» и «второго» человека. Например, Платон – как «идея человека» вообще и как реальный человек, а то, что он грек, выступает как *соединяющая* и объясняющая его место в мире «идея». Очевидно, что, приписывая идее человека любой предикат (очередное его свойство), можно до бесконечности увеличивать число «идей», что подрывало логику существования «мира идей».

Чувственный мир – это мир *движущихся* вещей. Эту мысль Гераклита Платон и попытался опровергнуть своим главным «изобретением» – «миром идей», т.е. противопоставлением общего («идей») и единичного («вещей»), не только создал «замкнутый мир сущностей» (В.Ф.Асмус), никак не объяснявший реальное движение чувственного мира, но и превратил идеи в неподвижные (т.е. нереальные) *копии* вещей, никак не объясняющих свойства этих вещей. Оказалось, таким образом, что хотя «без общего невозможно получить знание» (как систему понятий о вещах и явлениях), «мир идей» не обеспечивал и другого важнейшего требования научного познания – определение системы причинно-следственных связей между явлениями и вещами, которая достигает познания свойств вещей и явлений в непрерывном движении, в *переходе* их друг в друга, возникновении, становлении и уничтожении.

Действительно, Аристотель подверг учение об идеях довольно жесткой и основательной критике. В этом вопросе его идейные расхождения с Учителем наиболее рельефны. Но, пожалуй, он все-таки напрасно заявляет, что «с идеями нужно распрощаться: ведь это только пустые звуки».

Кроме того, при всей критичности Стагирита в отношении «мира идей» он сам выступил *продолжателем* учения Учителя.

Аристотель подверг критике Платона в той области, где проблемы философские и научные не могли быть решены, исходя из постулатов теории идей Платона, но, совершая эти мыслительные операции, Аристотель *расширил* рамки платоновской теории: он сосредоточил свое внимание на разработке конкретно-теоретического подхода к изучению картины мира. Ведь, начиная с Платона, вся эволюция мышления состояла в движении друг к другу *эмпирических и абстрактных* категорий, разрешения коллизий между тождественностью как отрицанием различий и многообразием мира вещей. Это – гераклито-элейская коллизия как конфликт двух компонент бытия – неизменного субстрата (первоначала, основы) и изменяющихся предикатов (бесконечных свойств предметов и явлений мира – всего сущего) (Б.Г.Кузнецов). Этот конфликт –

сквозной в науке, и он есть не что иное, как мощный стимул ее развития: «Если, помимо единичного, ничего не существует, тогда не было бы ничего, постигаемого умом, но все было бы лишь предметом ощущения и ни о чем не было бы науки, разве только кто-нибудь сказал бы, что ощущение есть наука». Так в своей «Метафизике» Аристотель определил соотношение между теоретическими (философскими, прежде всего) и прикладными (практическими) «подразделениями» науки.

Аристотель – «мыслящий эмпирик»? А может быть, Аристотель, тем не менее, не оставил «мира идей», скорее всего, он поставил его на должное место. У Аристотеля «мир вещей» перестал быть пасынком философии.

Стагирит постулирует: «... предмет нашего исследования составляют начала и высшие причины, то они, очевидно, должны быть началами и причинами некоторой *существующей реальности* (выделено мною. – Р.Б.), согласно его собственной природе» («Аналитика»).

Значит, предметом философии у Аристотеля является, прежде всего, реальная действительность, и она рассматривается как целое, как спекулятивное целое: совершается переход к «мыслительному рассмотрению обсуждаемого предмета... берет все моменты как бы связанными друг с другом, берет их связанными воедино...». И понятие предмета «остаётся в высшей степени философичным, тогда как оно кажется эмпиричным». Поэтому эмпиризм Аристотеля является целостным, и Аристотель является «мыслящим эмпириком», ибо эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие» (Гегель, X, 237).

Такой подход к изучению природы превращает физику в «философию природы», т.к. она «трактует об основных и общих началах природного бытия, сводящихся к противоположности материи и формы, о причинах, случае и необходимости, о бесконечном, о месте и пустоте, о времени и, наконец, об изменении и движении как основном проявлении природы; попутно затрагиваются вопросы о частях неделимых и бесконечной делимости, и в заключение подробно разбирается вопрос о первом двигателе» («Физика»). Приведенная цитата содержит и план философского исследования природы.

Аристотелю удалось избежать крайностей – «или-или»: «или платоновский «мир идей», или сенсуалистский, чувственный «мир вещей».

Попробуем показать, как он попытался философски *синтезировать* «мир идей» и «мир вещей» и сделал это с огромным талантом, и этот синтез в его понятийной форме успешно распространил и на другие «частные науки». Так что он гораздо больше, чем первый в истории философии эмпирик...

Итак, предметом «первой философии» является бытие в целом, вся совокупность сущего (т.е. реально существующего

мира), сущность этого сущего, цель его (телеологический аспект бытия), его субстанция (материя и ее формы), ее первоначало (субстрат), а также взаимоотношения между всеми компонентами бытия. При этом философ должен познать «всю совокупность вещей», исходя из того, что всякое знание есть, прежде всего, знание *общего* (т.е. «идеи вещи»), но при обязательности познания свойств вещей как объектов познания: текучих, переменчивых, переходящих друг в друга, возникающих и уничтожающихся... И познание вещей и явлений должно принять *понятийную* форму, т.е. стать законосообразным, приобрести характер парадигм научного знания.

Заметим, что такое расширение философского познания при одновременном придании ему аналитически-синтетического характера требовала наступающая эпоха эллинизма, открывшего грекам огромный мир Востока, который надо было не только завоевать, но и, самое трудное, освоить как новую культуру, религию, традиции, особый социальный мир (равно как и приспособиться к новым условиям жизни, вызванным крушением полисной системы в Греции).

Пожалуй, перед Аристотелем, Ликеем и Академией стояла задача гораздо более сложная, чем перед Александром Македонским и его наследниками (диадохами и эпигонами), завоевавшими за десяток лет огромную персидскую державу, включавшую в себя почти весь тогдашний «цивилизованный мир». Ведь теперь стало необходимо не только управление этим «новым светом», но и осмыслить его культуру, синтезировав ее с эллинской (потом римской), и начать осваивать его огромные людские и природные ресурсы.

Сосредоточив свое внимание на «мире вещей», Аристотель, как может показаться, понизил уровень абстракции, а мы всегда считали, что философии как позитивный момент ее развития должно быть присуще усиление метода абстрактного мышления. Однако, как мы увидим, у Аристотеля конкретный философский анализ исключительно успешно *сочетался* с абстрактным, чисто теоретическим.

Категория *бытия* не представляется сложной: это реальный мир вещей и явлений, который существует вне и независимо от человеческого сознания.

У Платона два бытия: одно «нижнее» – это чувственное бытие («мир вещей») и другое «высшее» – «мир идей», т.е. перед нами предстает чистый объективный идеализм.

Аристотель, как мы знаем, не согласился с подобной дихотомией (т.е. раздвоенность бытия), и он главное внимание обратил на изучение *реального* бытия – изучение как сущности, т.е. как платоновской «идеи» и как конкретных вещей, обладающих осязаемой *формой* своего существования. Однако, в отличие от Платона, вещь не существует отдельно, «сепаратно» от своей формы и без последней не может быть познана.

Это был шаг не столько навстречу «плоскому» материализму, как иногда подчеркивают, а шаг навстречу синтезу идеального и реального. Это было движением вперед в *развитии* философского познания бытия.

Вслед за Платоном Аристотель принял и идею *небытия* (сама категория появилась у Парменида, как не имеющая права на существование для мыслящего разума). Но Аристотель внес в нее существенно новые моменты: небытие (несущее) не может существовать в виде чувственно воспринимаемого объекта, оно может существовать в мысли, но не может превращаться в предмет (явление); небытие может существовать как вымышленный объект (образ), наконец, инобытие может выступить и как *возможность* определенного предмета.

Аристотель сформулировал свой основной закон *бытия*: «Вместе существовать и не существовать нельзя», или же: «Невозможно, чтобы существование было и не было присуще одному и тому же». Этот закон он считает «началом для всех других аксиом», т.е. самым общим алгоритмом научного мышления. Аристотель считает это «начало» не требующим доказательства, и всякий, кто его отрицает, не может не прийти в противоречие с самим собой, ибо его нельзя отвергать: ведь оно «самое достоверное из всех начал». Заметим, что этот основной закон бытия, как представляется, вовсе снимает проблему небытия (несущего).

Итак, бытие состоит прежде всего из единичных вещей, т.е. объектов чувственного восприятия. Эти вещи могут быть существующими необходимым образом или как возможные, т.е. как действительные или случайные. Но вслед за Платоном Стагирит считает, что существуют и умопостигаемые идеи вещей, которые не имеют вещной, чувственной формы, а представляют собой «идеи». Кроме того, в известном смысле к сущему может относиться и то, что является небытием.

Таким образом, в категории бытия должны найти себе место и общее и единичное как объекты познания. Иначе говоря, для познания сохраняется задача сведения единичного к общему, равно как и выведение свойств вещей из их общей идеи (понятия).

Также необходимо должна быть рассмотрена онтологическая проблема, т.е. «вопрос о том, что такое сущее... что представляет собою сущность» («Аналитика первая и вторая»).

Значит, требуется ответить на вопрос: для чего или во имя чего существует все сущее, т.е. решить и телеологический аспект проблемы бытия.

Аристотель вводит новую философскую категорию – *субстанцию*.

Субстанция – самая важная категория учения о бытии. Фактически субстанция есть не что иное, как сущее, как таковое, т.е. единичное бытие вполне самобытное, существующее

в самом себе, а не в чем-либо ином (В.Ф.Асмус). И она является субстратом (основой, «подлежащим») всего остального, это «то, в чем сказывается все остальное, тогда как он сам уже не сказывается в другом» («Метафизика»). Каждая единичная вещь состоит из сущности и субстрата, т.е. субстанция – это опять-таки *вещь*, которая, с одной стороны, является не чем иным, как внешним чувственным и текучим проявлением свойств этой вещи, а с другой – она выступает как объект познания, т.е. система выражающих его сущность *понятий*. Таким образом, субстанция – единичное, субстанциальное бытие, является объективным, независимым от человеческого сознания, но в то же время выступает как понятие, «идея», отражающаяся в мышлении. Так Аристотель покончил с *полной* независимостью «мира идей» от «мира вещей»: в субстанции Стагирита произошел диалектический *синтез* реального и идеального.

Субстанция выступает отнюдь не как некое абстрактное понятие. Аристотель определяет четыре начала (основные причины) субстанции:

1. Сущность или форма, без которой этой вещи просто нет.
2. Материя как то, из чего *возникает* вещь.
3. Движение как причина существования вещи – недвижимого бытия нет.
4. Наконец, цель существования вещи (бытия вообще), понимаемая, прежде всего, как благо.

Легко заметить, что перед нами первый пример *систематического* анализа бытия, причем бытие рассматривается в двух «ипостасях»: как статичное (первое и второе начала) и как динамическое (третье и четвертое начала).

*Сущность* у Аристотеля это и первопричина, и последнее основание всего существующего, это – «первая сущность», причем форма и сущность выступают как синонимы: «Формою («морфэ») я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность» («Метафизика»). Кроме сущности, ничего не может существовать само по себе, она существует в самом предмете и нейтрально по отношению ко всему иному: она «не высказывается ни о каком подлежащем (т.е. субстрате. – Р.Б.) и не находится ни в каком подлежащем» («Категории»). Она есть «то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» («Аналитика первая и вторая»).

Кажется, что сущность и форма, однако, не полностью синонимичны. *Форма* выступает не просто как общее начало вещи, а минимально общее (А.Н.Чанышев), т.е. такое общее, когда «суть бытия и сама вещь – одно и то же», или «суть бытия есть основным образом вот эта отдельная вещь».

Минимально общее для вещи – это «последнее видовое отличие и определение вещи», но *определение* вещи представля-

ется шире видового отличия, т.к. оно (определение) состоит из видовых отличий. Таким образом, форма как суть бытия вещи – это тот или иной *вид* определенного рода. В итоге «суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода» («Метафизика»).

Форма находится, таким образом, посередине между отдельным и родовым понятием вещи, которые существуют благодаря главному – видовому (по А.Н.Чанышеву). Дифференциация форм вещи при некоторой ее усложненности (иерархичности) представляется полезным нововведением в теорию познания. Отметим также, что Аристотель настаивает на абстрактности главной формы вещи: она не обладает ни качеством, ни количеством, ни отношением, а обладает только тем, что составляет сущность вещи.

Следуя за Платоном, Аристотель говорит, что «форму никто не создает и не производит» («Метафизика»), но он же вводит *материю* как то, из чего *возникает* вещь.

Материя представляется вторым «по рангу» началом (причиной) субстанции. Категория «материи» появилась в греческой философии задолго до Аристотеля, но философ придал ей совершенно другое и, пожалуй, не прямо *материалистическое* «звучание» (т.е. как бесконечный, вечно движущийся, вещный субстрат всего сущего – бытие во всех его чувственных формах). Аристотель анализирует несколько вариантов определения материи, известных и до него. Нельзя признать началом всего материю как сущность сущего, «первый» субстрат, т.к. вещная материя не имеет определенности отдельного предмета, т.е. форму (которая и считается Аристотелем сущностью) самую общую («самость» вещи). Стагирит дает такое определение материи: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которым бывает определено сущее» («Метафизика»). Поскольку эта «первая материя» не имеет никаких свойств (т.к. она никак не оформлена), то она «сама по себе непознаваема».

Кажется, что феномен материи не играет никакой позитивной роли, ибо он не обладает количественными и качественными характеристиками, больше того – материя пассивна, даже безжизненна и сама ничего не может породить. Однако в философии, как и в природе, нет бесполезного.

Как и форма, материя вечна, из нее состоит все и из нее возникает все сущее, хотя она сама этого возникновения не осуществляет. Каким же образом это происходит?

Аристотель считает, что материя не только пассивна и безжизненна, но она есть *возможность* существования вещей, как индивидуализированных, выделившихся из материи объектов. Так что для того, чтобы материя стала действительнос-

тью, т.е. вещами, требуется *деятельность формы* («Метафизика»).

Таким образом, субстанция диалектически обладает и возможностью и действительностью или формой и материей как неотделимыми друг от друга (Гегель, X, 243).

Значит, Аристотель нашел звено, *связывающее* материю и форму, и это – *деятельность, движение*.

Так Аристотель переходит от статичной научной картины к картине динамической, вечнодвижимой. Такой переход, как представляется, свидетельствует об исключительно глубокой, диалектической силе ума Стагирита: он привел в движение неподвижный «мир идей» своего Учителя и тем самым придал новый импульс научному познанию мира.

В результате «материя дается в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности – это не действительность вещи, а действительность формы, тогда она (уже) определена через форму» («Метафизика»).

Итак, идея Платона стала «формой» у Аристотеля, и эта форма превращает материю (субстрат, пассивную основу всего сущего) в единичную вещь и сумму вещей посредством движения, деятельности. Форма в результате становится действительным бытием, материя и форма неразрывны, т.е. выступают в качестве единства. Так оказались связанными «мир вещей» и «мир идей».

Безжизненная «первая материя» (субстрат) оказывается не бытием, как это получается у Платона, а бытием *в возможности*, пока еще не лишенного каких-либо свойств, но *потенциально* ими уже обладающего, иначе говоря, актуализация «первой материи» совершается посредством движения, деятельности. Таково самое общее решение Аристотелем проблемы становления актуального бытия как сущего, т.е. именно под таким углом рассматривается отношение, «взаимодействие» сущего и сущности, реального и идеального.

Стагирит рассматривает четыре рода движения: 1. качественное как изменение свойств вещи; 2. количественное как увеличение или уменьшение единичной вещи; 3. пространственное движение как перемещение вещи от одной точки к другой; наконец, 4. возникновение или уничтожение вещи, которое сводится к первым двум видам.

Форма и материя, так сказать, «сводятся» категорией аристотелевского движения, так что движение присуще им обоим: и субстрату, и форме. Так гераклитово «все течет» получает аристотелевское категориальное оформление.

*Как видим, движение, деятельность стали у Аристотеля творцами всего сущего. Вот для этой деятельности Стагирит вводит специальный термин – энтелехию: «В каждом роде мы различали нечто, данное как энтелехию, и нечто, данное как*



возможность. Энтелехия существующего – в возможности, как таковое, есть движение. Например, для изменчивого, поскольку оно изменчиво, это будет изменение; для способного к росту или убыли (общего слова тут, к сожалению, нет) – рост или убыль; для того, что может возникнуть или погибнуть – возникновение и гибель; для способного перемещаться – перемещение...» («Физика»). Энтелехию можно понимать как деятельность, которая определяет сама себя, таким образом, т.е. является свободным функционированием определенной закономерности (познанной или нет), таким образом, энтелехия это подчинение движения какой-то цели (и энтелехия оказывается телеологической категорией). Аристотель приводит пример с куриным яйцом: оно является птенцом в возможности, но оно (яйцо) еще не энтелехиально, хотя оно может и дать птенца – вот тогда энтелехия будет означать осуществление определенной целесообразной цели. И возможен такой вариант, когда возможность «опережает» действительность (птенец в яйце, т.е. возможность, «идея», предшествует реальному птенцу). *Рассматривая человека, Философ говорит, что душа, как «нечто, принадлежащее телу», есть энтелехия тела (т.е. она «задает» задания телу, которые последнее и выполняет как осуществление некоторых целей, «запрограммированных» душой)...*

Мир текуч и изменчив, и для Платона он был «миром теней», миром чувственным, вещным, низшим и недостойным познания (по крайней мере, философского), Аристотель же поставил этот «недостойный мир» в центр своей философской системы, введя для его анализа категории «возможности» («дюнамис») и «действительность» («энергия»), которые А.Н.Чанышев справедливо считает «эпохальными понятиями», ибо они дают возможность понять взаимоотношения материи и формы и делают это в процессе движения, а не их отгороженности друг от друга, как это было у Платона, ибо энтелехия внутренне присуща материи (субстрату) и не требует каких-либо сил, воздействующих извне.

Термины «энтелехия», «возможность» («дюнамис»), «действительность» («энергия») сложны лингвистически и логически (у Аристотеля они фактически интерпретируются, а не определяются). Изобретенные им термины оставались неясными. Об «энергии» он «отделяется» так: «Нет нужды во всех случаях непременно изыскивать определение, иной раз придется схватывать взглядом аналогию» («Метафизика»).

В.В.Розанов, русский философ, назвав энтелехию одним из знаменитейших терминов, филологически составленным и придуманным самим Аристотелем, пишет, что один средневековый схоласт прозакладывал черту душу, только чтоб хотя бы в сновидении он (Аристотель) объяснил ему, что в точности Аристотель разумел под «энтелехией».

В «Метафизике» Аристотель на примере строительства дома и лечения больного пытается объяснить эти термины, показав, как философские категории «действуют» в житейской практике. При строительстве дома возможность («дюнамис») есть начало движения (строительства дома) и находится не в доме (его еще нет), а в архитекторе (равно как искусство врачевания пребывает во враче, а не в больном) – так на стройке появляется «дюнамис» как внешняя возможность постройки данного дома, и именно как *возможность*, т.е. потенциальное, а не актуальное бытие дома: «Потенциальным существованием обладает то, чего еще нет, но то, что возникает из небытия, если оно не способно существовать актуально», или же может быть наоборот: «то, что обладает способностью существовать актуально, может не иметь актуального существования» («Метафизика»). Для архитектора дом пока еще остается платоновской «домностью» (и общим понятием о доме как объекте строительства вообще и план данного дома в голове архитектора-строителя), т.к. подобное может появиться только из подобного. «Подготовительный этап» закончен, и в свои права вступает «энергия», т.е. деятельность: из кирпича, глины, руками рабочих (под наблюдением строителя) возводится дом, или «идея дома» приобретает свою «запрограммированную» форму (также больного врач старается превратить в новую «форму» – в здорового человека). Осуществляется планформа: «быть тем, что это было».

«Энергия» осуществила себя: дом построен как определенный *вид*, форма, и он, будучи передан владельцу, становится его имуществом, как результат «энергии существования» (тоже «усией»), а также и другой «усией» – сущностью.

Не осталась безучастной к судьбе построенного дома и известная нам *энтелехия* – она тоже присутствует в доме: т.к. в термине «энтелехия» наличествует слово «телос», которое означает одновременно и цель и конец, и по мнению Т.В.Васильевой, по завершению строительства вступает в свои права «телос» дома, т.е. его существование в виде дома-пристанища конкретного человека (или его семьи), поэтому, после того как энергия осуществила дюнамис, энтелехия данного дома есть сохранение в ней способности отвечать своему назначению.

Показав «взаимодействие» дюнамиса и энергии (а результатом такого взаимопроникновения является энтелехия определенного тела, вещи), *Аристотель дал яркую картину возникновения вещного мира как превращение возможности в действительность, и это превращение может быть только при условии целенаправленной деятельности, только тогда идеальное (эйдос, идея) может стать реальным предметом, т.е. сущность превращается в сущее*: «... требуется деятельность формы для того, чтобы материя подлинно существовала» («Метафизика»).

Процесс этот, конечно, *диалектичен*, ибо Стагирит говорит, что такое «сотворение мира» возможно только тогда, когда «противоположности суть начала существующего...» («Метафизика»), вот тогда «уничтожение одного есть рождение другого» («О возникновении и уничтожении»). Признавая единичную вещь главным компонентом бытия, Стагирит, как кажется, не становится *материалистом*, он остается в большой степени приверженцем платоновского мира идей, поскольку его форма (а она остается идеей, эйдосом) определяет бытие пассивной материи, «творит» ее, так что философ в принципе остается мыслящим *идеалистом*, однако признающим реальным не мир идей (а это все-таки «мир теней»), а мир вещей...

Придав миру движение, Аристотель не мог не задаться вопросом, *что же является движущей причиной...* Кто и как «запустил в действие» материю, энергию, наконец, энтелехию; кто сделал мир «текучим», вечно меняющимся, т.е. кто придал энергию энергии. Очевидно, что «все движущееся необходимо бывает движимо чем-то. Ведь если оно не имеет начала движения в себе самом, ясно, что оно движимо другим» («Физика»).

Аристотель недаром ввел в философию термин «*теология*» (богоизучение, науку о боге) – его «перводвигателем» мира является *Бог*.

Бог Аристотеля очень похож на платоновского: «это – высшая сущность, это – абсолютная субстанция, конечно, обособленная от косной материи, это есть некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей» («Метафизика»). Таким образом, сам «перводвигатель» неподвижен, потому, рассуждает философ, если признать, что он – самодвижущийся, то надо опять искать другую причину его движения, и так до бесконечности. На эту же мысль наводили ученых и наблюдения за звездным небом – звезды находились в равномерном и непрерывном движении по кругу и никогда не меняли своих мест. Так Аристотель пришел к выводу, что неподвижный перводвигатель является предпосылкой всего другого движения, и эта предпосылка не требует иных доказательств – она беспредпосылочна.

Бог должен быть и бестелесным, ибо если он телесен, то существовала бы необходимость в переходе (из одного состояния в другое, как это происходит с материей, когда она «подчиняется» форме), т.е. находился бы в состоянии движения и опять бы возникал вопрос: откуда он получает это движение, или пришлось бы иметь дело с «дурной бесконечностью». Так что просто необходимо остановиться на этом постулате и не искать других причин.

Бог бестелесен и поэтому не может быть ни для чего субстратом (материей), т.е. он не мыслим как нечто реальное, «чувственно» существующее, иначе говоря, этот бог – только *фор-*

ма, или действительность некоей возможности, может быть «чистым понятием», но никак не реальным бытием. Этот бог никак не связан с жизнью людей, их земными заботами и т.п., ибо «лучше не видеть иные вещи, нежели видеть (их)» («Метафизика»).

Бог – это абсолютная субстанция, это – *высший* пункт, в котором соединены возможность, деятельность и энтелехия, или она есть в себе и для себя сущая, неподвижная, но вместе с тем движущая, и ее сущность есть чистая деятельность, есть то, что не обладает никакой материей («Метафизика»).

Аристотель попытался посредством аналогии объяснить, как недвижимое приводит все в движение. Как, вопрошает он сам себя, движется любящий? Он движется предметом своей любви, а ведь предмет любви сам по себе может и покоиться (наверное, не отвечать никак своему обожателю?): «Так вот движет она, как предмет любви, между тем как все остальное движет, находясь в движении само» («Метафизика»). Очевидно, что это объяснение логически хромает, но заметим мимоходом, что и в начале XXI века наука не может ответить на вопрос, как все началось, как началось всемирное движение материи (если, конечно, таковое когда-нибудь и произошло)?

Итак, *как* все пришло в движение, Аристотель так и не ответил, но он приписал богу еще одну важнейшую функцию – *мыслительную*, освободившись (или не приняв их) от всех забот о бытии человека, бог Аристотеля занялся мышлением, мышлением вечным, мышлением о самом себе, или же мышлением о мышлении. Значит, и для бога «... истинным началом является мышление, ибо мысль приводится в движение лишь мыслимым» («Метафизика»).

Получается, что этот бог – бог *философский*, т.к. этот бог представляется «идеей идей», «местом идей», иначе говоря, бог – это Нус, Ум, он – ум божественный, космический, занимающийся исключительно мышлением о мышлении, или «постигает» какую-то свою собственную материю, и процесс этого мышления есть «наипревосходнейший» и мысль о мысли, таким образом, представляет собой абсолютную и конечную цель: «Мысль мыслит самое себя посредством приятия мыслимого. Но, мысля и прикасаясь, мысль сама мыслится, так что мысль и мыслимое есть одно и то же» («Метафизика»). И для бога мысль есть *деятельность*, и для него энергия мышления и мыслимое суть одно и то же. Далее следует настоящий панегирик «мыслящему богу»: «Умозрение есть наиболее приятное и наилучшее. Если бог всегда пребывает в том превосходнейшем состоянии, в котором мы находимся лишь иногда» (Гегель замечает здесь, «мы, у которых это вечное мышление, являющееся самим богом, встречается лишь как *одно* из состояний»), то он еще более достоин удивления. А таков в самом деле харак-

тер его существования. Но в нем есть также и жизнь, ибо деятельность мысли есть жизнь. Он не есть деятельность; деятельность, направленная на само себя, есть наилучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть нечто вечное и лучшая жизнь» («Метафизика», у Гегеля, X, с. 251).

Несомненно, Гегелю импонирует бог Аристотеля как абсолютный ум («дух»), который не мыслит природу, «детали» бытия и т.п., хотя и остается неясным, о чем же этот бог мыслит, как он добивается истины, как он добивается истины, как «совпадения представления с предметом», т.е. истинное совпадение объективного и субъективного – такое совпадение и происходит в мышлении бога и в человеческом «я», особенно философа, ученого, который, обожествляя мышление (вслед за Стагиритом), превращает занятие философией в исключительно мыслительный (спекулятивный) процесс, т.е. приближаются к образу бога...

Образ бога оказывается лишенным какого-либо конкретного содержания. По мнению А.Н.Чанышева, такой бог – «плод философствующей фантазии» Аристотеля. Пусть так, но само постулирование активной мыслительно-абстрактной деятельности человека представляется плодотворной компонентой научного познания...

Да, небо неподвижных звезд наводило на мысль о недвижимом центре всего мироздания: «Мы видим, помимо простого круговорота целого, производимого первой недвижимой субстанцией, еще и другие вечные движения, а именно движение планет».

Бог Аристотеля олицетворяет *благо*: своей мыслительной деятельностью, т.е. мышлением для и ради мышления он и достигает этого блага – созерцание ради созерцания, познание «высших истин», а не стремление к каким-нибудь конкретным целям земного порядка. Мы увидим, что добродетельная жизнь, «жизнь по совести» и станет энтелехией блага для каждого человека...

## ПОЗНАНИЕ КАК НЕОБХОДИМОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

### ЗНАНИЕ И БЛАГО

Как и для всех греческих философов, познание – вещь, необходимая для человека, ибо «все люди от природы стремятся к знанию» – так начинается «Метафизика». Именно осознанное стремление к знанию является главной отличительной чертой человека как существа Природы. Вот поэтому деятельность ума, его энергия и энтелехия (как осуществленное знание), поиски истины, блага, занятие частными науками присущи человеку от колыбели до могилы.

Мы знаем, что Стагирит – *панлогист*: знание может и должно преодолеть, познать все сущее.

Вряд ли можно сказать, что в век Аристотеля было уже полностью преодолен *традиционный* тип сознания (вспомните хотя бы мифологизацию сознания Платоном). Но можно смело утверждать, что Аристотель дал миру тип *рационального* сознания (познания как процесса и как метода): у него познание внешнего мира происходило целенаправленно и обобщенно, т.е. в системе категорий, выводимых как посредством опыта (чувственного познания), так и посредством абстрактных (теоретических) категорий, при создании которых огромную роль играет *воображение* ученого-философа.

Аристотель говорит, что *благо* есть не что иное, как самоцель: поэтому «блаженство есть энергия жизни, сущей ради себя самой, согласно самой по себе сущей добродетели», иначе говоря, условием блаженства делает разумное усмотрение, т.е. философский анализ всех сторон бытия, а всякое другое действие, которое руководится чувственным вожелением, есть *неразумное делание* (выделено мною. – Р.Б.). Таким образом, «абсолютно разумной деятельностью является только наука, довлеющее самому себе делание, и это есть поэтому божественное блаженство». Значит, Аристотель видит добродетель в познании. И познание неизбежно должно приводить познающего к добродетели, т.е. наука и добродетель почти синонимичны. Только при условии занятий аристотелевской «истинной наукой» (прежде всего, конечно, философией) действительность станет непосредственным единством сущности (идеи блага) и существования (по-видимому, реальному существованию индивида), т.е. станет разумной действительностью, или, по-гегелевски: действительно то, что разумно, равно как и разумно то, что действительно.

Аристотель так сформулировал *цель* науки: «Всякая наука и способность (надо думать, что это соответствующие нравственные и иные качества личности. – Р.Б.) имеет цель, и этой целью является благо; чем превосходнее эта наука, тем более превосходную цель она имеет». Продолжая эту мысль, Стагирит добавляет, что «... наипревосходнейшей способностью является политическая способность, поэтому и является ее целью благое» («Большая этика»).

Наверняка философа как познающего субъекта можно считать полностью выделившимся из природного мира и, в известной степени, из социального подчинения какой-либо группе общества: Аристотель независимо и четко противопоставляет себя как природе, так и обществу – всё *вне* его Разума представляет собой объект (объекты) познания его как рефлектирующей субъективности. В свою очередь, это означает, что в ходе субъективно-объективного научного процесса познания всего его окружающего Ученый сам организует свою познава-

тельную деятельность, сам ставит себе цели своей научной работы. Такая целеполагающая деятельность не может не формировать высоконравственную мыслящую личность, способную не только на великие научные свершения, но и на нравственные подвиги. Ибо есть в человеке неудержимое и необратимое стремление к истине (а оно всегда понималось как приверженность к благу как сумме добродетельных императивов для человека). Функция философии как формы общественного сознания во все времена одна – служить добру и совершенствованию человека на его нескончаемом пути к идеалу – богоподобной жизни здесь, на земле... Конечно, Аристотель не мог претендовать на полное воплощение идеала философа, а его познавательная доктрина на всеобъемлющую полноту и корректность во всех своих проявлениях. Но надо согласиться с тем, что своей жизнью и научными трудами три величайших грека: Сократ, Платон и Аристотель – придали как огромный импульс развитию «самой высокой науки» – философии, так и нравственным исканиям человека на пути к высокоморальной жизни...

Такова самая общая оценка философского подвига Аристотеля как теоретика познания (равно как и философской рефлексии *вообще*).

## МЕТОД КАК СПОСОБ ДОСТИЖЕНИЯ ЦЕЛИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

*Метод* постижения истины и блага унаследован Аристотелем от Платона (а последним – от Сократа). Применяя терминологию Стагирита, это означает, что энергия мышления (т.е. научно-философская деятельность субъекта познания) и объективно мыслимое (т.е. энтелехия предмета мышления) есть одно и то же. Иначе говоря, проводится мысль о конечном, в конце концов, *тождестве* мысли о предмете и самого предмета – вечная и вряд ли абсолютная цель философии, науки вообще.

Как мы знаем, адекватное отражение предмета в понятии достигается подведением особенного под всеобщее, единичного под общее. Гегель так описал этот процесс: «... истинная задача заключается в том, чтобы эти две операции, развитие особенного из идеи и подведение особенного под всеобщее, встретились. Явления физического и духовного мира должны со своей стороны сначала быть предварительно обработаны в направлении понятия, дабы и другие науки могли формировать из них всеобщие законы и основоположения... и (наука)... ищет... всеобщего, которое вместе с тем находилось бы в особенном, так что последнее не оставалось бы в стороне, а признавалось бы определенным через посредство всеобщего». (Гегель, X, 322).

Эту общую задачу Аристотель решил исключительно масштабно (по содержанию) и по-новаторски, предоставив науке новые методы решения подведения конкретного под всеобщее.

Гегель называет Аристотеля «глубочайше спекулятивным философом» (X, 236) именно за его умение сводить определения в единое понятие, и он «велик» и в этом, а также в простоте развития мысли, в умении дать суждение в немногих словах (там же, 238).

В то же время мы знаем, что Аристотель и *эмпирик*, ибо в центре его учения о познании стоит конкретный, «живой» предмет, в отличие от Платона, в принципе игнорирующего «мир вещей». Как считает Гегель, понимание Стагиритом явления было пониманием «мыслящего наблюдателя» и его созерцание не обошло стороной ни одно явление реального мира сущего: «все стороны знания вступили в его дух, все они интересовали его, и все они подвергаются им основательному и подробному обсуждению», он «... берет все эти единичные явления, скорее, как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие» (X, 237).

Движение познания, по Аристотелю, таково, что он начинает с всеобщего, простого и затем переходит к его определению, для чего он перечисляет множество значений (т.е. понятий предмета), не пропуская даже самых обыденных и чувственных. Такой способ дает полноту моментов предмета и побуждает искать и находить необходимость (всеобщее определение) при этом одновременно анализируя и высказывая других философов, подчас опровергая их. Далее Аристотель берет все определения «сразу связанными воедино», так что «из исследования отдельных определений получается *твердая, сведенная в единство* (выделено мною. – Р.Б.) определенность каждого предмета» (Гегель, X, 237).

Вот таким образом Аристотель, опираясь, несомненно, на идею восхождения и нисхождения Платона, впервые дает науке «модель» познания, в которой действует принцип *систематичности* и сочетание эмпирического и теоретического подхода. Причем, по мнению Гегеля, эмпиризм Стагирита является целостным «именно потому, что он всегда сводит его снова к умознанию» (т.е. подводит конкретное под абстрактное) и поэтому «... эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие» (Гегель, X, 237). Поступая таким образом, Аристотель сумел высказать спекулятивную идею в ее чистоте, а умознание в форме понятия (там же, 238–239). Правда, Гегель отмечает недостаток метода Аристотеля — «он не сводит предметов своего изучения к всеобщим принципам» (там же, 239).

Гегель считает, что великим вкладом в теорию познания является следующее: теперь все познаваемое должно высту-



пить «как некая организация понятия... чтобы многоформенная реальность была отнесена к этой идее, как к всеобщему» (X, 321). Иначе говоря, Стагирит показал, как особенное познается через посредство всеобщего, и этот процесс показан в виде *системы*, в которой теоретическое и эмпирическое в процессе сведения единичного к всеобщему и в ходе образного движения выступают как почти равноправные компоненты познания, т.е. сделан огромный шаг «от» Платона в теории познания.

Мышление ради мышления, мышление мышления не замыкается в «мире идей», оно, так сказать, становится «земным» – у Аристотеля идея становится *конкретной*, «как сознание единства субъективного и объективного, и она поэтому не односторонняя...» (Гегель, X, 322). В учении Аристотеля «... эти две операции, развитие особенного из идеи и подведение особенного под всеобщее» еще не «встретились» друг с другом. До этого было еще очень далеко, т.к. наука должна была обработать «в направлении понятия» все явления духовного и физического мира. Когда «главная наука» – философия – выполнит эту «истинную» задачу, тогда другие науки («частные») смогут формировать из них «всеобщие законы и основоположения» и «спекулятивный разум может воплотиться в определенных мыслях и окончательно привести к осознанию их связь, которая является внутренней связью» (Гегель, X, 322).

Итак, по Аристотелю, познание есть научное знание о *бытии*, прежде всего о мире вещном, мире конкретных вещей и явлений. Он сохранил примат теоретического (абстрактного) познания, утверждая, что «ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а с другой стороны, отделение (всеобщего от отдельного) приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей» («Метафизика»). Но в отличие от Платона не отрывал и не противопоставлял этих двух видов познания, а пытался их *синтезировать*, представить в диалектическом единстве сам процесс познания.

А.Н.Чанышев полагает, что Стагирит колеблется между сенсуализмом (чувственным познанием) и рационализмом (умственным постижением) и что ему так и не удалось обрести единства чувства и разума. Отметим в этой связи, что эта задача настолько сложна, что она является «вечной проблемой» науки.

Разрабатывая теорию познания, Аристотель впервые дал миру науки стройную и содержательную систему научного знания о сущем (бытии), заключающую в себе предмет знания (науки) в его категориальном выражении и методологию и методику процесса познания.

Поскольку наука есть вид бытия, способный *доказывать*, то Аристотелю пришлось искать начало такого процесса до-

казывания. Найти это начало – дело нелегкое: «Самое важное во всяком деле есть *начало* (выделено мною. – Р.Б.), оттого оно и всего труднее... когда начало сделано, тогда легко прилагать к нему новое условие» («Топика»).

Аристотель-материалист и сенсуалист в том смысле, что *материя* является действительным началом всякого знания: с нее, так или иначе, *начинается* мир сущего, а значит, и знания, хотя, как мы знаем, такое начало не может нести в себе логической нагрузки, т.к. она (материя) еще не приобрела *формы*, которая только и является и может быть *объектом* познания. Причем надо найти именно такое самое-самое начало доказательств, ибо в противном случае в поисках начала мы будем обречены идти в «дурную бесконечность» и таким образом «снимем» понятие науки вообще. Значит, доказательство должно иметь *конечный* характер.

Таким самым первым началом Аристотель считает *аксиомы*, т.е. истины, которые сами по себе не требуют доказательства: «Началами же в каждом роде я называю то, относительно чего не может быть доказано, что оно есть» («Вторая аналитика»). Аристотель полагает возможным остановить регресс в «дурную бесконечность», справедливо считая, что отрицать начала доказательства – дело невозможное, т.к. в таком случае отрицание возможности начала потребует своего доказательства (ведь отрицание есть не что иное, как одно из доказательств), т.е. опять-таки уведет в бесконечную недоказательность...

Аксиомы Аристотеля, конечно, относятся к умопостигаемым, т.е. абстрактным доказательствам и поэтому могут относиться исключительно к деятельности *ума*.

Вспомним аристотелевский основной закон бытия: «Вместе существовать и не существовать нельзя», т.е. перед нами таким самым общим началом выступает закон невозможности противоречия как основной закон бытия.

«Начало» Платона находится исключительно в мире идей, и это его начало (скорее всего, это – благо) является общим для всех наук. Но Аристотель мыслил более конкретно: по его мнению, начало должно быть свойственно каждой науке, а не всем наукам, и каждое такое начало специфично, что и определяет отличие одной науки от другой.

Однако существуют и начала, *общие* для всех наук, ибо все науки имеют одно и то же *логическое* начало. Одним из таких начал Аристотель считает такое утверждение: все можно утверждать или все можно отрицать, но, пожалуй, самым общим началом является то, что «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле... это, конечно, самое достоверное из всех начал» («Метафизика»), иначе говоря, таким началом аристотелевский закон бытия.

Самое общее как начало науки – это ум: «Умом я называю начало науки» («Аналитика»), потому что «истину всегда дают наука и ум», ведь «никакой другой род познания, кроме ума, не является более точным, чем наука» (там же).

Таким образом, оказывается, что началом, самым общим все-таки оказывается то, что отличает человека от всех остальных животных – ум, результатом деятельности которого и является наука, но наука не может быть началом самой себя, и, следовательно, началом науки должен стать ум.

Таким образом, при некоторой разбросанности определения начала, Аристотель, в конце концов, помещает его в область мышления, средоточием которого и орудием является разум человека как главная мера и определитель всего сущего. Ум выступает всеобъемлющим и всесильным: он есть начало начала, он сам «производит себя», он есть мышление мышления, а с точки зрения «рождения» вещей является той формой, в которой вещи реально выступают в природе и познаются человеком как субъекты внешнего мира, выступая как понятие вещи и как *система* понятий, охватывая и отражая собой весь познаваемый мир.

Значит, и в области познания Стагирит выступает как панлогист, как апологет всемогущего Разума.

Пожалуй, наиболее ценным в трактовке Аристотеля начала начал является все-таки *постановка* этой проблемы: Стагирит искал эти начала в области аксиом, ничем не опосредствованных, то есть для него «начало есть то, что необходимо не посредством другого, а посредством самого себя, любое начало необходимо само по себе» («Топика»), и это вполне корректно, то есть действительно до сих пор. Надо было бы искать его в сфере категорий (Д.В.Джохадзе). Но на этот «простой» переход потребовались тысячелетия!

Мы же знаем, что в науке сама *постановка проблемы* очень часто является более ценной, чем решение этой проблемы (последнее всегда оказывается ограниченным историческим видением того или иного мыслителя). Поставив проблему о начале, Стагирит «задал работу» нескончаемым поколениям мыслителей. Так оно и было – этой проблемой занимались Декарт, Фихте, Гегель (так и оставив ее в принципе нерешенной полностью, как, добавим мы, и «положено» истинной науке)...

Согласившись (или, может быть, не согласившись) с такой постановкой проблемы начала познания, мы переходим к другому компоненту теории познания Аристотеля, а именно к аристотелевым *ступеням познания* и классификации наук. Эти аспекты теории познания были впервые разработаны именно Стагиритом.

В отличие от Платона, познание начинается с *чувственно-го* восприятия предмета, ибо предмет во временном аспекте

всегда стоит впереди познания (и знания) предмета – чувственное ощущение предмета *отражает* уже реально существующий объект познания. Таким образом, если наука есть вид бытия, способный доказывать, то первой ступенью должно быть обязательно *чувственное* восприятие предмета (явления). Такой «сенсуалистический фундамент» присущ и человеку и животным, его «орудиями» являются органы чувств и память, в которой аккумулируются информация, «добытая» этими органами. Аристотель подробно рассмотрел механизм чувственного восприятия, указав, что «каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи» («О душе»), то есть оно в сознании пространственно не существует, а выступает в виде *копии*. Но эта копия тем не менее адекватна предмету чувственного познания, то есть познающий получает достаточно объективную информацию о некоторых свойствах воспринимаемого предмета, так как более «общие» свойства предмета (например, состояние покоя или движения, единство качеств и т.п.) воспринимаются, так сказать, комплексно, то есть всеми органами чувств. Аристотель считает, что «чувственное восприятие общо всем, а потому это – вещь легкая, и мудрости (в нем) нет никакой» («Метафизика»). Действительно, чувственное восприятие представляется более простым, чем теоретическое описание предмета в понятиях, но поскольку античная наука в принципе чуралась эксперимента как орудия научного познания, то Стагириту чувственное познание и представлялось ни трудным, ни простым, ни тем более важным (хотя и признавалась его необходимость). Следуя за платоновской традицией, Аристотель сосредотачивал главное свое внимание на познании *общего*, считая, что оно (общее) «... существует вечно или в большинстве случаев» («Метафизика»). Однако, введя в качестве первой ступени познания чувственный опыт, Стагирит поставил проблему научного эксперимента как неперемennого научного метода индуктивного характера.

Затем следует формирование *опыта* – этой *второй* ступени познания, по Аристотелю: теперь предмет из *возможного* предмета знания становится знанием о предмете, то есть его отражением (в виде системы понятий в конечном счете) в мышлении познающего субъекта познания. Таков результат сочетания созерцания и опытного, чувственного знания, причем такое знание о предмете – это отнюдь не результат знания чувственной (вещной) стороны предмета, ибо последнее только способствует *выявлению* общего (понятийного) знания о предмете.

Память выступает как своеобразная функция опыта: «ряд воспоминаний об одном и том же имеет в итоге значение одного опыта» («Метафизика»). Посредством опыта ум постигает самый предмет ощущения, но такое непосредственное по-

знание общего, которое на данном этапе осуществляется в единичном, не может дать истинного знания, ибо «то, что в вещах показывает чувственное познание, то есть ощущение, зависит от всегда изменчивых условий пространства и времени. Напротив, то, что показывает в вещах *научное познание* (подчеркнуто мною. – Р.Б.), не зависит ни от пространства, ни от времени. Научное постижение предмета – мысль, покоящаяся и в известном смысле стабильная, остановившаяся» («О душе»). Как видим, перед нами возникает своеобразное *единство* предмета познания и знания об этом предмете, то есть того тождества сущего и сущности, к которому вечно стремится наука, но никогда не достигает...

Раз такое единство (хотя и в незавершенной форме) возникает, то и знание выступает как род *обладания* («Никомахова этика»), обладания той силой, которая преодолевает всё: сопротивление косной материи, невзгоды социальной жизни, которая украшает человеческую жизнь, приближая ее к божественной...

Аристотель отмечает, что опыт присущ всем живым существам, обладающим памятью, но человек превосходит животных *степенью использования* приобретенного опыта: «Все животные, (кроме человека), живут образами воображения и памяти, а опытом пользуются мало; человеческий же род прибегает также к искусству и рассуждениям» («Метафизика»). По этой причине человек и выступает как господствующая сила над всем остальным живым миром.

*Третья ступень* познания уже чисто человеческая, гуманидная, к ней способен только «человек разумный» – это *искусство*. Определяя искусство, Аристотель следует традиции (за Сократом и Платоном): искусство (технэ) включает в себя технические навыки и умения в любом профессиональном деле (искусство кормчего, врача, ремесленника, земледельца и т.д.). Искусство означает не что иное, как повышение уровня абстракции человеческого мышления, то есть искусству должны быть присущи не просто навыки и умения, добытые опытным путем, но и выработка общего взгляда, подхода к анализу (выраженному в понятиях), сходных свойств в предметах и явлениях: ведь «опыт есть знание индивидуальных вещей, а искусство – знание общего...» («Метафизика»).

Действительно, опыт очень часто практичнее искусства – это известно каждому. Однако люди, обладающие искусством, то есть общим знанием в какой-либо науке, имеют одно неоспоримое преимущество перед практиками – «опытниками», а именно, они знают *причину* (или причины) того или иного явления, то есть способны устранить неполадки, несоответствия, возникающие постоянно в обыденной жизни или организовать тот или другой вид деятельности. Поэтому, пишет Аристотель, владеющие искусством пользуются большим

почетом, чем рядовые (ремесленники), поскольку они знают причины того, что создается (руками рядовых членов коллектива).

Аристотель прав, когда пишет, что люди, обладающие искусством, способны *учить* других людей. Действительно, учителя и преподаватели, знающие «базовые причины» тех или иных явлений, способны объяснить обучаемым причинно-следственные связи, присущие той или иной отрасли знания. Добавим, что понимание так называемых общих причин является характерным признаком высокого уровня умственного развития индивида.

За искусствами неизбежно следовали собственно *науки* как системы знаний о вещах и явлениях: «Когда же все такие искусства были установлены, тогда уже найдены те из наук, которые не служат ни для удовольствия, ни для необходимых потребностей, и прежде всего (появились они) в тех местах, где люди имели досуг. Поэтому математические науки образовались, прежде всего, в области Египта, ибо там было предоставлено классу жрецов время для досуга» («Метафизика»). По-видимому, науки, в данном случае математика, стоят выше искусства именно благодаря своей «дистанцированности» от практических нужд, то есть большей теоретичности своего содержания. А.С.Надточаев поправляет Аристотеля, указывая на практические нужды в измерениях в Древнем Египте, которые и вызвали к жизни геометрию, а в Финикии и Вавилонии – арифметику, указывая на то, что только впоследствии эти науки приобрели «общий теоретический характер», оторвавший их от необходимости решения чисто практических задач и, таким образом, скрывших их происхождение. Заметим, что в соотношении «искусства – науки» отражается диалектическое взаимодействие (не антитеза!) прямой и обратной связи практики и науки.

Наконец, *четвертой* по порядку, но не по важности, выступает четвертая ступень познания – *философия*. Она не просто сугубо человеческая ступень познания, а ступень и форма, доступная меньшинству человечества – людям, обладающим разумом, близким к богам – *философам*.

Философия – это «так называемая мудрость, по всеобщему мнению, имеет своим предметом первые начала и причины» («Метафизика»), иначе говоря, эта наука исследует причины особого характера – первопричины, последние основания сущего, то есть эта наука – наука наивысшей абстракции, и она носит также наиболее универсальный характер и поэтому лежит в основе всех других частных наук, хотя известно указание Стагирита, что науки «не сводимы – ни одна к другим, ни к одному-единственному роду» («Метафизика»), ибо раз различны по роду «форма» и «материя», то «точно так же – все то, о чем идет речь по разным формам высказывания о сущем,

ибо из того, что есть, одно означает собою суть той или иной вещи, другое – что-нибудь качественно-определенное, и так дальше...: оно...не сводится ни друг на друга, ни на что-нибудь одно». («Метафизика»). Отказавшись от платоновской «однозначной» иерархии с «высшей идеей» на самом вершине знания («идеями» блага), Аристотель не понизил уровень абстракции, как может показаться на первый взгляд, а, наоборот, подчеркнул универсализм принципов философской рефлексии, требующей, по Стагириту, определения конкретной первопричины всего сущего не только, но и частных его ипостасей, изучаемых отдельным науками.

## АРИСТОТЕЛЬ КЛАССИФИЦИРУЕТ НАУКИ

Известна исключительная широта научных интересов Стагирита: он действительно «все испытал и во все проник» (А.С.Надточаев) и был величайшим энциклопедистом всех времен. Пытаясь охватить все сущее своим научным взглядом, Аристотель, конечно, не мог не заняться классификацией знания о природе и обществе. Размышляя о научном знании, он предложил науке первую *классификацию* наук, и эта классификация была настолько содержательной и логичной, что она господствовала в научном знании тысячелетия (вплоть до Фрэнсиса Бэкона).

Классификация Аристотеля опиралась на два встречных движения в научном познании: дифференциацию наук, то есть отделение различий между ними и выделением не только родов наук (а внутри их – отдельных дисциплин), и на их интеграцию, то есть превращение их в единое целое, подчиненное определенным, самым общим закономерностям.

Науки оказываются дифференцированными, но они превращаются в определенную целостность посредством «единообразного философского осмысления» (А.С.Надточаев). Гегель этот двуединый процесс определил так: ум Аристотеля «проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие» (X, 224).

Таков самый общий подход Стагирита к проблеме классификации наук.

Эта классификация носит характер *триады*:

Первое место не могут не занимать науки *теоретические*, созерцательные по своему методу («*theoria*» и означает «созерцание», «умозрение»). Эти науки «согласны с философией» и изучают начала и причины, у них отсутствует какая-либо практическая цель, они изучают знание посредством разума (мышления) и изучают его ради знания. Без этих наук не могут существовать и действовать науки «второго разряда» – на-

уки практические (прикладные, сказали бы мы), ибо только теоретические науки могут указать «практике» основные ее действия. В частности, обучить практическим действиям могут только люди, знающие основы (то есть теорию) данного вида деятельности.

Наконец, идут *творческие науки* («*poiesis*» – «творчество»), тесно примыкающие к практическим наукам. Дело в том, что и практические, и творческие науки, руководимые теорией, направлены на внешнюю предметную деятельность человека, которая находит свое воплощение в его поведении, а также создании вещей и оказании ряда услуг, которые удовлетворяют потребность человека в прекрасном. Вот поэтому к творческим наукам Аристотель относит не создание конкретных вещей, удовлетворяющих повседневные потребности человека, а различные искусства: поэзию, музыку, риторику, танцы, живопись, скульптуру.

По Аристотелю, ремесла (технэ) никак не попадают в разряд наук, т.к. ремесла опираются на чувственные восприятия и память, а они как самая низшая ступень познания никак не могут подпасть под определение науки. Хотя, как мы знаем, Стагирит отнюдь не пренебрегает эмпирическим познанием как необходимой основой науки: и теоретической, и практической. Одной из причин исключения ремесла как сугубо эмпирического знания из сферы науки был и общий для античности фактор – приниженное положение производительного труда вообще: «делание вещей» не признавалось в рабовладельческом обществе достойным занятием свободного человека. Может быть, исключение делалось только для «искусств», где опредмечивание означало создание эстетических вещей для мира прекрасного, ведь античность – это преклонение перед прекрасным, как проявлением высшего блага.

Аристотель говорит: «Люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать (наверное, умению заниматься производительным трудом? – *Р.Б.*), а потому, что они владеют понятием и знают причины» («*Метафизика*»). Труд ремесленника, оказывается, очень близок к природным действиям неодушевленных предметов, т.к. предметы действуют по своим свойствам, а ремесленники – по привычке.

Больше того. Аристотель считает, что занятие физическим трудом делает свободнорожденных людей непригодными для применения их к добродетели и для связанной с нею деятельностью, т.к. такие «занятия отнимают досуг для развития интеллектуальных сил человека и принижают их» («*Политика*»).

Как видим, разделение наук на три «ветви» произведено Аристотелем исходя из *целевой* установки, которая определялась не только различием целей каждой из трех наук, но и была исторически обусловлена общественным строем Древней Греции.



Аристотель определил отличие науки от искусства по *предмету*, высказав глубокую мысль о том, что наука имеет дело с сущим, как необходимым, а поэтому ее результат вечен и нерушим, т.е., сказали бы мы, объективен, а вот искусству присуще *становление*: «Наука относится к сущему, искусство – к становлению». Для искусства это означает, что его предмету более свойственно пребывать в форме возможности – он только *становится*, переходя в действительный предмет, причем возможны различные формы сущего как произведения искусства. Наука же, напротив, однозначно объективна в своем предмете и в его отражении, т.е. теоретическое знание представляет собою знание, в основе которого лежит логическое, неопровержимое доказательство, которое и представляется поэтому необходимым, т.е. разумным.

Практика стоит ниже искусства, творчества, потому что цель практических наук (прежде всего поведенческой деятельности людей) – благо, а творческих – прекрасное, причем это прекрасное выступает как *долженствующее быть*, т.е. как необходимо достижимый *идеал* (А.С.Надточаев).

*Внутренняя* дифференциация трех «ветвей» такова: в *теоретические* науки входят: физика, математика и «первая философия». Различие между ними по предмету изучения, а именно: «вещи гибнущие» изучает физика, вещи «движущиеся, но не гибнущие» – математика (астрономия), «неподвижные», вечные – «первая философия».

Внутри каждой из трех теоретических наук помещает Стагирит науки, «соподчиненные» главной науке: так, психология входит в физику, поскольку душа представляется связанной с *телом*, а свойства физических тел и должна изучать физика; в математику вошли механика, астрономия, учение о гармонии, общим предметом которых является познание количественных соотношений; в «первую философию» включены диалектика, аналитика, топика.

Науки *практические* – это этика, экономика, политика.

Дифференциация наук творческих представляется более сложной и неопределенной, но в основу ее Аристотель поставил приемы и средства *подражания*, т.к., познавая прекрасное (и производя предметы искусства), «творцы прекрасного» подражают фактам настоящего (прошедшего), или тому, как это представляет сознание творца (т.е. оно сугубо субъективно), или, наконец, тому, какими эти факты должны быть (опять-таки по мнению творца предмета искусства). Например, историк рассказывает об уже происшедшем, а поэт – о том, что могло бы произойти или должно (по мнению поэта) произойти.

Задача «первой философии» нам уже известна: она рассматривает всю совокупность вещей, «тотальное» сущее, и это знание есть знание общего, т.е., иначе говоря, ее задача – «рас-

смотрение относительно сущего, как такового, и в чем его суть, и какие у него свойства, поскольку оно – сущее» («Метафизика»).

Мы знаем, что в отличие от остальных наук «первая философия» – наука исключительно созерцательная, спекулятивная, в принципе игнорирующая чувственное познание. Оказывается, таким образом, что Аристотель полностью воспринял платоновскую тенденцию абсолютизации как философской рефлексии вообще, так и ее метода познания.

Итак, классификация наук у Аристотеля выступает не просто как определенная иерархическая система с разделением наук по «рангам», но как глубоко теоретически осмысленная система, в основе которой, как мы пытались показать, лежит принцип цели науки, принцип объективного предметного содержания (по основным родам наук), а также принцип специфики метода исследования, соответствующего своеобразию предметного содержания той или иной дисциплины (А.С.Надточаев).

По Стагириту, задачами науки является установление того или иного факта, явления, вещи, подлежащих исследованию, затем необходимо выяснить *причины* того или иного явления, т.е. должна вступить в действие главная функция науки – доказательная, потому что «Если тот, кто при наличии доказательства предмета не имеет понятия о том, почему предмет есть, то он предмета не знает». («Метафизика»), так что «всякое научное знание требует доказательств» («Никомахова этика»). Доказательность знания – функция мышления, она «производится» посредством умопостижения, хотя в начале процесса познания необходимо стоит опыт, добываемый *чувственным* путем. Только умопостижение дает цельную картину явления, которая фиксируется в системе понятий.

Классификация наук Аристотеля в принципе соответствует иерархии форм бытия, как ее понимал и Платон. Однако Аристотелева система наук является более разработанной, более соответствует задачам научного исследования – она не чурается конкретной, чувственной действительности, дает обоснованные рекомендации рассмотрения-анализа предметов частных наук, а не уносится исключительно «ввысь», как это было у Платона.

Аристотелевская классификация господствовала в науке вплоть до нового времени – никто не позволил себе усомниться в ее философско-логической корректности и содержательной полноте.

Естественно, что со временем наука изменила и классификацию и, особенно, ее терминологию, но титанический труд Аристотеля и его последователей не остался без последствий: современное деление наук на три основные «ветви»: науки естественные, гуманитарные и технические – в принципе восхо-

дит к аристотелевскому разделению наук на теоретические, практические и творческие (А.С.Надточаев), а платоновско-аристотелевский приоритет *теоретических наук* (перед так называемыми прикладными), как представляется, остался незабываемым принципом научного мышления.

## АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

Как термин «диалектика» появилась задолго до Аристотеля: происходя от слова «беседовать», «рассуждать», диалектика и означала умение вести спор, беседу, доказывая свою правоту и опровергая доводы оппонента. В этом смысле искуснейшими диалектиками были знаменитые софисты и их противник, и коллега (в этом отношении) Сократ.

Однако мы знаем, что при всей своей искусственности в споре софисты были тем не менее *ложными* диалектиками, ибо в споре они стремились не достичь истины, а одержать победу, причем любой ценой и к тому же не бескорыстно. Известно, что Сократ – великий спорщик-диалектик решительно выступал против такой профанации диалектики, которая превращалась в эристику, т.е. исключительно в умение вести спор.

Учитель Аристотеля Платон, как мы уже говорили, был великим диалектиком: он придал диалектике научно-философский характер. Но Стагирит остался недовольным диалектическим методом великого Платона, ибо последний применил диалектику для утверждения своего «мира идей», которые, как показал Аристотель, не могут дать адекватного научного видения мира. Более того, как утверждает Стагирит, попытки диалектически доказать существование идей разрушают принципы защитников «мира идей» («Метафизика»).

Итак, до Аристотеля диалектика прошла длинный путь развития – от Гераклита до Платона, но отнюдь не стала научным методом философского мышления.

И вот величайший мыслитель древности взял на себя труд дальнейшего развития диалектики как важнейшей составляющей античного метода мышления. Забегая вперед, скажем, что и в этой отрасли знания он сделал то, что вполне соразмерно с его гением.

Аристотель специально занимался диалектикой, посвятив ей впервые в истории науки следующие труды: «Тописка», «Об опровержении софистических аргументов» и «Риторика», которые, в основном, были посвящены методам ведения диалога, а не методологическим проблемам, хотя в самом начале «Топики» Стагирит говорит, что целью работы является исследование способов защиты собственных положений (спорящего) таким образом, чтобы не впасть в противоречие («Тописка»). Здесь, по мнению Д.В.Джохадзе, Аристотель еще сле-

дует традиции своих предшественников, рассматривавших диалектику как выражение борьбы противоположных мнений.

Но Аристотель идет дальше, ведь истина – цель науки, значит, диалектика должна рассматриваться как важнейший компонент процесса познания как постижения истины. В свою очередь, для достижения этой цели необходимо привлечение общего, теоретического или «общих мест» («топом» – это «место»). Практически это означает, что доводы «за» и «против» рассматриваются *диалектически*, т.е. противопоставлением их друг другу (а наука именно и занимается выбором альтернатив). Так вот диалектика необходима для *синтеза* этих противостоящих друг другу положений и делает это она посредством «общих мест»: «Диалектика – это наука, касающаяся общих положений научного исследования, или же, что одно и то же, – общих мест» («Риторика»). В «Топике» анализируются различные вероятные и невероятные положения, которые порождают самые различные заключения: правдоподобные, вероятные, невероятные и, наконец, истинные (аподиктические). Последние выступают главным образом в «Аналитиках», «Метафизике».

Как видим, задача диалектики на этом этапе – приблизить мыслящий разум к истине посредством выбора альтернативы из множества мнений (а мнение, как известно, это недостоверное знание).

Как видим, диалектика у Аристотеля выступает уже не просто как «пособие» по методике ведения споров и диспутов, но как метод научно-философского исследования и, в отличие от Платона, как конкретизирования методологии постижения истины.

Вслед за Платоном Аристотель убедительно доказывает необходимость диалектики как своеобразного фундамента и философии, и всех «частных наук». Предметом диалектики являются принципы научного исследования: по Стагириту, диалектика начинает с анализа вероятностных (альтернативных) суждений, различных «топов» (общих мест). На этой основе происходит выбор достоверной посылки, которая выступает как отрицающая другие вероятностные посылки, выступающие как противоположные, противоречащие друг другу. Таким образом, диалектика выступает как логика вероятностного знания (А.С.Надточаев). За диалектикой, по Аристотелю, следует *аналитика* как логика достоверного и поэтому необходимого знания.

Таким образом, Стагирит не только поставил перед диалектикой задачу добывания достоверного знания, истины (в отличие от софистов, пренебрегавших истиной), но и показал необходимость аналитики как метода конструирования истинно достоверного знания. В отличие от Платона, Аристотель подчеркивает логичность рассмотрения любого предмета (явления) с противоположных позиций.

Серьезным отличием от платоновской диалектики является и то, что Аристотель фактически, введя топы как противоположности, пришел к необходимости опытного сравнения противоречивых положений, так сказать, «приземлил» философскую рефлексию и в то же время представил философскую диалектику как способ *теоретического* познания, т.к. диалектика направлена к познанию и исследованию, то она-то указывает *метод* для познания принципов всех наук. Очевидно, что такие принципы могут иметь только «общий» (теоретический характер), поскольку диалектик – это тот, кто устанавливает общее согласно действительному положению вещей («Об опровержении софистических аргументов»), а для этого необходимо такое рассмотрение единичного, которое выявляет в нем общее. Для этого Стагирит ищет родо-видовые отличия, поскольку род для него – это такое самое общее определение, которое больше всего указывает на сущность («Топика»). Сущность при таком подходе выступает как общее, которое является совокупностью подведенных под род видовых различий. В этом чувствуется влияние платоновских родовидовых различий (Д.В.Джохадзе).

Аристотель не отрицал необходимость диалектики в спорах, дискуссиях, но он четко разделил диалектику на два вида: та диалектика, целью которой является спор ради спора, он назвал *эристикой*, и соглашался с софистами, что диалектик должен хорошо уметь пользоваться посылками и ловко возражать («Топика»). Но эристика пользуется нечестными методами борьбы, так что эристик («чистые» спорщики) рвутся к победе в спорах ради славы, ведущей к обогащению (там же), но другая диалектика – платоново-аристотелевская, ставит своей задачей достижение истины.

Таким образом, Аристотель дал первое научное толкование диалектики, ибо, с одной стороны, он «снял» узкое софистическое толкование диалектики как умение вести спор, дискуссию, а с другой – придал диалектике содержательный характер, отказавшись от ее сугубо идеалистической трактовки Платоном. Значит, Аристотель сделал ее орудием научного познания.

Диалектична теория познания Аристотеля и в его *логике*, основателем которой как научной дисциплины он и считается.

## АРИСТОТЕЛЬ КАК ОСНОВАТЕЛЬ ЛОГИКИ

Мы говорили, что диалектика приводила, прежде всего, к *вероятностному* знанию, но наука добивается истинного знания (аподиктического), т.е. знания объективного, обладающего характером необходимости или такого знания, которое мы называем *логическим* – неопровержимым по своим результа-

там. Такой парадигмой (образцом системного характера) и стала *логика* Аристотеля (у философа не было этого термина – он появился через пятьсот лет после «Органона» – орудия логики). Это путь к *доказательной* науке посредством особых методов, разработанных Аристотелем, причем сделано это было с такой содер­жательностью и так логично, что через тысячелетия И.Кант сказал, что после Аристотеля логика «до сих пор не могла ни шага сделать вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной».

Аристотель – первый философ, написавший специальные труды по логике: «Категории», «Об истолковании», «Аналитики» (первая и вторая), «Топика», «О софистических опровержениях», объединяемых общим названием – «Органон».

Мы знаем, что задачей науки является познание действительности через выведение единичного (предмета), отражающегося в нашем сознании через познание общего и представление этого единичного в понятиях (категориях), с конечной целью добиться тождества объекта и его отражения в мышлении познающего субъекта.

Логика устанавливает отношение общего к частному через умозаключения (собственно силлогизмы), состоящие из суждений, из которых складываются понятия (система понятий – парадигма) о предмете. Такова *цель* логики. Она представляется несложной и, конечно, как цель не является открытием Аристотеля, а вот *метод* достижения этой цели – силлогизм – Аристотель по праву считает своим открытием (за это он и был наречен «отцом логики»).

Первый этап познания предмета (явления) нами уже рассмотрен: в ходе его происходит – посредством столкновения логического нескольких точек зрения (мнений) – «расчистка поля знания» от некорректных суждений. Это – *подготовительный* этап. Ибо он подготавливает созерцательное, логическое познание объекта. Только после него начинается собственно логика – аналитика как выработка *достоверного* знания.

На первом этапе исследователь использует *индукцию* (эпагоге) как восхождение от частного к общему, и индукция на этом, подготовительном этапе целиком относится к *чувственному* восприятию. Тут Аристотель диалектичен (в отличие от Платона), ибо утверждает, что «общее нельзя рассматривать без посредства индукции... (а)... индукция невозможна без чувственного восприятия, т.к. чувственным восприятием познаются отдельные вещи, ибо иначе получить о них знание невозможно» («Вторая аналитика»). Аристотель заключает: «как знание, приобретаемое из общего, невозможно без индукции, так и знание посредством индукции невозможно без чувственного восприятия» (там же).

Будучи «ниже порога науки» (В.Ф.Асмус), индукции предшествует следующий этап познания – силлогический.

В ходе чувственного познания (как первого этапа) в уме «откладываются» некоторые впечатления о предмете знания, которые образуют *память* субъекта познания или опыт, ровно как и определенные *навыки*, реализующиеся в предметной деятельности. Но до познания сущности предмета в понятии еще путь длинный.

Эта вторая часть пути заключается в *умопостижении* вещей. И для этого умопостижения и стала необходимо неизбежной силлогистика Стагирита, как изобретенный им метод познания.

Теперь *логика Аристотеля* вступает в свои права.

Современное определение логики как науки о приемлемых способах рассуждения различает несколько ее аспектов, а именно онтологический, т.е. рассмотрение необходимых связей объективного мира; гносеологический, изучающий необходимые связи понятий, посредством которого познается сущность и истина, и, наконец, демонстративный (доказательный), который и представляет собой собственно логику, занимающийся «логикой доказательств и опровержений. Вот этот аспект, как «каталогизация правильных аргументов» в процессе *дедукции*. Вот эта последняя логика считается традиционной, и ее «отцом» является Аристотель.

Ядром ее является силлогистика Аристотеля.

Силлогизм – это «речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто, отличное от положенного в силу того, что положенное есть» («Первая аналитика»). В этом несколько туманном определении сразу бросаются в глаза два момента: первое, что силлогизм – это категория *становления* (и становления диалектического, как мы увидим), и второе, что целью применения этого метода является получение нового знания. Стагирит говорит: «Доказательством я называю силлогизм, который *дает* знание» (выделено мною. – Р.Б.) («Вторая аналитика»). В отличие от Платона Аристотель ищет доказательства (т.е. знание) не в «мире идей», а в мире вещей, вернее, в связях этих вещей, которые и должны выступить в виде понятий (категорий): «Все вещи – суть умозаключения».

Однако сам силлогизм рождается «по-платоновски», т.е. методом созерцания (однако после того как вещь чувственно определена методом индукции), методом *дедукции* (апагоге), т.е. восхождение от общего к частному, «сведением» конкретных свойств предмета (явления) к более общим суждениям и понятиям.

*Структурно* силлогизм включает в себя три суждения. Суждение «есть» высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь. Причем всякое суждение есть

или суждение о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще...» («Первая аналитика»). Мы видим таким образом, что Аристотель мыслит предмет суждения *материалистически* – такой предмет – это или актуальное или потенциальное бытие той или иной вещи. Иначе говоря, Стагирит добивается такого знания о предмете, которое соответствовало бы реальному существованию вещи.

Силлогизм как своеобразная антиномия был известен и до Аристотеля. Реальным методом доказательства Аристотель сделал силлогизм, введя *трехчленную* структуру. Силлогизм состоит из трех терминов (суждений), на которые разлагается это суждение («Аналитики»). Рассмотрим силлогизм такого рода: «Все люди – политические животные» – первая посылка; далее следует главная часть силлогизма: «Все афиняне – люди», это так называемый *средний термин*; наконец, следует суждение заключительное: «все афиняне – политические животные», что и является *целью* данного силлогизма. Таким образом, «всякое доказательство дается посредством трех терминов» («Аналитика»). На первый взгляд, подобная конструкция (в данном случае первый, категорический силлогизм) не кажется сложной, однако это не совсем так.

Структурно суждение первое состоит из субъекта (в данном случае – «люди»), предиката («политические животные») и связки копулы между ними – «есть» (или «не есть»). Копула выступает как связь в виде «есть» – «не есть», т.е. любая вещь (явление) не может выступить иначе как *соединение* трех этих элементов: «Термином я называю то, на что разлагается суждение, то, что приписывается, и то, что выражается посредством быть или не быть («Аналитики»). Копула подчеркивает реальность (или возможность) существования объекта познания, причем она обеспечивает диалектическое единство субъекта и предиката, которые в принципе различны.

Особую роль в силлогизме играет так называемый «средний термин», благодаря которому (как копуле в суждении) и существует силлогизм «по-аристотелевски», т.е. как метод доказательства: «Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой и по положению является средним» («Аналитика»). В нашем примере «Все афиняне – люди». Термины в силлогизме прочно связаны друг с другом причинно-следственной соподчиненностью, причем средний термин (подобно копуле) обладает преимущественным значением, поскольку без него как общего двум другим и опосредованно связывающего их не было бы необходимости в самом силлогизме. Так что средний термин выступает у Аристотеля как сущность («Аналитика»), ибо если целью доказательства является достоверность приобретаемого знания, то средний термин и выступает как доказательная причина. Все три термина связаны между собой: умо-



заключение требует непреложно суждения и суждение требует умозаключения.

Надо учитывать, что суждение представляет собой единство *различного* (это ясно при взгляде на первую и третью посылки), т.е. выступают как единичное, а «политические животные» – как общее, внутри фигуры эти различные посылки связаны копулой («есть», «являются»), т.е. таким образом общаются к бытию, к сущему. Иначе говоря, диалектически единичное есть общее и общее есть единичное, причем «люди» выступают в осязаемой, чувственной форме, а «политические животные» уже в форме понятия (т.е. абстрактно), но единичное (благодаря копуле) включает в себя общее, а общее – единичное. Таким образом, процесс познания посредством силлогизма выступает в утвердительно-отрицательной форме, т.е. как процесс диалектический, иначе говоря, теоретически отражает не что иное, как реальные связи между предметами (посредством определения их через субъект и предикат), которые связывает и (диалектически) противопоставляет копула. Построив таким образом суждения, Аристотель далее показывает, что суждения, двигаясь в пределах силлогистической парадигмы (образца, модели), должны переходить необходимо в умозаключение об изучаемом объекте. Отметим, что суждения представляют собой в известном смысле *допущения* логического порядка, из которых должно быть получено достоверным новое знание, и оно должно быть необходимо, ибо цель науки именно и заключается в достижении такой силлогистически доказанной истине. Таким образом, получается *совершенный* силлогизм. Формула его такова: М-Р, S-M, посему S-P, где «если А приписывается всем В, а В – всем В, то А необходимо приписывается всем В, т.е. «если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в первом, то необходимо, чтобы для двух крайних терминов образовался совершенный силлогизм. Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой и по положению он является средним» («Аналитики»). А – у Аристотеля обозначает большой термин (первую посылку, суждение), В – средний термин, а В – меньший термин.

Мы рассмотрели первую фигуру силлогизма – простого категорического силлогизма. Всего у Аристотеля их три (впоследствии наука добавит четвертый). Не рассматривая две остальные фигуры, отметим, что эти две фигуры отличаются между собой местом, занимаемым средним термином.

Итак, Аристотель в форме силлогизма дал форму движения мышления «от общего к единичному (методы дедукции) и от единичного к общему, и эта форма, как мы пытались показать, сугубо диалектична. Именно применение диалектики сделало силлогизм Аристотеля как ядро его логики, сделало

логику Стагирита орудием познания («органом», как называли совокупность его трудов, посвященных этому методу познания).

Логика Аристотеля как способ научного (и ненаучного) доказательства стала канонической на века.

Недаром логические сочинения Стагирита, пишет Гегель, являются «источником и образцовым учебником логики для всех позднейших изложений этой науки...» (X, 305), более того, логика Аристотеля есть «...естественная история конечно-го мышления» (там же).

И. Кант считал, что логика Аристотеля является завершенной наукой, которая сохранилась до наших дней и не получила никаких дальнейших улучшений и изменений.

Прошло более двух тысячелетий, прежде чем логика Аристотеля нашла достойное продолжение ее развития, как орудия диалектического мышления. Это сделал Гегель, взявший за основу ключевое положение «среднего термина».

Гегель особенно высоко ценит силу абстрактного мышления Аристотеля: «ибо величайшей силы, величайшей концентрации мысли требует именно отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности» (X, 306).

Вот это «фиксирование» мысли как ее конкретизация в определенной системе *категорий* Аристотеля, так и придание ей высоких форм абстракции, теоретического мышления и нашло свое выражение в учении Аристотеля о категориях.

## КАТЕГОРОЛОГИЯ СТАГИРИТА

Аристотель первый ввел «категирию» как *философский* термин. Первоначально это слово обозначало не что иное, как обвинение, т.е. категорическое обвинительное суждение. В наши времена обыденное употребление категории означает отнесение того или иного явления к определенному разряду, типу, классу.

Аристотель говорит, что слово «категория» означает высказывание, утверждение о чем-либо, а, употребив его как глагол, придал ему роль сказуемого (предиката, определения), т.е. в философском языке это должно было предполагать необходимость того или иного высказывания (например, определения логической сущности предмета). Поэтому, по мнению Гегеля, у Аристотеля категории – «суть всеобщие определения, то, что высказывается о существующем, и точно так же то, что мы называем понятиями рассудка, как простые сущности вещей» (X, 306).

Да, Аристотель ввел этот философский термин, но, очевидно, что все предшествовавшие ему греческие мыслители оперировали подобными понятиями, неуклонно повышая теоретическую компоненту мышления (теоретичность мышления). Д.В.Джохадзе отмечает, что и в древнеиндийской философии пребывал термин («падартха», как и целый «набор» понятий, проистекавших от «падартхи»), близкий к аристотелевской категории.

Дело в том, что Аристотель не ограничился введением понятия «категория», он дал науке *систематизированное* учение о категориях.

Это учение систематизировано не только внутренне, т.е. содержательно, как охватывающая категориями (понятиями) все сущее и иерархически соподчиненная система, но и внешне, т.е. систематичность выступает как подчиненная логике Стагирита, а значит, выполняет ту же задачу познания бытия посредством подведения частного под общее при сочетании индукции и дедукции.

Далее, категории Аристотеля подвижны, переходящи друг в друга, и эта подвижность диалектична. Кроме того, в учении о категориях Стагирит выступает больше как *материалист*, чем идеалист: Аристотель ведь говорит, что основой является материальное бытие, «без которого не было бы на свете ничего вообще, и поэтому он ищет объект познания в конкретных вещах и явлениях, опять отступая от платоновского «мира идей» – формы *материи* всегда выступают у него как источник содержания категории. Задача категорологии (как и логики), в конечном счете, посредством мышления необходимо выявить категории как «понятийных форм в мышлении», что и является «краеугольным камнем в учении (Аристотеля. – Р.Б.) о категориях».

Категории представляются понятийной формой мышления, которая шире *понятия*, т.к. они (категории) выступают как бы *высшими* понятиями как определениями бытия. Кроме того, перечень категорий довольно краток (он варьируется у Стагирита по работам – в «Категориях» их десять), но во главе их стоит категория *сущности*: «на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность» («Метафизика»).

Таким образом, учение Стагирита о категориях содержательно, логично, диалектично и, как показал опыт веков, всегда актуально.

В категориях Аристотель попытался определить бытие со всех его сторон, но при этом каждая категория не может существовать без наличия сущности, т.к. они являются основными категориальными высказываниями и все поэтому зависят от нее. Одновременно каждая категория определяет сущность лишь в определенном аспекте, т.е. каждая категория в этом смысле специфична.

В «Категориях», считающейся ранней работой Стагирита, всего *десять* категорий, в более поздних трудах – их шесть, а то и четыре. По-видимому, философ не ставил перед собой задачу определить точное *число* категорий. Из указанных десяти категорий (а это – сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание); только в «Метафизике» встречается категория движения (причем только первые четыре рассмотрены более или менее подробно).

Как мы знаем, «сущность» первая и «сквозная» категория – это вполне соответствует как познавательной доминанте, равно как и онтологической (т.е. целевой) доминанте философской рефлексии не только Стагирита, а и греческой философии в целом. Однако в отличие от Платона сущность познается как определение сугубо *материального* объекта познания, иначе говоря, субстанция – это независимое единичное бытие вещи, и все высказывания (суждения, умозаключения, наконец, категории) могут быть только о единичной вещи.

Сущность о сущем многогранна: это и сама сущность, это и состояние сущего, наконец, это – и путь к сущности (т.е. это – предикат вещи, ее определение) («Метафизика»).

*Субстанции* Аристотель называет «первичными сущностями» – это не что иное, как простое указание на предмет познания средствами языка, т.е. вещи, предмету приписывается то или иное наименование (имя), т.е. эта сущность не имеет предиката (определения), а свидетельствует лишь о ее (вещи) «именном» существовании. И логически, и с точки зрения бытового восприятия очень важно дать имя предмету (или, тем более, имя человеку).

Стагирит говорит: «... вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые так в первую очередь, т.е. первичные сущности...» («Категории»).

Таким образом, вторичные сущности следуют за первичными, являются видовыми или родовыми понятиями, как-то: человек выступает как вид, включенный природой в более общее понятие – род живых существ.

Как видим, «сущность» Аристотеля не претендует на «тотальную» всеобщность, а она в соответствии с материалистической диалектикой философа дает самую общую, абстрактную характеристику сущему как материальному бытию. В отличие от первичной, «вторичные сущности» выступают как начало, как подлежащее (т.е. название, имя), не имеющее сказуемого (предиката) – оно «не должно быть сказуемым какого-либо подлежащего» («Физика»). Но в логике, т.е. при формировании суждения (в фигурах силлогизма) «вторичная сущность» может выступить в качестве *предиката* суждения.

Таким образом, категория сущности (как и другие категории) не просто статическое высказывание о предмете, как это имеет место у Платона. Его категории (например, «первичная» и «вторичная сущности») подчеркивают *становление* не только предмета материального мира, но, и это главное, диалектическое становление категориального знания о предмете.

Действительно, бытие бесконечно разнообразно по формам проявления своего существования. Категории отражают это многообразие, но при этом в них выражается как *тождество* определенных сторон бытия сущего, так и их различие по многим позициям, так что полного тождества бытия и знания о нем быть не может, и это не может не отразиться в категориально-понятийном познании, т.е. каждая категория таит в себе скрытую свою противоположность. До великой гегелевской фразы «противоречие ведет вперед» было еще очень далеко, но она подразумевается в теории познания Стагирита.

Категория сущности, с одной стороны, «генерализует» все категории, требуя «причастности» любой категории к самой себе, т.к. требует непреложно определения сущности любого предмета но, с другой стороны, будучи специфичной для каждой отрасли знания, эта же категория *диалектически* посредством противопоставления суждений о предмете (посредством парадигмы первой фигуры силлогизма) с целью получения синтетического знания о предмете рассмотрения.

Поэтому, выступая как единая система и являясь как бы скелетом философской системы, категории Аристотеля оперируют как *предикаты* (сказуемые) сущности объекта познания, определяя, таким образом, роды существующего. В то же время категории выступают как наивысшие определения мысли об этих предметах, явлениях. Действительно, философские категории Аристотеля объединяют в себе диалектику, логику и теорию познания.

Рассмотрев категорию сущности и приняв ее как «ключ» к анализу остальных категорий, мы перейдем к краткому анализу такой проблемы, как законы мышления, органически входящие в теорию познания Аристотеля.

## НЕОБХОДИМО ПОЗНАТЬ

Для Аристотеля целью познания было достижение тождества знания об объекте самому объекту. Поэтому основной закон бытия, сформулированный Стагиритом: «Вместе существовать и не существовать нельзя» или «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном (например, определение, категория. – Р.Б.) и том же смысле» («Метафизика»), может быть принят и как самый общий закон мышления, который философ считает «началом для всех других аксиом».

Из этого закона бытия (и мышления) вытекает закон запрещения противоречия: «нельзя говорить верно, вместе утверждая и отрицая что-нибудь» («Метафизика»). Закон этот действует только в сфере реальной действительности (актуального бытия), а не в сфере бытия как потенциального (т.е. возможного), ибо если возможность оказывается реализованной (актуализированной), то она автоматически исключает другие, нереализованные возможности, что и подтверждает закон запрещения противоречия. Этот закон не может относиться и к будущему, т.к. будущее – это не более как потенциальное (т.е. возможное) бытие, причем оно потенциально включает в себя *множество* возможностей, а прошлое вовсе исключает какие-либо возможности, кроме одной – данной, уже актуализированной.

Закон запрещения противоречия тесно связан с законом исключенного третьего: «Не может быть ничего посредине между двумя противоречащими друг другу суждениями, но об одном субъекте всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать» («Метафизика»).

Этот закон предполагает действие закона запрещения противоречия, и его называют обостренной формой закона запрещения противоречия (А.Н.Чанышев).

Невозможность противоречия трактуется Аристотелем как основа доказательства, причем этот закон оказывается беспредпосылочным, однако философ для доказательства этого закона фактически использовал категорию противоречия, «запретив» его. Иначе говоря, оказывается, что противоречие логически необходимо, более того, для своего доказательства оно требует «включения» в процесс познания других категорий. Если это так, то аксиоматический (нео-проверяемый) путь доказательства нужно искать в системе категорий, а не аксиом (Д.В.Джохадзе). При всей ценности теории «начал», предложенной науке Аристотелем, научная мысль пошла не по пути аксиоматическому, а по пути *категориальному*. Может быть, это произошло потому, что самому духу науки противоречит беспредпосылочный метод доказательства чего-либо (и особенно это относится к доказательству «начал»).

Можно сказать, что Аристотель дал науке первую *развернутую* теорию познания, фактически охватывающую все аспекты этой важнейшей составляющей философской рефлексии. Им были введены новые философские термины, поставлены новые проблемы познания. Новаторский дух всей системы философа неоспорим. Конечно, не все равномерно логично и научно-ценностно в системе Аристотеля. Но мы преднамеренно уклонились от сколько-нибудь развернутой критики теории познания Стагирита, поскольку наша задача – взять из наследия Мыслителя-Титана огонь, а не пепел.

## «ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ» СТАГИРИТА

Как представляется, всем частным наукам о природе действительно больше подходит определение, данное (от Гегеля) в заглавии раздела – «философия природы».

Дело в том, что хотя естественнонаучные исследования Аристотеля охватывают фактически весь природный мир, но все они осуществляются исключительно в философском «ключе»: по словам Гегеля, «физические исследования у Аристотеля носят преимущественно философский, а не экспериментальный характер...» (X, 257), и Гегель иронически добавляет, что «наши физики говорят лишь о том, что они видели, о том, какие тонкие и превосходные инструменты они изготовили, – а не о том, что они о том-то *мыслили* (там же, 255–256). Заметим, что *философского* осмысления своего предмета ученым-естественникам недостает и в наше время (вспомните хотя бы историю создания ядерного оружия, решение экологических проблем).

И в изучении природы Аристотель придерживается своего принципа – выводить частные науки из максимально целостного знания и, таким образом, «... Аристотель и вообще древние понимали под физикой постижение природы – всеобщее. Поэтому она у Аристотеля носит вместе с тем название учения о началах» (X, 257).

Наверное, и мы вслед за Гегелем отдадим предпочтение такому методу рассмотрения физических явлений и не будем следовать «...современному способу рассмотрения природы, которое в своем понимании чувственного явления природы хочет всецело обходиться без понятия и разума» (X, 257).

Понятие природы у Аристотеля выступает в виде «триады»: «это – материя, форма и сущность (А.Н.Чанышев), т.е. в основу умпостижения природы закладываются «базовые» категории Стагирита, которые и выступают в известной нам парадигме своего взаимодействия, а именно: «природа двойка: она есть форма и материя» (причем предпочтение философ отдает *форме*: «форма есть природа» («Физика»). А что касается категории сущности, то «природою в первом и основном смысле является сущность, – а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе, как таковых» («Метафизика»).

Значит, природа, все сущее выступает как результат диалектического взаимодействия материи и формы, и это взаимодействие происходит по законам, открытым Философом.

Все в природе детерминировано и все целесообразно, или, иначе говоря, у природы есть *цель* ее существования и есть *средства* осуществления этой цели. По Гегелю, это означает, что «...Аристотель сразу берет предмет в его глубочайшей основе» (X, 258).

Цель природы определяется не *внешним* по отношению к ней моментом, а внутренней определенностью самой вещи, т.е. ее цель находится *внутри* ее, она и есть сама по себе цель: «Природа именно и означает, что каким нечто становится, таким оно существовало уже с самого начала, означает внутреннюю всеобщность и *самореализующуюся целесообразность* (выделено мною. – Р.Б.), так что причина и действие тождественны, ибо все отдельные члены соотнесены с этим единством цели» («Физика»). Природа выступает как сама себя производящая *деятельность*, и целью такой деятельности является *самосохранение* самого себя как целесообразного. Аристотель говорит, что, если ласточка вьет гнездо, паук тклет свою паутину и т.д., то все они действуют подобным образом потому, что в них находится такая самосохраняющаяся причина или цель. («Физика»). Такая целесообразность природы, имманентно наличной в ней самой, не кажется надуманной, не соответствующей реальностям природы как внешней среды существования человека, а представляется такой целью, реализация которой соответствует интересам человека как неотъемлемой части этой природы. И человек, таким образом, не может помещать вообще цель своего существования вне природы, тем более пытаться «завоевать», «подчинить» ее себе. Значит, эта цель диктует человеку определенную стратегию и тактику *экологического поведения*, а именно бережное, целесообразное с природой отношение к ней.

Именно этот принцип должен быть положен в основу «овладения» природным миром, а не бессмысленное опредмечивание всего и вся вокруг человека под лозунгом «покорения природы»... Сказав, что «имеется причина» ради чего «в том, что возникает и существует по природе» и что целесообразность природы заключается в ее самосохранении, Аристотель сформулировал фактически основы экологической политики в самом общем, философском плане. Кажется, мы можем считать Аристотеля первым экологом, то есть защитником окружающей среды, который обосновал эту защиту, опираясь на свою философскую систему.

Действительно, Аристотель как бы следуя совету Гегеля не «возиться с формой внешней телеологии» (т.е. определения цели жизни, бытия природы. – Р.Б.), определяет цель (природы) как *внутреннюю* определенность самой природной вещи, и он «...понимал природу как *жизнь*, т.е. как нечто такое, что есть цель в самом себе и единство с самим собою...» (X, 258).

Вот это и есть настоящая «философия природы», а не «голая» физика, изучающая явления и предметы природы конкретно, «зримо», игнорируя самую общую цель существования всего сущего.

Аристотель определил не только цель, но и *средство* образования, изменения и гибели природных предметов и явлений.



Природа *двойка*: она состоит из неорганизованной материи и формы, причем последняя является и целью, поэтому «действующая форма обладает именно неким содержанием, которое в качестве содержания возможности содержит в себе средства, появляющиеся как целесообразные...» («Физика»). Эти средства представляют собой нечто *необходимое*, выступающее как целесообразное. Как видим, средство помещается *внутри* природных вещей, внешние моменты могут только лишь стимулировать развитие вещи (животного), а для животного оно действует только тогда, когда соответствует «душе животного». Таким образом, *необходимое* в предметах – это не что иное, как материя и ее движение, результатом которого и является *форма* вещи, ее *энтелехии* как осуществленной целесообразности.

Подчиненность же физики философии Аристотель выражает так: «Что же касается физики, то она также есть некоторая мудрость, но не первая» («Физика»).

Такова самая общая иерархия наук о природе, но задающим «алгоритмом» исследования природы должны быть общепhilosophические положения, формулируемые «царицей наук», иначе говоря, в основе физических наук должна лежать «философия природы».

Отметим, что при рассмотрении природы Аристотель наиболее далек от «мира идей», его концепция носит *материалистический* характер: природа не *только есть «отдельный род существующего»* (выделено мною. – Р.Б.), и поэтому физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно от материи» («Физика»).

Природа (бытие) у Аристотеля не только материальна, но и *подвижна*: физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно от материи» («Метафизика»). Категорию движения философ делает предметом спекулятивного (теоретического) рассмотрения: «философия природы» должна сказать свое слово о движении, но, он указывает, что *движение* постичь – дело сложное, т.е. непросто выразить его в адекватных понятиях.

Самое общее определение движения как изменения вообще выглядит простым. Движение Аристотель рассматривает как *материальный* момент. – это «деятельность вещи, существующей лишь в возможности, поскольку вещь такова» («Физика»). Аристотель связывает движение со своим любимым понятием – *энтелехией*: «движение есть энтелехия (осуществление) существующего в потенции (в возможности)» («Физика»).

*Энтелехия* – это то изобретение Стагирита, посредством которого он объясняет важнейшие категории физики, в том числе и движении.

Так, например, при внешней простоте *категория движения* выступает как энтелехия подвижного, но такого, которое стремится к цели как определенной завершенности, иначе говоря, материя, приводимая в движение неким перводвигателем, приобретает форму (т.е. становится реальностью), или становится из потенциальной, т.е. бесформенной, неопределенной, фактически несуществующей, актуальной, реальной вещью, явлением, т.е. реальное существование становится возможным посредством движения из потенциального (возможного) актуальным, реальным. Цель, имманентно присущая любой вещи (если она – произведение рук человеческих, то такая цель привносится творцом (демиургом) вещи) как способность изменяться, превращаться в вещи (явления).

Мысль о самодвижении в природе не нова, но Аристотель попытался, так сказать, «по-материалистически», и диалектически решить (вернее: поставить) эту проблему: он лишил материю способности к самодвижению (или – к существованию), но, предложив вариант создания материи посредством активной, динамической определяющей формы, Стагирит добился единства всего природного как сущего.

Аристотель дал четыре вида движения (изменения):

1. возникновение и уничтожение: возникновение и уничтожение той или иной вещи посредством изменения вида (рода вещи), но тут меняется сущность вещи, а для сущности «нет движения, так как ничто существующее ей не противостоит» («Физика»).

2. качественное изменение свойств вещи – это уже собственно движение – так перед нами выступает категория качества;

3. количественное движение (уменьшение или увеличение объектов) – категория количества.

4. наконец, собственно движение – как «простое» перемещение предмета, изменение его места по отношению к другим объектам.

Надо сказать, что классификация движения Аристотеля представляется научной и с современной точки зрения.

Итак, движения – энтелехия тела как переход из потенциального в актуальное бытие материи в той или иной форме.

Однако где же *начало* движения? Аристотель констатирует: «Все движущееся необходимо бывает движимо чем-то. Ведь если оно не имеет начала движения в себе самом, ясно, что оно движимо другим» («Физика»).

Кажется, это – наиболее часто цитируемое место из «Физики» Аристотеля, ибо здесь поставлен кардинальный вопрос бытия, а именно – что все-таки является самым-самым нача-

лом движения. По-видимому, его надо искать *вне* двигающегося тела.

До Аристотеля таким перводвигателем являлся ум (нус) у Анаксагора или дружба и вражда у Эмпедокла.

Стагирит выдвигает беспредпосылочный перводвигатель: он вечен, сам неподвижен, не имеет частей, неизменяем, единственен, не имеет величины, он и высшая цель всех развивающихся по собственным законам форм (предметов, явлений). Очевидно, что такими качествами обладает только *бог*. Таким образом, Аристотель решает проблему перводвигателя очень «просто»: бог есть начало всего и на этом надо остановиться. Известно, что средневековые теологи воспользовались этим положением Аристотеля (особенно им понравилось именно отсутствие необходимости объяснения движения за пределами «божественного промысла»).

Так *поставил* эту кардинальнейшую проблему мироздания Аристотель, и мы должны отметить в связи с этим, что наука до сих пор так же далека от объяснения этого физического феномена, как и во времена Аристотеля...

Время, движение, пространство вечны и бесконечны – так постулировал Аристотель.

Очевидно, что как конечность, так и бесконечность этих категорий одинаково, в конечном счете, не воспринимаются ни человеческим разумом, ни чувственно. Однако Аристотель попытался разрешить это неразрешимое противоречие, введя понятия потенциальной и актуальной бесконечности, утверждая, что «в известном отношении бесконечное существует, в другом нет» («Физика»). Это подразумевает следующее: бесконечное не существует в качестве чувственно воспринимаемого бесконечного, или актуально бесконечного как завершенного целого. Дело не только в том, что это не может быть воспринято чувственно, но – по логике философа – бесконечное тело связано с соответствующим ему бесконечным местом, а это означает, что оно, это тело, не может двигаться, но если оно покоится, то где это место? Значит, такое тело одновременно не может ни двигаться, ни покоиться, а подобное рассуждение абсурдно.

С другой стороны, бесконечное может существовать как *потенциальное* бесконечное, т.е. бесконечное как *становящееся*, когда оно «...существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным. Так что бесконечное не следует брать как определенный предмет...» («Физика»). Вот понимание бесконечности как *становления*, как процесс, т.е. когда любое явление (предмет) и измеряющие их величины (например, в цифровом изображении) не могут быть ни самыми наименьшими, ни самыми наибольшими (тогда ведь наступит конец всего сущего!), ибо всегда будет число (величина) больше или меньше

данного, достигнутого, т.е., говоря словами Стагирита: «То, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» («Физика»). Такой подход к проблеме бесконечности очень плодотворен: здесь есть о чем поразмышлять специалистам по высшей математике и в наши дни. А.Н.Чанышев считает, что эти мысли Аристотеля могли бы стать основой дифференциального исчисления (правда, не стали).

Размышляя о бесконечном, Стагирит и *материалистичен*, и *диалектичен*. Материалистичен потому, что в этой парадигме именно материя выступает как неопределенная субстанция бесконечного становления, в результате которого, благодаря опосредствующей форме, вещи становятся реальностью материального мира: «Бесконечное есть материя для завершенности величины, и оно есть целое в потенции, а не актуально, оно делимо и путем отнятия и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а по-другому; и, поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается. Поэтому оно как бесконечное и не познаваемо, ибо материя не имеет формы» («Физика»).

Стагирит *диалектичен*, ибо процесс «образования» бесконечности – это процесс возникновения и уничтожения форм материи – это процесс, никогда не завершающегося перехода от одного конечного предмета к другому, это всегда процесс перехода какого-то предела, границы, а затем преодоления и этого предела (границы). И этот процесс отнюдь не есть «дурная бесконечность», как полагал Гегель, а процесс диалектический, который действительно и не может иметь конца...

*Категория времени* у Аристотеля неразрывно связана с движением, но, однако, время не является движением. Аристотель указывает, что не только «время – мера движения», но и движение – мера времени (правда, последнее отнесено к движению небесной сферы). С этой категорией, считает Стагирит, связано много загадок. Например, существует ли оно реально, можем ли мы его «уловить»: ведь прошлое – это то, что уже было и чего уже нет, а будущее – это то, что еще не существует или существует потенциально, тогда остается в качестве уловимого (хоть на миг!) только *теперь*, т.е. настоящее, но и оно текуче, близко к мгновенному бытию. Оказывается, что только «теперь» все-таки *измеряет* время (и движение), ибо «теперь» предшествует будущему и следует за прошлым, оно единственное, что воспринимается человеком чувственно, это то, что есть вот сейчас и чего (через секунду!) уже не будет. Иначе говоря, «теперь» – это понятие дискретности и в то же время непрерывности времени: «Время и непрерывно через «теперь», и разделяется «теперь», так как и в этом отношении оно следует за перемещением и перемещаемым, ибо движение и перемещение едино благодаря перемещаемому телу...» («Физика»).

По определению Стагирита, «теперь» есть «крайний предел прошедшего, за которым еще нет будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого» (там же).

Теперь никак нельзя разделить, поскольку в таком случае прошлое могло оказаться в будущем и наоборот; кроме того, понятно, что в «теперь» нет ни движения, ни покоя (раз в нем нет частей) – так «теперь» становится одномоментным, так сказать, «одноразовым» – единственно, что реально чувствует человек в этом мире. Так что житейски очевидно, что когда мы стремимся получить наслаждение «здесь-теперь», то только хватаем жар-птицу за ее пылающий хвост и тут же нам приходится выпустить этот хвост из своих рук...

Аристотель фактически ввел диалектическое понятие непрерывности пространства и времени, чем, несомненно, обогатил не только частную науку – физику, но и методологию науки вообще (в целом).

Отметим, что, опираясь именно на такое понимание пространства-времени, Аристотель подверг критике апории Зенона, вменив последнему непонимание (вернее, сознательное игнорирование) идеи непрерывности пространства и времени.

Опираясь на открытые им законы «фюсиса», Аристотель создал и свое видение Космоса.

Скажем сразу, в этой области знания Стагирит оказался не на высоте: его Вселенная – *геоцентрична*. Оказывается, во Вселенной движется все, кроме Земли, которая расположена в центре мироздания. Правда, она шарообразна, но вокруг своей оси не вращается. Кроме того, Земля – вечное творение Природы. Бог же, как перводвигатель, движет сферу неподвижных звезд, придавая им самое совершенное движение – по кругу.

Авторитет Стагирита был так велик, что данная умозрительная картина мира господствовала в науке до опрокинувших ее открытий Коперника, Бруно, Галилея и Кеплера.

Известно, что познания и интересы Аристотеля отличались исключительной широтой – он первый энциклопедист именно в том смысле, что он попытался охватить своим научным методом всю природу – живую и неживую, при этом в каждом случае он подвергал всю доступную ему информацию *систематизации*. Действительно, объем изученного Аристотелем поражает: например, его биология охватывает 495 видов животных, 160 видов птиц, 120 рыб, 60 млекопитающихся, 60 насекомых (И.Д.Рожанский). Взгляд его на природу был преимущественно умозрительным, но Стагирит, тем не менее, отнюдь не пренебрегал практическим рассмотрением объектов природы (например, он – создатель биологии животных). Инноваций в областях частных наук у Аристотеля немало, но мы пока ограничимся только кратким анализом открытий философа в области физики, трактуемых нами под углом «философии природы».

*Учение о душе* выступает у Аристотеля как один из главных компонентов его философской системы, сочетая в себе как материалистические, так и идеалистические моменты. Наверное, прав А.Н. Чанышев, относя учение о душе Стагирита к одной из центральных составляющих его мировоззрения. «Во всяком случае и во всех отношениях труднейшая задача добиться о душе чего-либо достоверного», так констатирует философ трудности познания этого феномена. Действительно, учение о душе объемлет и физику, и «первую философию», и, наконец, психологию и биологию.

Аристотель трактует соотношение души и тела традиционно, как и у Платона, душа противоположена телу, но Стагирит считает тело «материей», а душу как «форму», как «первую энтелехию органического тела» («О душе»). Если душа – энтелехия тела, то это не может не означать, что душа есть жизненное начало тела, она (душа) движет телом и использует его как свое орудие. У души три «ипостаси» (функции): питательная (растительная), ощущающая (животная) и мыслящая – эта функция принадлежит только душе мыслящей, постигающей мир и преобразующей его. Понятно, что такой душой обладают люди и бог. Именно эта душа не только чувственно ощущает и отражает мир, но и посредством мышления представляет мир в умопостижимых образах, которые не обязательно должны быть прямо соотнесены с предметом мышления (Аристотель вводит специальный термин «фантаста», который можно понимать как «нечто мыслимое», не обязательно существующее «здесь-сейчас»). Так, в специальной работе «О сновидениях» Аристотель говорит, что мы вспоминаем (и порой очень ярко) как раз то, что в данный момент чувственно отсутствует перед нашим взором, но этот образ присутствует в нашей *памяти* (т.е. в виде «идеального» образа). У Стагирита душа и тело не разделены непреходимой стеной: чувственно воспринимаемые явления (например, страдания) и эмоции вообще, выступающие как определенные состояния, вызванные внешними по отношению к душе факторами (например, боль) влияют и на душу, иначе говоря, «состояния души имеют свою основу в материи» («О душе»).

Растительная и животная души определенно не бессмертны: они заканчивают свое существование вместе с телом, но что касается человеческой души, то философ не так категоричен: «способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него» («О душе»). Однако о переселении душ Аристотель умалчивает (кажется, что это можно только подразумевать).

Отметим, что Аристотель считает возможным бессмертие души не индивидуальное, а *родовое*: «...возникающее не может быть вечным нумерически (в каждом индивиде), ибо сущность существующих вещей заключена в каждой вещи, и если

бы каждая вещь была такова (как сущность), то и она была бы вечной. Но в отношении вида вечность возможна. Поэтому всегда существует род людей, животных, растений» («О возникновении животных»).

Стагирит не одушевляет всю природу, к одушевленной природе относятся только те объекты, которые обладают душой (растения, животные и человек вкупе с богом). Ясно, что раз бог есть не что иное, как «высшая душа», то оказывается, что перводвижущей силой выступает «мировая душа» – бог, что представляется созвучным учению Гегеля о «мировом духе». Мир выступает как «совечный» (А.С.Богомолов) с богом, бог и мир неотделимы друг от друга, в противном случае, полагает Стагирит, мир перестал бы существовать. Отметим, что такой бог Аристотеля – бог *философский*, а не традиционный (как для любой конфессии). Можно констатировать, что в данном случае Стагирит секуляризировал человеческое сознание от религиозной рефлексии, хотя в течение всех средних веков христианские теологи активно использовали философию Аристотеля для обоснования своих догматов. Представляется возможным назвать учение о душе своеобразным синтезом «философии духа» и аристотелевской «философии природы».

Аристотель обосновал положение о функции души как орудия *познания*; его разумная душа исключительно активна в этом процессе, причем познавательная деятельность такой души теснейшим образом связана с *телом*, которое оказывается не только и не столько платоновской «темницей души», а деятельным орудием познания на этапе чувственного анализа объекта познания. И как орудие познания выступают такие структурно-материальные составляющие тела, как мозг, элементы «жизненной теплоты», органы речи, наконец, то, что для труда (т.е. чувственного познания) оказываются освобожденным – руки. Отметим, что Аристотель подробно рассматривает сам *механизм* чувственного познания, за этим этапом наступает собственно познание как функция разумной души, т.е. познание приобретает характер мышления о предмете, или же ум выступает как *творческое* действие, т.е. как энтелехия мышления, но не энтелехия тела. По мнению А.С.Богомолова, в подобной энтелехии заложена основа отдельного от тела существования души, как одной из предпосылок о ее бессмертии.

Душа, конечно, элемент идеалистический, механизм мышления в то время и не мог быть разработан Аристотелем на основе информации, которая была ему доступна. Но огромным достижением аналитического ума Философа было то, что в своей «схеме» (парадигме) познающей души верно определил соотношение между материальными моментами (тело, его органы) и «идеальными» моментами (мышление) и их взаимное

влияние, подчеркнув: или «наиболее свойственным душе является мышление. Но если и она есть некая способность представления или не может иметь места без нее, то и *мышление не может существовать без тела* (выделено мною. – Р.Б.) («О душе»).

Так Аристотелем была поставлена проблема взаимодействия теоретического (умопостигающего) мышления и эмпирического (опытного).

Итак, в естественнонаучной части своего учения Стагирит оставил человечеству, как научному сообществу, исключительно содержательный «корпус», и что представляется наиболее важным – своеобразную «философию природы». Аристотель показал, каким образом философское знание выступает как направляющее, руководящее знание. Идея взаимоотношения материи и формы как главный «алгоритм», как основная *причинная* связь всех вещей и явлений природы носит *доказательный* характер, хотя, например, основополагающая доминанта, компонента – начало движения всего сущего и выступает как беспредпосылочное положение. Значит, философу принадлежит заслуга новатора в области разработки проблемы взаимодействия философского (теоретического) знания и частных наук («естественных», конкретных).

Поэтому его «философия природы» оказалась как бы «путем в будущее»: прошли столетия прежде, чем науки, опираясь на общефилософские принципы, приступят к своей главной задаче – преобразование мира на основе сочетания теоретического и прикладного знания.

Аристотель предоставил науке свою *классификацию* частных наук как дифференциацию и конкретизацию знания, одновременно сохранив за философией функцию интегрирующего знания.

В соответствии с духом времени физика Аристотеля не могла не носить *созерцательного* характера, иначе говоря, она обходилась без эксперимента. Физика Аристотеля не имела «выхода» в практику, ибо условия жизни общества того времени не требовали этого: идеальной формой движения было круговое, а оно не предполагало радикального изменения средств производства, поскольку живой труд – эксплуатация рабов представлял собой главный источник общественного богатства.

Очевидно также, что в конкретных вопросах физики Аристотель допустил немало ошибок (а они веками довлели над умами ученых), более того, в решении ряда проблем (например, космологических) философ даже оказался ниже уровня своего времени.

Однако ошибки гения, как порожденные его эпохой, так и сугубо субъективные, ни в коем случае не затмевают его главной заслуги: постановки проблемы взаимосвязи общетеорети-



ческого философского знания и частных наук, равно как и в принципе верного «механизма» этой взаимосвязи.

Кроме того, преодолев односторонний, абсолютный идеализм своего Учителя, Аристотель перевел рассмотрение природы в *материалистическое* русло, он рассматривает явления природы не как «производное» от «мира идей», а как реально существующее, которое в то же время может и должно быть выражено в абстрактных категориях, которые могут самостоятельно существовать в мышлении (хотя бы и в душе). Оказалось, что Стагирит выступает в двух, неразрывно связанных друг с другом, ролях: теоретика и эмпирика, каким и должен быть истинный ученый во все времена.

Для исследователей природы Стагирит предоставил и свою знаменитую *логику*, средствами которой только и можно достичь адекватного знания о природе. Причем, как мы знаем, эта логика *диалектическая*, требующая анализа любой проблемы на основе нахождения в ней противоречивых моментов, ибо только из сопоставления таких *альтернативных* суждений может появиться «истинная истина» – венец научного знания (хотя до выполнения этой задачи было еще очень далеко)...

## АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ЭТИКА

Мы знаем, что философы Древней Греции проповедовали *один* образ жизни – философский или созерцательный, т.е. умозрительный по методу рассмотрения всего окружающего мира, а по образу жизни – предельное «дистанцирование» от действительности бытовой так и государственной, семейной. Целью же такой жизни считалось мышление само по себе, а также достижение блага, блаженства, и обязательным условием такой жизни было следование во всем канонам добродетели. Мы знаем также, что большинство философов той эпохи были порядочными людьми в быту и образцовыми законопослушными гражданами своего полиса. Таким человеком в быту и был Стагирит (напомним, что философ не был полноправным гражданином Афин).

У Аристотеля есть несколько специальных работ, посвященных этической проблематике: «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика», являющаяся извлечением из двух предыдущих.

Однако и в этой области философского знания Аристотель был скорее *продолжателем* дела Сократа – Платона, чем оригинальным мыслителем, но сделано Стагиритом-этиком было немало.

Термин «этика», указывает Аристотель, происходит от слова «ethos», *обычай*, так что этическая добродетель называ-

ется так по созвучию со словом «привычка» («Большая этика»).

По Аристотелю, существует три основных образа жизни:

1. – полный наслаждений, 2. – государственный и 3. – созерцательный.

Стагирит с сожалением говорит, что большинство (это – «весьма грубые люди») выбирает первый образ жизни – просто-напросто «скотский образ» («Никомахова этика»). Оставив временно в стороне «государственный образ жизни» (именно в этом образе человек выступает как «по природе (существо) общественное» (там же), обратимся к оптимальному образу жизни – созерцательному.

Стагирит, как всегда, телеологичен, т.е., прежде всего, стремится определить *цель* того или иного образа жизни. Так вот в человеке заложено стремление к благу, как единственно достойной цели жизни каждого живого существа. Человек же отличается (от одушевленных вещей) сознательным целеполаганием, – он сам выбирает тот или иной образ жизни и должен, по своей сущности, стремиться к высшему благу. Стремление же это означает, что человек сам по себе есть целеполагающее и деятельное существо. Здесь Стагирит и материалистичен, и рационалистичен в отличие от своего Учителя: благо не пребывает в «мире идей», откуда оно каким-то образом руководит жизнью человека, а оно – благо – вот данное, конкретное, земное, которое осуществляется в мире вещей, в человеческом обществе. Очевидно, что это не что иное, как мощный объективный императив для человека (наподобие кантовского категорического императива), основа его разумной деятельности существа общественного. Аристотель говорит, что благо не существует как нечто общее, объединенное одной идеей, или же может быть чем-то всеобъемлющим, общим и единым. Он разъясняет, что поскольку для всего, что делается, есть некая цель, то она-то и будет благом, *осуществляемым в поступке* (выделено мною. – Р.Б.), а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько. Например, люди государственные (а они должны быть «достойными и деятельными»), стремятся к своему благу-почету («Никомахова этика»). Однако есть общая черта для всех «видов» блага – это *самодостаточность*, понимаемая философом как то, что «одно делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем, а счастье выступает как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное (полное, конечное) и самодостаточное» («Никомахова этика»).

*Счастье* представляет собой «высшее и самое прекрасное благо, доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно», причем счастье как благо – это наилучший вид деятельности души сообразно добродетели. Только тогда возможно достижение и полноты добродетели и полноты жиз-

ни (там же). Правда, тут же Аристотель пессимистически замечает, что «...в вопросе о том, что есть счастье, возникает расхождение, и большинство (т.е. ведущие жизнь, полную наслаждений. – Р.Б.) дает ему иное определение, нежели мудрецы» («Никомахова этика»). Только для мудрецов счастье относится к самым божественным вещам, «ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и благородное».

Итак, если «абсолютное» блаженство синонимично высшему философскому благу, то не следует видеть счастье в материальном богатстве, ни тем более в чувственных наслаждениях, а исключительно в духовной деятельности. Хотя и не рекомендуется полностью игнорировать материальный (бытовой) аспект жизни – прежде чем заниматься исключительно добродетельной (созерцательной и отчасти – по законам полиса – участием в общественной жизни), нужно обладать материальной самодостаточностью, присвоение труда рабов и дает эту самодостаточность.

Итак, «... счастье... это действие добродетели в совершенной жизни, добродетель же имеет дело с наслаждением и огорчением». Введя в счастье наслаждение и огорчение, Стагирит поступил как диалектик: раз добродетель оказывается связанной либо с огорчением, либо с наслаждением, то наслаждение не только не помеха, но, скорее, побуждение к действию, и добродетель вообще не может быть без приносимого ею удовольствия» («Большая этика»). Надо учесть, что под наслаждением Аристотель подразумевает отнюдь не чувственные наслаждения, а занятия наукой, как формой высшей созерцательной деятельности.

Добродетели у Аристотеля выступают в двух видах:

1. – *дианоэтические*, которые имеют разум сами по себе: это – разумность, мудрость, благоразумие. Они – добродетели высшие, или теоретические.

2. – *этические*, образующиеся из привычек (от «этос» – устойчивый нрав, характер), которые являются результатом *воспитания*, когда в результате повторения (под руководством нравственных людей) у воспитуемого порождаются соответствующие нравственные устои. Очень многое, пожалуй, даже все, зависит от того, к чему именно человек приучается с самого детства.

В соответствии с разделением души (а только в ней и могут «размещаться» добродетели) – на разумную и неразумную части, причем разумная часть души распадается на рассудок и собственно разум или на разум практический и теоретический. Страстная часть души может толкать человека на произвольные, некорректные и даже безнравственные поступки, но вот задача практического разума как продукта нравственного воспитания – взять под контроль эти аффекты. Так что

разумный человек сам несет ответственность за свои поступки, ибо «всякий в известном отношении виновник собственного характера» («Никомахова этика»).

С *дианоэтическими* добродетелями дело, кажется, обстоит проще: их предмет – *мудрость*, т.е. то, что является вечно-необходимым и они, таким образом, созвучны платоновским «врожденным идеям». Но в принципе Аристотель настаивает на принципе *приобретения* добродетелей человеком посредством обучения добродетели: «Мыслительная добродетель возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и поэтому нуждается в долгом упражнении» – и так, что «...добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся». В соответствии с идеей энтелехии то, что «мы получаем сначала как возможность, а затем осуществляем в действительности» («Никомахова этика»). Более того, Стагирит системно и убедительно в категориях «земной этики» рисует путь к благу и прямо связывает этику с *политикой*, указывая, что в основе государственной жизни должны лежать этико-рационалистические принципы, принимающие форму законов.

Мера любой добродетели – *середина*: «Середина есть самое лучшее, что как раз свойственно добродетели» и «...добродетель... есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает», причем «добродетель есть обладание серединой».

Исключение делается только для высшего блаженства – здесь «добродетель есть обладание вершиной» («Никомахова этика»).

Достигнуть этой середины можно таким образом: следует «отклоняться в одних случаях к избытку, а в других – к недостатку, ибо так мы легче всего достигаем середины и совершенства» (там же). «Середина» выступает как выбор наилучшего из всего, что имеется, так что понимаемая таким образом середина – одно из непременных качеств добродетели. Так перед нами еще раз выступает диалектика этической логики философа. Уместно здесь привести такое рассуждение Аристотеля: «... многим от благ бывает вред. Ведь известно, что одних сгубило богатство, других – мужество».

Этические добродетели, по мнению Аристотеля, как «середина двух пороков» (там же). Так, щедрость – это середина между скупостью и мотовством, или: ровность (выдержка) – это обладание серединой в связи с гневом.

Аристотель подробно рассматривает некоторые категории добродетели. Например, что есть *мужество* как добродетель, которой каждый хотел бы обладать? Аристотель насчитывает пять «видов» мужества. Самое общее его определение таково: «мужество – это... обладание серединой между страхом и от-

вагой». Мужество – это не просто опрометчивая и неразумная отвага, т.е. готовность броситься навстречу любой опасности; бывает мужество и от незнания опасности. Например, молодые воины храбро бросаются в бой, не понимая, что такое смерть. Такие воины – смельчаки, они излишне отважны, но не мужественны, поэтому не мужествен тот, кто лезет в драку из-за гнева или из мести, кто самонадеян» («Никомахова этика»). Немужествен и тот, кто расстается с жизнью из-за сильной страсти (например, безответной любви). Мужественными могут показаться и храбро и искусно сражающиеся наемники, но они подчас обращаются в бегство, страшась смерти больше, чем позора (а ополчение граждан стоит насмерть) (там же). Истинно мужествен тот, кто действует мужественно независимо от того, присутствует кто-либо при этом или нет, и тот, кто считает мужество благом («Большая этика»). Мужественному свойственно бестрепетно выносить являющееся или кажущееся страшным для человека. Мужественные проявляют бесстрашие и невозмутимость при внезапных опасностях, а не тех, которые предвидены заранее. Вот битвы – это «величайшая и прекраснейшая из опасностей, ведь в битве страхи и опасности ближе всего, и тот мужествен в собственном смысле слова, кто безбоязненно встречает прекрасную смерть и все, что грозит скорой смертью («Никомахова этика»). Что же лежит в основе такого мужественного поведения? Сократ полагал, что источником мужества является знание (обученность действовать в опасностях). Да, конечно, наемники сражаются храбро, ибо знают, что такое опасность, и натренированы бороться с врагом. «Не тот мужествен, кому вообще ничего не страшно – тогда мужественным был бы камень и прочие неодушевленные предметы; нет, мужественный непременно боится, но стоит твердо».

Мужество, замечает Стагирит, не бывает без страсти и порыва: оно говорит о «ярости мужественных», но главное заключается в том, что «... мужественные совершают поступки во имя прекрасного, а ярость содействует им в этом» («Никомахова этика»). Только тот порыв должен исходить от разума и быть устремлен к прекрасному. «Кто осмысленно, ради добра устремляется в опасность и не боится ее, тот мужественнее, и в этом его мужество» («Большая этика»).

Но в основе истинного мужества лежит «сознательный выбор и прекрасная цель» и «... для мужественного мужество прекрасно, а такова и цель мужества, ведь всякий предмет определяется согласно своей цели» («Никомахова этика»).

Аристотель не приводит примеры, известные всем его согражданам: гибель трехсот спартанцев царя Леонида – высшего образца мужества на века. Но философ сказал вещие слова: человек безбоязненно мужествен и подавляет в себе страх пе-

ред смертью, когда в нем оказываются «заложённые» воспитанием, обучением, всей его жизнью как гражданина ценности, которые стали для него превыше собственной жизни – любовь к отечеству, «к родительским гробам», современникам и далеким потомкам...

Мужество человек может проявить и не на поле брани – это *гражданское* мужество: оно ведь больше всего походит на собственно мужество, (ибо) «...происходит от добродетели, а именно: от стыда, от стремления к прекрасному, т.е. к *чести* (выделено мною. – Р.Б.), и во избежание порицания...» («Никомахова этика»).

Надо быть мужественным и перед смертью: самое страшное – это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо... Таким образом, «мужественный... должен быть всегда мужествен» («Большая этика»).

Действительно, надо исследовать, в чем состоит мужество, ибо мужество (и не только на поле боя) – самый что ни на есть необходимый устой гражданского общества, особенно в тот период, когда перед ним стоит задача выжить во что бы то ни стало.

Мужество воплощает высоко моральное целеполагание в героическом действии, и высшее его проявление – это бестрепетная смерть в бою, когда гибель солдата-гражданина спасает Отечество от гибели...

Величествен Сократ в свои последние часы: он проявил высшее мужество – гражданское, принял смерть сознательно и добровольно, пожертвовав свою жизнь ради принципов, которые он исповедовал. Он показал своим ученикам, как и во имя чего должно умирать, если ты философ не только по учению, но и в жизни.

Мы услышим от Аристотеля высокие и... рационалистические слова о дружбе.

*Дружба* – это та добродетель, которая особенно ценилась в Древней Греции, и никто из философов не оставил этот феномен без внимания. В «Никомаховой этике» философ посвящает целую главу дружбе.

Дружба – благо, и поэтому о ней надо говорить как об имеющей отношение к счастью («Большая этика»).

Дружба – это отнюдь не «рядовая» добродетель – это (*philia*) «самое необходимое для жизни. Действительно, никто не выберет жизнь без друзей, даже в обмен на все прочие блага». Дружба – это «... нечто нравственно прекрасное», и потому «...добродетельные мужи и дружественные – это одно и то же (там же).

Дружба – это не простая проблема: «о дружбе немало бывает споров... у всех ли бывает дружба? Сколько существует видов дружбы?»

Есть два вида дружбы: ради удовольствия и ради выгоды. Очевидно, что настоящая дружба – это дружба ради удовольствия: «... Дружба лучших людей опирается на добродетель, дружба *большинства* (выделено мною. – Р.Б.) на выгоду, а у людей грубых и заурядных дружба зависит от получаемого наслаждения» («Большая этика»). Так что «...кто питает дружбу за полезность – это дружба постольку поскольку» («Никомахова этика»).

Дружба в настоящем ее понимании складывается только между добродетельными или людьми, чурающимися какой-либо материальной выгоды, проистекающей из отношений между ними: «... самая прочная, верная и прекраснейшая дружба – это взаимная любовь достойных, в основе которой, естественно, лежит добродетель и благо» («Большая этика»).

Начало дружбы добродетельных – это *расположение* друг к другу, которое возникает благодаря добродетели и своего рода доброте. В ходе общения между людьми возникает *единомыслие*, которое выражается в одинаковом отношении к вещам, нужным и затрагивающим весь образ жизни. Тогда друзьям доставляют удовольствие деятельность в настоящем, надежда на будущее и память о прошлом. Такая деятельность доставляет удовольствие друзьям, и оно, таким образом, вызывает и укрепляет чувство дружбы. Кроме того, друзья полюбили *нравы* друг друга. Единомыслие проявляется во время бесед друзей: «ведь многие дружбы расторгла нехватка беседы», так что старики и скучные люди не годятся для дружбы.

Аристотель говорит, что дружба – это равенство или «уравненность», поскольку, когда дружеское чувство соответствует достоинству, тогда получается в каком-то смысле уравненность, что и считается присущим дружбе («Никомахова этика»).

Идеалом является, когда друг есть «второе я» («Большая этика»).

Аристотель предлагает питать дружбу, в первую очередь, к другу, а не к себе, так что друг всегда желает благ ради самого того человека как друга, даже если никто об этом не узнает. Настоящий друг делает многое ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо: он расточает имущество и вообще блага, за которые держатся другие, оставляя с собой лишь нравственную красоту... ведь... отдавать другу – это прекрасно и похвально («Никомахова этика»), и более того, если кто умирает за друга и Отечество, то это для них самих есть величие и красота.

Итак, «дружба – это общность: как относятся к самому себе, так и другу; раз чувство собственного бытия в нас заслуживает избрания, то и чувство бытия друга – тоже; между тем деятельное проявление этого чувства возникает при жизни со-обща, так что друзья, конечно, тянутся к ней, и чем бы ни бы-

ло для каждого отдельного человека бытие, и ради чего бы он ни предпочитал жизнь, живя, он хочет проводить время с друзьями», ибо... нам нужно чувствовать в себе, что добродетель друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли («Никомахова этика»).

Не следует дружить с «дурными» или людьми недостойными, шаткими в своих устоях, преследующими в дружбе своекорыстные цели. Такая дружба имеет своей основой не *сходство* – это дружба, ищущих выгоду. Вот, например, друг-подхалим: он прикидывается, что питает дружбу больше, чем питают к нему, намеренно принижает свои достоинства... Добродетельные же друзья препятствуют дурному, ибо таково свойство добродетельных – самим не совершать проступков и не позволять друзьям. Характерным признаком «неравной» дружбы являются жалобы и упреки друзей друг к другу. Да что там говорить о такой дружбе: дурной человек не настроен дружески даже к самому себе, потому что в нем нет ничего, что вызывало бы дружбу! А раз дружба, ищущая приятного и выгодного, не связана с добродетелью, то пусть «дурной с дурным сплавляется!» (Аристотель цитирует Еврипида. («Большая этика»)).

Хорошо ли, когда человек дружит со многими? Нет, отвечает философ: «...в дружбе уместно не быть без друзей и не иметь их чрезмерно много», памятуя, что «...близкая дружба – это дружба с немногими». Число друзей, говорит философ, должно соответствовать обстоятельствам, но если друзей будет много, то не будет конца огорчениям (!) («Никомахова этика»).

Понятие дружбы у Аристотеля выходит за пределы собственно дружбы. Так, мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, а дружественность детей к родителям и людей к богам существует как дружественность к благу и к превосходству...

Наши рассуждения по данной проблеме, поставленной Аристотелем, не кажутся излишне пространными, ибо Стагирит дал нам достаточно полную «схему» *настоящей* дружбы, которой, надо полагать, мы можем руководствоваться и сейчас...

Несколько разбросано, но Аристотель дал, так сказать, итоговый портрет добродетельного человека. Он называет такого человека «величавым». По цели, как мы знаем, «...человеку присуща жизнь, подчиненная разуму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, это жизнь самая счастливая» («Никомахова этика»). Но мы знаем, что это отнюдь не обывательская жизнь «по уму», а жизнь добродетельно-деятельная, и хотя философ отдает предпочтение созерцательной деятельности, он, однако, признавая реальности жизни, ставит во главу угла принципы жизни человека-граж-



данина в обществе и высоко морального человека в повседневной, бытовой жизни. А такая жизнь достижима только тогда, когда добродетель делает правильной цель человеческой жизни, а рассудительность (как «верное суждение о соответствующих вещах») делает правильными средства для достижения этой цели («Никомахова этика»).

Стагирит рассуждает рационалистически, считая, что рассудительность и добродетель жестко связаны друг с другом: «... невозможно ни быть добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели» (там же). Совершенный человек должен обладать *калокагатией* (*kalos* – прекрасный, *agathos* – добрый), т.е. выступать как неразрывное единство совершенства телесного сложения (красоты, данной природой и физически – мусическим обучением) и чистоты духовного и нравственного склада, включающего в себя целый ряд моральных и физической силы добродетелей. По Аристотелю, калокагатия – это такая совокупность добродетелей, при наличии которой человека не испортят ни внешние блага, ни какое-либо принуждение или хорош и прекрасен тот, для кого все хорошее хорошо и его не портят такие вещи, как, например, богатство, власть («Большая этика»). Естественно, что спектр таких добродетелей довольно широкий.

Заметим, что начало размышлениям о калокагатии положил Сократ.

Раз «... закон разума (*logos*) – первооснова для каждого человека», то и добродетели человека, обладающего калокагатией, разумные, рациональные, иначе говоря, из «набора» автоматически устраняются такие дурные свойства, как порочность (*kakia*), невоздержанность, зверство (последнее есть не что иное, как крайняя испорченность) («Большая этика»).

Конечно, «величавый» мужествен и дружелюбен – он первый в бою (как ученик Аристотеля – Александр Македонский) и верен своим друзьям (в этом Александр неоднократно сплочивал).

«Величавый» *благороден* (а благородство – это середина между кичливостью и приниженностью), он *уравновешен* или обладает серединой между распушенностью и бесчувственностью к удовольствиям, он – *щедр* или придерживается середины между расточительностью и скупостью; он и *скромен*, если опять-таки обладает серединой между бесстыдством и стеснительностью (если будешь во всем стесняться, то будешь бездельным). Должно быть у него и чувство юмора, или он должен уметь отпустить меткую шутку и должен переносить насмешки.

Конечно, «величавый» – это порядочный человек или он тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законные права, т.е. он *скромен* в своих потребностях («Большая этика»).

В «Никомаховой этике» Аристотель дает советы быть щедрым тем, кто хочет стать великим человеком: «... траты великолепного велики и подобающие. Таковы и дела его, ибо такие затраты будут великими и подобающими... (он) пойдет на эти траты во имя прекрасной цели». Философ как бы не замечает, что эти рекомендации вступают в противоречие с его правилом середины. Известно, что и Александр и Цезарь именно так и поступали (и делали это отнюдь не бескорыстно).

Кажется, «великолепный» больше всего должен заботиться о своей *чести*, т.к. она – величайшее из внешних благ. Честь – «это награда, присуждаемая за добродетель, и воздается она добродетельным», поэтому «величавый» «... будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным поводам. Соответственно он относится и к бесчестью, ибо по праву оно не может его коснуться».

«Величавый» именно благодаря своим добродетелям и великим деяниям выступает как *мера*, образец для других людей.

Вряд ли «парадигма» добродетельного человека является серьезным открытием Аристотеля – многое было известно людям из жизненной практики задолго до Аристотеля (вспомните, например, поучения «семи мудрецов»). Но, однако, систематизация положений аристотелевской этики не представляется напрасной работой, ибо она не только дает этический портрет современного Аристотелю свободнорожденного грека, но и преподносит некоторые вечные поведенческие правила для человека.

Да, «схема» «величавого» оказалась очень сложной для ее практического применения. Мы знаем, что Аристотель по приглашению отца Александра – Филиппа II Македонского три года был наставником его сына. Известно так же, как высоко оценивали аристотелевский «личный вклад» и Филипп, и Александр. На первый взгляд, Аристотель сумел внушить Александру целый комплекс «вечных истин» (не только этического характера), и в боях, и походах Александр действительно показал себя героем античности. Однако «аристотелевским» человеком македонянин так и не стал: ни в чем он не придерживался той самой «середины» как основы добродетели, как его наставлял его великий Учитель, больше того, он проявил невоздержанность (например, в пьянстве и чувственных наслаждениях), крайнюю жестокость, нарушил обеты дружбы, в чванстве своем приравнял себя богам и т.п.

В этой связи можно отметить, что в послеоаристотелевскую эпоху многие философы стали нарушать этические заповеди, предаваясь чувственным наслаждениям, гонясь за материальными благами и даже, забыв о чести, прислуживали деспотам.

Так что этика Аристотеля остается скорее *идеалом*, чем реально существующей системой норм нравственности, претворяющейся в действительной жизни...

Аристотель проповедует *активную* этику, ведь у него человек – это «сила, порождающая действие». И первоначально действия (как хорошего, так и плохого), – это намерение, воля (добродетельное целеполагание и определение средств, ведущих к этой цели), т.е. *добровольный* поступок: «... решившись действовать, как избрали, мы поступаем добровольно» («Большая этика»). Так что от нас самих зависит быть хорошим или дурным. Отметим, что философ полностью освободил человека и его поступки от всякой предопределенности «свыше», фатализма, какой-либо кармы и т.п.

Представляется, что, поставив проблему свободы воли человека, т.е. освободив от всяких внешних, привходящих факторов, Стагирит не только преодолел свою эпоху, но и «перешагнул» через все средневековье прямо в новое время.

## АРИСТОТЕЛЬ – ГОСУДАРСТВОВЕД, ПОЛИТОЛОГ И ПОЛИТЭКОНОМ

Древние греки – первые, кто поставил вопрос о целенаправленном формировании общественной жизни и ее институтов.

И в этом – в учении о принципах управления обществом – Аристотелем сделано очень много: его учение об обществе и государстве глубоко, многоаспектно и содержательно. В этом отношении Стагирит пошел гораздо дальше своего учителя – Платона. Аристотель «спустил» на землю идеальное государство, созданное Платоном, и построил рациональную схему государства, не только показав его происхождение и современное ему бытие этого важнейшего института, но и перспективы его развития.

Аристотель глубоко интересовался проблемами государства: до нас дошла его обширная работа «Политика» (не полностью, правда), более того, эта проблема подверглась систематическому изучению членами Ликеея под руководством Аристотеля-схоларха (было написано 158 видов полисного устройства, до нас, к сожалению, не дошедших).

Теория *происхождения* государства у Аристотеля проста и, сразу скажем, не является наиболее глубокой частью его социологического учения.

Государство у Стагирита возникает естественно и, так сказать, «топографически», сначала образуется *семья*.

Семья, по Аристотелю, «первая и естественная форма общезжития, не изменяющаяся во все времена человеческого существования», в которой имеют место отношения господские,

супружеские и родительские; домохозяин-муж полностью господствует над женой, детьми и рабами, женщина же лишена каких-либо прав (как и дети). Затем в силу хозяйственных потребностей семьи объединяются в селения, а затем в соответствии с топографическими факторами они объединяются в государство-полис, т.е. полис появляется как некоторая энтелехия нескольких селений. Как мы знаем, греки остановились на автаркии своих многочисленных полисов и прочных *надполисных* государственных образований так и не создали. (Вот это послужило главной причиной подчинения иноземному господству – сначала македонскому, а потом римскому.)

Аристотель – «государственник» в полном смысле этого слова, государство-полис для него исторически естественно (хотя его объяснение происхождения очень односторонне) и является необходимейшей и ничем не заменимой социальной основой жизни греков. Грек как «животное общественное», может жить только в своем полисе-государстве и нигде более, т.е. грек всегда и «животное политическое», государственное. Государство, таким образом, конкретная, органически присущая обществу форма жизни, обиталище свободнорожденного грека, его настоящая *alma mater* – именно «государственный грек» противостоит и варвару, незнающему полиса, и рабу, полисом эксплуатируемым.

Самое общее определение государства: «... государство есть общение «свободных людей» («Политика»), или более конкретно: оно представляет «форму общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством», а политическое устройство есть не что иное, «как порядок, который лежит в основании распределения государственных властей (должностей)» («Политика»).

Какова же *цель* этой формы общения? В целом «... государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного сожительства» («Политика»). Несомненно, целью такой «прекрасной деятельности» может быть только *благо*, благо граждан полиса, или же «государственным благом является справедливость, или то, что служит общей пользе». «Государство создается не ради того только, чтобы жить, но и преимущественно для того, чтобы жить счастливо» («Политика»).

Известно, что «... благо... зависит от соблюдения двух условий: одно из них – правильное установление задачи и конечной цели, второе – отыскание всякого рода средств, ведущих к конечной цели» («Политика»). Да, сказано точно, веско и на века, для политиков (и всех людей) и тех, кто ими хочет стать...

Многие ли из нас (особенно политиков) умеют четко определить *цель* своих действий, поступков и отыскать средства (не просто адекватные, но и морально безупречные) и действовать в соответствии с намеченными целями и средствами?

Общение между семьями и родами в государстве совершается «ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования», имеющего общую пользу как результата «прекрасной деятельности» граждан, объединившихся в государство. Государственным благом является не что иное, как *справедливость*, потому что только она служит общей пользе. Эта справедливость должна представлять из себя «некое равенство» («Политика»). Справедливость – опять «середица» между двумя родами несправедливости: нарушением закона и неравномерным отношением к равным, так что «понятие справедливости означает временно как законное, так и равномерное, а несправедливое – противозаконное и неравное» («Политика»). Закон же по своему содержанию всегда добродетелен, ибо это закон добродетельного государства. Вот почему и повиновение ему – обязательное качество гражданина полиса.

Может показаться, что равенство есть одинаковость закона для всех свободных граждан полиса. Прежде всего, равенство в аристотелевском государстве – это тождество прав и обязанностей добродетельных граждан, равных между собой. Кроме того, равенство означает распределение государственных и общественных обязанностей в соответствии со способностями людей. Только при таком условии в государстве установится порядок, законопослушность и гармония всего и вся. Аристотель напоминает, что справедливость есть добродетель, необходимая в общественной жизни. И это она представляет собой некую *сумму добродетелей*. Вот государство и должно обеспечить равенство именно *добродетельных* граждан, а это те, кто способен подчиняться и властвовать, имея в виду жизнь, согласованную с требованиями добродетели. Ясно, что Стагирит делает упор на добродетели нравственные, которыми житель Афин не обладает автоматически (по рождению), а он приобретает эти добродетельные качества в ходе воспитания и обучения или определенной социализации (в данном случае – «по-афински»). Не просто было быть афинским гражданином. Кажется, что в демократических Афинах имущественный ценз не играл особой политической роли, но, тем не менее, гражданином мог быть только платящий налоги, состоящий в народном ополчении, а также выполняющий определенные государственные функции. И, прежде всего, нужно было быть *законопослушным* гражданином.

Итак, «... гражданин – только тот, кто стоит в известном отношении к государственной жизни, кто имеет или может иметь полномочия в деле попечения о государственных делах или единолично, или вместе с другими».

Государство, оказывается, у Аристотеля существует по природе и по природе *предшествует* каждому человеку (выделено мною. – Р. Б.), ведь необходимо, чтобы целое предшествовало

части, и только в нем человек становится существом *политическим*. Тот же, кто не вступает в подобный вид отношения с государством (то ли считает себя существом самодовлеющим и поэтому не чувствует необходимости в такой форме общения), становится либо животным, либо божеством. Поскольку сама природа (!) вселила в людей стремление к государственному общению, то и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо». За такую апологетику государства Стагирита похвалил бы и Гегель...

Итак, цель государства – обеспечить счастье добродетельных граждан. Раз цель определена (хотя нельзя не отметить определенное смещение и неконкретность категорий блага, счастья, равенства, справедливости), необходимо перейти к *средствам* достижения таких благих целей.

Сразу надо сказать, что Стагирит против каких-либо *насильственных* методов достижения таких благих целей, хотя тут он не был реалистом, ибо государство извечно действовало насильственными средствами и не только в отношении не эллинов – рабов и варваров, но и в отношении своих граждан.

Государство Аристотеля – это *правовое* государство: именно право, закон выступает у него мерилom справедливости и являет собой регулирующую функцию политического общения.

В основе права в полисе лежало свободное волеизъявление всех свободных граждан и закрепление его в законодательных актах. Повиновение законам было своего рода священным долгом жителей полиса, и пример в этом подавали философы. Аристотель дает совет законодателям: надо издавать законы, применяясь к данному государственному строю, а не наоборот, подгонять государственное устройство к законам, иначе говоря, необходимо принимать в расчет отличительные черты, характеризующие каждый из видов государственного устройства. Можно сказать, что вплоть до наших дней большинство законодателей часто игнорирует эту, казалось бы, простую мысль...

Закон должен обеспечивать справедливость, причем законы, основанные на обычаях, имеют большее значение и касаются более важных дел, нежели законы писанные. Вот функция закона, по Аристотелю: «Закон... предписывает как дела мужественного (правителя?)... и благоразумного (рядового гражданина?), а также ровного; соответственно с другими добродетелями и пороками; в одном он наставляет, в другом воспрещает, причем если правильно составлен, то правильно, и хуже, если составлен неправильно» («Никомахова этика»).

По мнению Аристотеля, существует такая специальная наука – наука о государстве, и целью ее является создание граждан определенного качества, т.е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки (там же).

*Воспитание* должно осуществляться в духе соответствующего строя, потому что никакой пользы не принесут самые полезные законы, единогласно одобренные всеми причастными к управлению государством, если граждане не будут приучены к государственному порядку и в духе его воспитаны... Вот этим средством, с сожалением, констатирует Стагирит, «ныне все пренебрегают» («Политика»). Мысль простая и верная, но вот это «ныне», как представляется, длится до наших дней.

Однако граждане у Аристотеля не выступают однородной массой: по его мнению, истинной опорой государства является «*средний элемент*». Он пишет: «В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посередине между теми и другими. Так как, по общепринятому мнению, умеренность и середина – наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума», а поскольку государство стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним, то государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй. Нельзя дать верх в полисе людям с приставкой «сверх» – сверхсильным, сверхпрекрасным, сверхзнатным и сверхбогатым, ибо они по преимуществу есть наглецы и крупные мерзавцы, равно как нельзя дать преобладание сверхслабым, сверхуниженным, сверхбедным, которые становятся злодеями и мелкими мерзавцами. Одни становятся на путь преступлений из-за своей наглости, другие – вследствие подлости. Если же средние представлены в большом количестве, то они сильнее обеих крайностей, и они обеспечивают равновесие и таким образом препятствуют перевесу одного из противников. «Средний элемент» должен обладать средней (то есть достаточной) собственностью.

Так что в государстве бывает меньше раздоров и распрей, вызываемых, сказали бы мы, резким имущественным неравенством. Очевидно, что если неимущие граждане подавляют остальных своей многочисленностью, то государство оказывается «в злополучном состоянии и быстро идет к гибели» («Политика»).

Кто же конкретно эти «средние»? Не вид занятий определяет эту «серединность», ибо ремесленники и земледельцы, занятые производственной деятельностью, стоят ближе к рабам. В.Ф.Асмус полагает, что все-таки к такому «наилучшему виду демоса» (по своему среднему достатку) относятся земледельцы среднего достатка: они самодостаточны и не стремятся к политической деятельности. Получается так, что в то же время, будучи политически пассивны, они не могут стремиться к переменам в общественном строе и являются сторонниками су-

ществующей формы правления, пока она обеспечивает условия их деятельности (защиту от внешней опасности, обеспечение повиновения рабов). Аристотель добавляет, что наилучшие законодатели (Солон, Ликург) вышли из граждан среднего круга. По-видимому, Аристотеля можно считать родоначальником популярной идеи западных социологов и политиков: во избежание социальных потрясений, которые может вызвать противостояние наглого богатства и крайней нищеты, надо способствовать созданию «среднего класса», который своим трудом, непременно (хотя и не явно) контролируется крупным капиталом обеспечивает себе сносные условия жизни, соответствующие критериям «общества потребления», и посему не требует каких-либо изменений в общественном и государственном строе, «делегировав» законодательные и властные полномочия реально господствующему классу – «верхним десяти тысячам», которые посредством идеологического аппарата воспитывают в массах консервативность, пассивность, абстрагированность от политики...

У государства наличествуют три главные части:

– законосовещательный орган, рассматривающий дела государства;

– должности, т.е. то, что мы называем властью исполнительной;

– судебные органы, или из кого судьи назначаются (или избираются), что подлежит их суду, т.е. власть судебная.

Законосовещательная власть – главная в государстве, она решает вопросы о войне и мире, о заключении и расторжении союзов, о законах, о смертной казни, об изгнании, конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчетности.

Власть исполнительную Стагирит называет распорядительской. И государственное устройство (*politeia*) – это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления, а последний и есть государственное устройство.

Как видим, Аристотель четко определил «три ветви власти», указав как на взаимоотношение между ними, так и на их функции.

Схема Аристотеля гораздо рационалистичнее платоновской: она более гибкая, не страдает жесткостью, не предписывает жестоких кар за несоблюдение «установлений». Поэтому неудивительно, что аристотелевская «модель государства» в части его частей послужила ориентиром (если не образцом) для поколений государствоведов и политических мыслителей.

На первый взгляд, Аристотель демократичен, поскольку в его государстве (по букве) привлекаются все свободные граждане полиса, как существа политические. Так оно и было в



Афинах, где впервые ввели даже плату за исполнение той или иной должности.

Власть государственная – это такая власть, в силу которой человек властвует над людьми себе подобными. Поэтому добродетель гражданина заключается в *умении властвовать* (выделено мною. – Р.Б.) над свободными людьми и быть подвластным.

Аристотель не передает функции управления обществом, или способ «прекрасно властвовать» философам, как это делает Платон, но поручает эти функции *наилучшим*, «величавым» – и только им.

Наилучшие – это самые добродетельные, самые образованные, самые мужественные или, так или иначе, *элита*, которая должным образом получает соответствующую «управленческую» подготовку – обучение и воспитание.

Правда, Аристотель не настаивал на постоянстве на неизменном составе этой элиты. Каждый афинянин как гражданин полиса мог изменить свой статус, т.е. подняться (или опуститься) «по лестнице чинов» в соответствии со своими заслугами перед обществом.

Мысль о том, что обществом должна управлять элита, впервые была высказана очень давно – еще Гомером: его герои царствовали, отправляли религиозные функции, соревновались друг с другом, пировали, их любимой стихией была война, причем всячески подчеркивался (во всем!) праздный образ жизни.

Представители правящей элиты должны обладать, по крайней мере, тремя качествами: сочувствовать существующему государственному строю, иметь большие способности к выполнению обязанностей, сопряженных с должностью, и, наконец, отличаться добродетелью и справедливостью, соответствующих каждому виду государственного строя («Политика»). Нельзя не согласиться с такой постановкой проблемы подбора должностных лиц, разве что стоит только добавить, что сочетание этих добродетелей – дело исключительно редкое в истории.

Аристотель решительно (вслед за Гомером) выступает против многовластия: править должны не только лучшие, но и не многие, иначе говоря, немногочисленная, преисполненная добродетелей *аристократия*. Предвидя наступающее тысячелетнее господство монархических форм правления, Стагирит сужает круг управляющих народом до одного лица – просвещенного, добродетельного царя, как он, пр-видимому, думал «философа на троне» – его ученика Александра Македонского, мечом раздвинувшего пределы греко-македонского мира до границ ойкумены...

Выступая за централизацию власти, Аристотель хвалит Солона: он ведь дал простому народу лишь самую необходи-

мую власть – избирать должностных лиц и принимать от них отчеты.

В то же время Аристотель справедливо выступает против занятия одним человеком сразу нескольких должностей: законодатель не должен допускать, чтобы один и тот же человек и на флейте играл, и сапоги тачал.

Поскольку правитель превосходит других граждан в добродетели, то и следовать за таким человеком – прекрасно, а повиноваться ему справедливо, ибо это – неперемное условие того, что счастье отдельного человека и счастье государства будут тождественны, т.е. ... наилучшая жизнь для каждого человека в отдельности и для всего государства в целом должна быть одной и той же. Таким образом, те народы счастливы, которыми управляют наилучшие граждане. Заметим, что мысль о таком правителе дожила и до нашей просвещенной эпохи и, естественно, до сих пор остается утопией.

Функции между начальником и подчиненным распределены четко: от подчиненного нечего требовать рассудительности как добродетели, но нужно требовать лишь правильного суждения: подчиненный – это как бы мастер, делающий флейты, а правитель – это флейтист, играющий на его флейте.

Можно сказать, что правитель – это полновластный капитан на корабле, а граждане – это его экипаж, они выполняют различные роли, но у всех одна цель – благополучное плавание.

Так Аристотель обосновал необходимость *централизованного* образа правления, подчеркнув исключительную роль *политической* деятельности, которая должна отличаться от всех огромной ответственностью за судьбу общества. В отличие от своего Учителя, Стагирит выступил не как «занебесный мыслитель», а как *рационалист*, прагматик, далекий от конструирования каких-либо утопических схем. Больше того. Оказалось, что такая практическая деятельность фактически оттеснила (правда, не для самого философа) самый приоритетный вид человеческого существования – созерцательную деятельность. Такова была реакция Аристотеля-теоретика на нужды практики, а практика эта требовала как углубления анализа всестороннего кризиса полисной системы, так и осмысления новых реалий: гигантских завоеваний на Востоке и надвигающегося (пусть просвещенного, как, может быть, надеялся философ) тотального, всепоглощающего монархизма.

*Задачи* государства выглядят всеобъемлющими. Оно ответственно за пропитание, ремесла, оружие, за запас денежных средств, попечение о религиозном культе, а также и о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой.

Государство представляется заботящимся обо всех его «составных частях»: о народной массе – это земледельцы, производящие продукты питания, ремесленники, торговцы, поденщики, военные («Политика»).

Стагирит полагает, что главное в государстве – это его душа. Эта душа должна быть признанной более важной, чем все относящееся к удовлетворению насущных (материальных) потребностей. Вот эту «душу» представляют военные и те, на кого возложено отправление законодательных и судебных функций.

Есть и более общее деление граждан полиса на два «класса», т.е. на тех, кто служит полису своим могуществом (по-видимому, это тот самый «средний класс»), и те, кто служит народу, занимая государственные должности.

Особо важной считается функция обороны полиса. Это не удивительно, ибо во времена Аристотеля было не только постоянное противостояние полисов друг другу (равно как и союз этих полисов), но и борьба с Македонским царством, которое очень скоро подчинит себе весь греческий мир и необозримые пространства Востока.

Но дело не только в этом. В полном согласии с духом времени Стагирит считал войну, данную людям от природы: ведь все делятся на два «вида», тех, кто от природы раб (это – не эллины), а им, оказывается, «быть рабами и полезно, и справедливо!», так что «... насилую, кажется, присущ до известной степени элемент *добродетели*» (!), и тех, кто «от природы» свободнорожденные (эллины). Так вот на не эллинов «по природе» должно охотиться, чтобы поставить их на рабский рынок, и война является такой охотой.

Вот поэтому военное искусство есть не что иное, как «средство для приобретения собственности», т.е. она превращается в один из видов *хозяйственной* деятельности. Может быть, поэтому Стагирит относит к «душе общества» военных?

Однако Аристотель – не «абсолютный» милитарист: он считает, что сама война противна идее права («Политика»), и ведется она ради достижения мира.

Что ж, приходится констатировать, что в вопросе о войне философ никак не вышел за пределы своего времени... Действительно, война как хозяйственная и политическая функция объединяла всех свободных как причастных к владению рабами как «добычей», так и необходимостью принуждения их к труду и повиновению, а все это было немыслимо без военной организации полиса.

Как мы знаем, Стагирит – прирожденный классификатор, поэтому он оставил нам *классификацию* форм государственно-го устройства.

Занявшись этой работой, Аристотель, понятно, не только дал описание современных ему государственных форм, но и попытался определить наилучшую из них.

На первый взгляд, ответ лежал на поверхности – такой формой для Стагирита как истинного гражданина полиса, мог и быть только полис – эта наивысшая форма человеческого общежития, цель которого – достижение высшего блага. Однако Аристотель как реалист понимал, что полис уходит в прошлое, значит, необходимо оглянуться вокруг в поисках замены его. Иначе говоря, надо было проанализировать все наличные и прошлые формы государственного общежития и, если удастся, определить его наилучший вариант.

Представляется необходимым выделить *критерии*, дающие возможность определить оптимальность той или иной государственной формы, например, кто относится к правящим (один человек, группа или общество в целом); как влияют имущественные отношения на роль тех или иных групп в управлении; насколько моральны средства, используемые правящими для сохранения своей власти, и др. Аристотель полагает, что, исходя из этих критериев, можно увидеть, насколько тот или иной строй приемлем и гибок, можно ли его улучшить, исходя не только из абсолютно лучшей формы, но и формы, которая представляется относительно наилучшей, т.е. соответствующей данным обстоятельствам.

Наверное, Аристотель и его ученики проанализировали все варианты греческого полиса, но, по-видимому, в принципе они сводились к трем: классической демократической форме – Афинам, к Спарте, полису, построенному на принципах военного лагеря, и полуварварской Македонской монархии.

Не вдаваясь в анализ каждой из этих форм, мы вслед за Аристотелем выделим три «правильные формы»: царская власть, аристократия и полития, которым соответствуют три отклонения от них: тирания, олигархия и демократия. Отметим, что симпатии Аристотеля не были постоянными: то он считает наилучшей формой монархию, а худшей – политию (в «Никомаховой этике»). Затем, поразмыслив, наилучшей формой объявляет политию (в «Политике»), которая наилучшим образом сочетает в себе «начала» демократии (свободу), олигархии (богатство) и аристократии (добродетель). Одновременно он говорит, что рассуждение о наилучшем государственном строе равносильно рассуждению об аристократии и царской власти, также он считает, что главными видами государственного устройства являются два – демократия и олигархия. Как и другие философы, Стагирит считает наихудшей формой тиранию как «отклонение» от правильной формы – монархии. В отличие от Платона, Аристотель не видит идеала полиса в Спарте: нужно считать заботу о военных делах «прекрасной», но она не высшая и не главная цель государства,

ибо те государства, которые обращают внимание лишь на военную подготовку и на войну, «теряют свой закал во время мира» и гибнут, достигнув господства (как это и было с Лакедемоном). Любопытно замечание Аристотеля по этому поводу: военное государство погибает оттого, что его законодатели не научили граждан пользоваться... *досугом!*

Стагирит не жалуется *демократическую* форму правления – его симпатии явно на стороне аристократического и монархического устройства. Вряд ли в этом можно усматривать консервативность и тем более реакционность философа-политолога. По форме в демократическом государстве граждане получают возможность властвовать над своим собственным государством, поскольку все участвуют в управлении, и по форме закон властвует над всем и всеми, а что же получается на деле? Народ становится монархом, и закон перестает управлять им, так как демагоги, которые у народа в почете как льстецы ему, убеждают народ принимать постановления, отменяющие законы. Так получается, что демагоги становятся могущественными вследствие сосредоточения верховной власти формально в руках народа, а реально – в руках «манипулирующих» демосом демагогов, преследующих свои корыстно-властолюбивые цели. Остается всего один шаг до превращения одного из демагогов (или группы их) в тирана. При такой демократии отсутствует власть закона, а значит, нет и государственного устройства, ибо царит анархия в законодательстве, нравах...

Аристотель видит четыре начала, которые могут притягивать на равную значимость (или на власть): свобода, богатство, добродетель, благородство. А поскольку благородство есть старинная доблесть и богатство, то, естественно, аристократическое правление представляется предпочтительным.

Если же полития выступит как «смешение» начал аристократии и олигархии (богатства), то она и окажется наилучшей формой государственного устройства.

Мы видим, что с одной стороны, признавая законопослушных «средних граждан» основой государства, Аристотель выступает как сторонник демоса, а с другой – сказав, что воины и члены совета суть «существенные его части», которые и обладают реальной властью, философ как бы «отменил» демократию в своей политии (устранив худшие части от участия в управлении). Народу только и остается, что «прекрасно повиноваться» этой «добродетельной» аристократии.

Аристотель не видит в окружающих полисах что-либо близкое к его идеалу. Поэтому своему наилучшему государству он дает название *полития* как смешанной форме, как сочетанию олигархии и демократии, когда во главе полиса стоят лучшие граждане, т.е. наиболее добродетельные и лучше всех вооруженные, а все остальные свободнорожденные оказыва-

ются только «демократическим хором», перед которым «по букве» верхи должны отчитываться, но фактически никакой ответственности не несут. Само собой разумеется, что такое государство может быть только рабовладельческим и собственническим: признаются две формы собственности – частная и общественная (государственная).

В основе такого государства лежат законы и законопослушание. Законопослушность граждан – это результат *государственного* воспитания, так что воспитание молодого поколения является предметом особых забот общества и государства.

Размеры идеального полиса небольшие, центром его является городское поселение. Полис – это полная автаркия: политическая, экономическая, это и – самодовлеющее государственное образование, но общим с другими полисами является язык, культура, многие обычаи – только в этом проявляется идея общегреческого единства. Такой полис идеально рассчитан на вечное существование, развитие его в иные формы не предусматривается. Колебания в форме правления самого полиса возможны и неизбежны, но только в рамках трех правильных форм и их трех «отклонений» – не больше.

Сочетание всех этих свойств должно привести к тому, что полиция будет как государство и воздержанным, и мужественным, и закаленным, то есть воплощением добродетели...

Итак, такая полиция реально не существовала, но, может быть, Стагирит надеялся, что его ученик, завоевавший необъятную империю Ахменидов, создаст там такие полиции?

Стагирит думал, что в таком государстве станет возможным распределить среди граждан обязанности в соответствии с их достоинствами: обеспечить так называемую «вертикальную ротацию» (мобильность), а также установить порядок и гармонию и одновременно сохранить способность такого полиса к изменчивости. В основе его должны лежать неизменные элементы, как семья с ее правами собственности, рабовладение. Если мысль Стагирита была действительно такова, то надо согласиться с А.Валлоном, что Аристотель, конструируя свое оптимальное государство, смешивал гипотезу и реальность в тех предпосылках, из которых он выводит свою теорию, но, так или иначе, его теория очень поучительна...

Аристотель жил в бурную эпоху *переворотов* в общественном и государственном строе, и причины этого явления не могли не интересовать его.

Он пишет, что при создании большей части государств среди его граждан царило общее согласие насчет того, что они опираются на право и предполагают относительное (!)

равенство. Довольно скоро выяснилось, что часть граждан не получает своей доли в государственном управлении, кроме того, они почувствовали неравенство по имуществу и по достоинству. Стагирит замечает: «... возмущения поднимаются вообще ради достижения *равенства!* Граждане, обделенные таким образом, поднимают *мятеж*». Вот пятую книгу «Политики», посвященную государственным переворотам, несомненно, активно использовал в своем «Государе» Никколо Макиавелли.

Кроме указанной общей причины переворотов, Аристотель указывает целый «букет» причин вторичного порядка: наглость, страх, превосходство, чрезмерное возвышение (одних над другими), происки, пренебрежительное отношение, мелкие унижения, несходство характеров и тому подобное. К тому же находящиеся у власти часто проявляют наглость и корыстолюбие. Казалось бы, что это – *мелочи*, но вследствие небрежного отношения к мелочам внутренние распри приобретают крайне острый характер, особенно когда эти мелкие неурядицы возникают среди лиц высокопоставленных... Вообще, добавляет Стагирит, распри знатных приходится расхлебывать всему государству.

Аристотель видит два рода государственных переворотов: заменить одно государственное устройство другим или, не меняя формы правления, самим взять власть в свои руки. Если вспомнить, что главным вопросом любого переворота является вопрос о власти, т.е. кто, какие группы и их лидеры должны встать у кормила правления, то аристотелевская классификация представляется всегда актуальной.

Аристотель советует тем, кто идет на мятеж (таким бывает всегда *начало* переворота, и так он называется, если оканчивается неудачей), знать настроение людей, начинающих мятеж, выяснить, ради чего он поднимается, определить методы переворота (особенно его начальную стадию – взятие власти). Аристотель рассматривает перевороты для трех «правильных форм» правления, причем общим для них является степень отклонения этих форм в сторону неправильных, что и проявляется в кризисе «правильной формы».

Аристотель советует государственным мужам задуматься над тем, какие демократические установления служат сохранению демократии, а какие ведут к ее гибели (также и для олигархии. – *Р.Б.*). Например, те, кто губит состоятельных людей или народную массу слишком решительными (!) законами, в сущности, разрушают государственный строй.

Говоря о *насилии* как инструменте управления, к которому склонны не одни тираны, Аристотель рекомендует «... воздерживаться от них, в особенности насилий физических и насильий по отношению к молодежи; надо остерегаться поступать так с людьми честолюбивыми, потому что они (как и порядоч-

ные люди) с трудом переносят пренебрежительное отношение к их гражданской чести! Тиранам, думает Стагирит, «нужно особенно опасаться тех, кто считает или себя, или близких их сердцу оскорбленными им, т.к. такие люди, находясь в состоянии раздражения, не щадят самих себя». Философ в порядке комментария приводит слова Гераклита: «Трудно бороться со страстью, ибо цена ей – жизнь» («Политика»).

Тирания и тираны наиболее ненавистны Стагириту, и в «Политике» он одной черной краской рисует просто-напросто отвратительный портрет тирана, у которого нет ни одной привлекательной черты, а одна хитрость, вероломство, обман, жестокость, лицемерие и т.п. Надо думать, что, характеризуя своего идеального «государя», Макиавелли «воспел» именно негативные черты аристотелевского тирана.

Да, с законами надо обращаться осторожно, аккуратно: надо попытаться обеспечить безопасность государства от всего разрушительного и поэтому необходимо устанавливать законы (писанные и неписанные), которые в наибольшей степени являются спасительными для государственного строя.

Вообще Аристотель склоняется к мысли о *минимизации* вмешательства государства (властей) в жизнь людей: люди в своей массе больше стремятся к прибыли, нежели к почету, поэтому они терпят любой строй, если им не мешают заниматься своими делами. И добавляет: а если у них есть честолюбие, то они удовлетворяются правом участия в выборах и принимать отчет. Так что и государству наиболее полезно, когда в нем правят порядочные (!) люди, наименее склонные впадать в ошибки, а народная масса ни в чем не терпит умаления («Политика»). Через много веков Адам Смит даст экономическое обоснование этой теории минимального вмешательства в дела граждан. Опять-таки эта мысль философа проста, но понимание ее и практическое осуществление представляется недоступным большинству государственных мужей и после Стагирита, и после А.Смита...

Аристотель, в отличие от Платона, обеими ногами стоял на грешной земле: он был реалистом и рационалистом, и поэтому в поле его научного видения не могли не попасть вопросы *экономические*.

Иногда Стагирита считают основоположником такой науки как политическая экономия (сейчас предпочитают термин «экономикс» как науки об общих и частных законах развития производства, а не о преимущественно производственных отношениях, как в политэкономии).

Действительно, сам термин «экономика» (хозяйственная деятельность «дома», семьи) восходит к Аристотелю, но все-таки основоположником «экономикс» его считать не следует. Дело в том, что в соответствии с античной традицией Аристотель не рассматривает законов *развития* общественного



производства, ибо цель общества отнесена в *духовную*, созерцательную сферу, хотя, конечно, приходилось (прежде всего – философам) признавать, что материальная сфера, производя (в основном трудом рабов) прибавочный продукт, и делает возможной жизнь «высшую» созерцательную. Во времена же Аристотеля опредмечивание окружающего мира считалось делом «низким» и было уделом таких «частей государства», как земледельцы, ремесленники и рабы... Соответственно научные поиски, а тем более эксперименты, нацеленные на увеличение производительности труда (а это и есть ключ к развитию), не были в почете.

Однако аристотелевское общество было уже *развитым* рабовладельческим обществом со всеми «сопричастными» ему признаками, достаточно развитыми сельским хозяйством и ремесленным производством, процветающей торговлей и мореплаванием, с денежным хозяйством, «инфраструктурой» (порты, дороги, каналы), наконец, с государственными органами, так или иначе занимавшимися экономикой (сбор налогов, взимание пошлин и штрафов, выплата жалования за исполнение общественных функций, организация горной промышленности, общественных работ, сооружение храмов и т.п.). Афины были самым богатым государством среди греческих полисов. Товарно-денежные отношения были высокоразвиты и в аристотелевской Греции. Поэтому в торговле Стагирит различает морскую, транзитную и розничную, а в денежном хозяйстве – ростовщичество, а также и наемный труд («предоставление своего труда за плату») («Политика»).

У Аристотеля мы находим немало общетеоретических рассуждений, вписывающихся и в «экономикс», и в политэкономю.

Так, Аристотель не мог не осмыслить такой феномен, как *богатство* само по себе, так и проблемы его формирования и распределения.

Богатство – это «накопление хозяйственных благ, необходимых для жизни и полезных для государственного и домашнего общения» («Политика»).

Мы бы назвали богатство (wealth) – определенное количество потребительных стоимостей вещей и услуг, поступающих в распоряжение человека.

Аристотель говорит, что богатство – отнюдь не цель человеческой жизни, однако человеческая природа так несовершенна, что человек (не философ, конечно) нуждается в материальных благах. Однако богатство (внешние условия человеческой жизни – жилище, питание и т.п., без чего не может жить тело как обиталище духа) – это всего лишь орудие, избранное человеком для достижения высшей – «умопостижимой цели».

Аристотель делит богатство на два вида: то, которое добыто «экономикой», т.е. трудом, целью которого является удовлетворение потребностей семьи (дома – *oikos*) в разумных пределах. Это приобретение благ, «согласное с природой», и оно не что иное, как правильное. Второй же вид – «хрематистика», это просто умение делать деньги ради безграничной наживы. Те, кто этим занимается, – стяжатели, которые вовсе не думают о служении высшим целям. Очевидно, что такое богатство можно добыть только в результате нечестного (неэквивалентного) обмена и другими «нетрудовыми» способами.

«Экономическое» богатство всегда ограничено и служит исключительно разумным потребностям человека, семьи, общества. Обладание таким богатством – признак добродетельности, говорит о скромном, самодостаточном образе жизни его владельца. Как видим, оно напрямую зависит от «трудового вклада» члена общества (как трудящегося, например, мелкого земледельца или ремесленника), а среди остальных членов общества, незанятых в производстве, он распределяется «по достоинству» или вкладу (управленческому, просвещенческому, военному) в достижение государством, его гражданами благой цели – всеобщего счастья. Такой «экономический» подход к производству, и особенно к распределению материальных благ, до сих пор сохраняет свою популярность и привлекательность, в первую очередь, он является привлекательным для людей, честно зарабатывающих свой хлеб насущный...

«Хрематистика» же в ее аристотелевском понимании не привлекает симпатий большинства членов общества и в наше время.

Но и тогда и сейчас «хрематистический» подход – реальность (как выяснилось позже, он является мощным экономическим и моральным стимулом развития производства).

«Хрематистика» обязана своим появлением развитию *обмена*, который вначале, удовлетворяя потребности производителей, соответствовал «природе» и поэтому осуждению не подлежал. Но вот появились большие избытки некоторых продуктов (например, изделий греческого ремесла), продукты производства благодаря развитию мореплавания вышли за пределы полиса и стали *товарами* – отчужденными от непосредственного производителя продуктами, предназначенными для обмена, продажи на рынке, и теперь ценность их измеряется *деньгами*, которые становятся единой мерой оценки богатства (каким бы трудом оно ни создавалось) и произошло это по общему соглашению, т.е. по закону (термин «монета» не случайно происходит от слова «закон»). Стагирит нащупал потребительскую стоимость денег в качестве монеты по их функции в обмене продуктами как товарами. Так родилась «хрематистика», а вместе с ней – погоня за увеличением богат-

ства любыми способами. Хрематистика представляет большую опасность для общества, ибо «величайшие преступления совершаются из-за стремления к избытку, а не к предметам первой необходимости» («Политика»). Ее антипод – бедность, не только основа скромности, но она может быть и источником возмущений и преступлений.

У Аристотеля можно усмотреть наличие у продукта как товара *двух* свойств: потребительской стоимости и меновой стоимости, причем последняя выступает на рынке как *цена* товара, которая посредством денег обеспечивает *движение* продукта от одного производителя к другому, иначе говоря, формула простого обмена (Т – Т) видоизменяется на форму собственно товарного производства – Т-Д-Т!

Аристотель догадался о наличии пропорционального равенства товаров. По его мнению, справедливое равенство (в области обмена) должно распространяться и на область «расплаты» (обмена товарами-продуктами), в ходе которого «приравнивание» продуктов (башмачника, земледельца, архитектора и т.д.) делает возможным сам обмен, а не будь возможной такая расплата, тонко отмечает философ, не было бы и общественных взаимоотношений («Никомахова этика»).

В «Большой этике» Стагирит говорит, что между сапожником, ткачом и всеми другими существует одинаковая пропорция взаимных отношений, и этой пропорциональностью держится общественная жизнь (*politeion*), и справедливое – то же, что *пропорциональное*. Стагирит очень глубоко подметил: «Общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности» («Никомахова этика»). Стагирит вплотную бы подошел к трудовой теории стоимости, если бы продолжил свою мысль, что обмен продуктами и услугами происходит посредством денег на рынке товаров и по пропорциям затраченного труда (овеществленного в продуктах). Однако и уму Аристотеля не было дано обогнать свою эпоху. Вот поэтому он остановился на условиях обмена по двум справедливостям (распределяющей и уравнивающей, в основу которой положил, прежде всего, социальные факторы, которые имеют отношение к теории полезности и потребности, но не к теории стоимости).

Экономические догадки Аристотеля гениальны. Так он не определил истинной основы соизмеримости товаров – количеством затраченного труда, но ведь до этой «простой мысли» додумались только через две тысячи лет! (в 1776 г. увидела свет работа А.Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов»).

Да, Аристотель был сыном своего времени, но он был и великим ученым, сумевшим намного опередить свою эпоху, и он это сделал, как мы знаем, не столько решением многих проблем науки, а постановкой их.

## АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ЛИКЕЙ

Мы знаем, что наука как процесс «умопостигающего познания» была для Аристотеля всем, главным делом его жизни. Быть необразованным просто нельзя: «Какая разница между образованным и необразованным?» – спросили Стагирита. Последовал ответ: «Такая же, как между живым и мертвым!».

Панлогизм Стагирита безграничен, как мы уже говорили, он был и первым энциклопедистом (само слово «энциклопедия» – круг знания появляется впервые именно у Аристотеля). Методология и методика научного познания была нами уже рассмотрена. Полагаем, что хотя бы кратко, но необходимо рассмотреть и проблему внедрения знаний в общество, которым как всякий крупный ученый Аристотель не мог не заниматься. В этом отношении Стагирит прославился как основатель первого (наряду с Академией Платона) высшего учебного заведения и научного центра.

Известно, что наука и образование как обучение наукам уже стояли в центре внимания греческого общества. В греческих полисах давно была установлена зависимость социально-политических отношений и образования, «прямая связь» собственно обучения и воспитания: только духовная (нематериальная) деятельность считалась для свободнорожденного грека преисполненной достоинства, результатом которой еще со времен Гомера должно «быть всегда лучшим и превосходить остальных». Причем обладатель таких качеств приобретал их посредством общения с учителем, наставником, верность которому словом и делом оставалась заповедью на всю жизнь...

Аристотель отмечает, что «после Персидских войн афиняне получили благодаря увеличению благосостояния большой досуг и, преисполнившись гордости после совершенных подвигов, ухватились за изучение всякого рода предметов, ревностно, но без разбора выискивая их» («Политика»).

Разными были «модели» образования в Афинах и Спарте (причем лакедемонская модель явно страдала военной односторонностью), но афинская «модель» стала *классической*, и она была доведена до совершенства Аристотелем. С V в. в Афинах почувствовали необходимость *интеллектуализации* образования с параллельным расширением круга образованных – от аристократии до простых граждан. Эта тенденция была резко усилена в IV в. Платоном и Аристотелем. Для «высшего образования» (выработка того, что мы называем фундаментальным (теоретическим) знанием) стало обязательным обучение философии как предмету. В соответствии с данной постановкой проблемы сложилась такая система высшего образования, которая в своих главных проявлениях дожила

до наших дней, а именно наличие твердого распорядка занятий и их форм, наличие программы обучения, постоянного состава преподавателей, наконец, сочетание учебной работы с научной.

Программа обучения включала в себя исключительно *гуманитарные* предметы (философия, риторика как главные предметы) с задачей не столько получения конкретных знаний, сколько с подготовкой, как бы сказали мы, широко образованного человека, готового к любому виду духовной деятельности, в том числе и к руководству «на высшем уровне».

Популярна ли была такая система? Да, конечно, в лучшие годы в Ликее училось до 2000 человек, во времена Рима в Афины направляла свои стопы римская аристократия, стремясь именно там изучить философию.

Формально Ликей возник лишь после смерти Стагирита (а не в 335), и первым ее схолархом (ректором) был ближайший любимый ученик Аристотеля – *Феофраст*. При жизни же Аристотеля Ликей был общественным гимнасием, в котором имели право преподавать представители различных школ. Действительно, Аристотель как не афинянин мог только арендовать участок, причем за пределами собственно Афин. Ликей находился к востоку от города, около дороги на Марафон, в долине реки Иллисса (там, где некогда обучал новобранцев великий Перикл), из садов Ликеев к северу была видна гора Ликабет... На другом конце города – к северо-западу от Афин за Дипилонскими воротами располагалась Академия Платона, оставив которую, Аристотель и основал Ликей...

Гимнасий, в котором разместился Ликей, был посвящен Аполлону *Ликейскому*.

Школу Аристотеля называют также «перипатетической», которая означает и прогулку, и место самой прогулки (портик – крытое помещение). Однако, скорее всего, Аристотель не проводил занятий с учениками, прогуливаясь, а название второй школы произошло от портика, находившегося в Ликее.

Занятия происходили в аудиториях. По реконструкции Джексона (она приведена у В.П.Зубова) аудитория была скромно меблирована (скамьи для слушателей, стол на трех ножках; белая доска для вычерчивания чертежей), но комнату украшали бронзовая статуя, бронзовый шар, на стенах висели картины или были настенные изображения...

По-видимому, Аристотель преподносил свои знания не в форме стандартных лекций, он просто *размышлял* по поводу окружающего, по поводу цитаты из старинных авторов, так что перед слушателями ставились все новые и новые вопросы, получалась как бы *цепь вопросов*, которая определяла порядок изложения последующих тем – действительных курсов. В.П.Зубов отмечает, что порядок изложения «Физи-

ки» определял последовательность лекций во множестве школ вплоть до XVIII в. (например, в Киевской и Московской славяно-греко-латинской академиях) (по В.П.Зубову).

До нас не дошли диалогические произведения Аристотеля, но в его работах постоянно ощущается наличие аудитории, он избегает категорических утверждений, как бы размышляет вместе с аудиторией.

По-видимому, Аристотель учитывал подготовленность своих слушателей к восприятию лекционного материала: утром он читал *эзотерические* лекции – излагал «внутреннюю глубокую философию, науку о природе и собственно диалектику. Вечером же проводились занятия *экзотерические* (внешние, не имеющие тайны), похожие на семинарские занятия. Они предназначались для менее подготовленных слушателей, и на них речь шла об искусстве ведения споров, о рассмотрении гражданских дел, проводились упражнения в ораторском искусстве. Полагают, что такому разделению занятий соответствовало и деление учащихся Ликее на две группы: старших и младших, но без такого строгого различия, как это было в «школе» Пифагора.

«Обучение – дело сложное и долгое, особенно если целью его является «мыслительная добродетель», ибо она возникает благодаря обучению (!) и поэтому нуждается в долгом упражнении, и такая добродетель в нас, благодаря приучению к ней (человек) в ней совершенствуется» («Никомахова этика»).

Обучение и воспитание у Аристотеля – единый процесс, причем, как представляется, воспитательной функции обучения отдается предпочтение. Именно воспитание создает добродетельного гражданина. Фактически для Аристотеля воспитание и обучение сливаются воедино: «Воспитание нуждается в трех вещах – в даровании, науке, упражнении» (по Д.Лаэртскому). Интересно, что Аристотель поставил проблему соотношения между обучением и воспитанием, сказав, что кто движется вперед в науках, но отстаёт в нравах, тот более идет назад, чем вперед. Действительно, много дала только наука человеку, в том числе и возможность тотального самоистребления. В этой связи спрашивается, думали ли ученые, передавая в руки властителей многообразные смертоносные виды оружия, нравственно это или нет? Они оказались людьми, глубоко обученными *технически*, но совершенно лишенными всякого философского (т.е. высоко-нравственного) осмысления современной им жизни, – вот на самом деле пример «горя от ума», горя для всего человечества. Для них оказался недостижимым аристотелевский идеал ученого, для которого воспитание есть украшение в счастье, а в несчастье – прибежище.

Аристотель говорит, что «...не следует думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей (!) государства. И забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о целом. Вот поэтому ясно, что должны существовать законы, касающиеся воспитания, и последнее должно быть общим...» («Политика»).

Лицей не был государственным учреждением, и никто не вмешивался в его работу, но Аристотель неоднократно подчеркивает, что воспитание и обучение – это забота всего общества, дело государственное, и прежде всего – это дело законодателей, потому что «... получить смолоду правильное руководство на пути к добродетели трудно, если не быть воспитанными соответствующими законами» («Никомахова этика»).

Важность правильных законов особенно очевидна для воспитания: «... ясно, что общественное внимание к воспитанию возникает благодаря законам, причем доброе внимание – благодаря добропорядочным законам» (там же). Законы же должны быть похожи на «произведение государственного искусства» (там же).

Итак, использование чужого труда не было банальным паразитированием, а предоставило свободнорожденным грекам (не всем, правда) возможность пользоваться досугом. И вот они впервые распорядились им рационально: они использовали его и для образования-обучения и воспитания, досуг (*scholē*) они сделали *школой* – целенаправленным обучением. Они пришли к мысли, что для умения пользоваться досугом в жизни нужно кое-чему учиться, кое в чем воспитаться... («Политика»).

Умение пользоваться досугом, говорит Стагирит, имеет определяющее значение для судьбы человека, так что надо решить, чем заполнить этот досуг. Конечно, не игрой, развлечениями как конечной целью досуга, а обучением, *учебой*, такая деятельность ума является лучшим видом деятельности (наверное, после занятий чистой философией).

Конечно, можно сразу сказать, что мысли Аристотеля для нас являются банальными. Пусть так, но кто сможет с уверенностью утверждать, что сейчас они *на самом деле* осуществляются?

Интересны мысли философа *о музыке* и музыкальном воспитании и образовании, которые звучат актуально и в наши дни.

Всем известно, пишет Стагирит, что музыка служит нам как удовольствие (как и вино, танцы), а также способствует воспитанию в добродетели. Еще «музыка включает в себе нечто такое, что служит... для развития интеллекта» («Политика»). Ясно, что музыка для забавы – дело нужное, поскольку в

таким случае она служит «своего рода для отдыха лекарством грусти, навеваемой на нас тяжелой работой» («Политика»). Для развития интеллекта музыка также имеет большое значение, потому что в таком случае она тоже доставляет нам удовольствие, будучи самой по себе прекрасной, она доставляет нам удовольствие, а счастье «... состоит именно в соединении прекрасного с доставляемым им удовольствием».

Музыка есть не что иное, как *эстетическое* воспитание. Именно в этом, утверждает А.Ф.Лосев, проблема музыкального воспитания получает гораздо более интересный характер.

На самом деле музыка «наполняет наши души энтузиазмом, а энтузиазм есть аффект этического порядка в нашей психике», говорит Стагирит. Ведь в мелодиях «... содержится подражание (нашим) нравственным переживаниям», или они отображают то, что есть в нашей реальной жизни – гнев и кротость, мужество и умеренность и прочие нравственные качества. Значит, раз музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи. Надо учитывать, замечает Аристотель, что то, что молодо, не может оставаться спокойным (!).

Музыка непосредственно воспроизводит характеры людей, указывает на то или иное душевное движение (А.Ф.Лосев), так что каждая мелодия настраивает душу на определенный лад.

При всем значении музыки Аристотель не считает необходимым заниматься ею как профессиональной деятельностью. Если и учиться играть на музыкальных инструментах, то только для того, чтобы лучше *понимать* музыку.

Для целей воспитания более всего пригодны мелодии *этические*. Для свободнорожденных выбор мелодий должен быть очень строг и определен, и нельзя менять их по прихоти.

Поскольку в музыке присутствует непосредственное изображение человеческих аффектов и характеров, то пользоваться ею – значит уметь понимать человека и радоваться этому пониманию (А.Ф.Лосев).

Таким образом, эстетическое воспитание у греков было тесно связано с мировоззренческими моментами, и оно было одинаково и этическим, и интеллектуальным (А.Ф.Лосев).

Двенадцать лет Аристотель возглавлял Ликей – это было и начало этого знаменитого научно-учебного заведения и высший этап его развития. Стагирит вдохновил своих учеников на подвижническое отношение к учебе и науке (практически слив их в единое целое). В отличие от Платона, он сделал круг интересов – и свой, и учеников – энциклопедическим, охватив все доступные тогда области знания. Был организован сбор научных материалов (растений, животных, минералов и т.п.)



во всех концах Ойкумены (этим – по просьбе своего учителя – занимался и Александр во время своих походов), коллекционировались рукописи (при Ликее образовалась библиотека).

Аристотелевскому Ликее была суждена долгая жизнь: и в истории философии насчитывается немало перипатетиков – последователей Аристотеля. Однако уже при четвертом схолярхе (Ликоне Троадском, 268–225 гг.) отмечается закат Ликеев.

Мы заканчиваем историю Ликеев на втором (фактически) схолярхе Теофрасте, который возглавлял Ликей 36 лет (в 322–287 гг.), не только потому, что повествование относится уже к периоду эллинизма, но главным образом вследствие того, что Ликей, резко расширив круг своих научных интересов, отошел от философской проблематики в собственном смысле. Так, *Теофраст*, которого считают крупнейшим представителем перипатетической школы после Аристотеля, написал 232 808 строк, сделал вклад в учение о силлогизме, превратив логику в формальную науку, комментировал своего учителя, пытался кое-что «исправить» в некоторых положениях Стагирита, в частности, поставил под сомнение научность любимой Аристотелем энтелехии как учения о целесообразности в природе. Но философию как чистую науку о мышлении вперед он, однако, не продвинул. Был отличным оратором и лектором – Аристотель назвал его «богоречивым», прожил долгую, насыщенную трудами жизнь. Он прославился как основатель ботаники (его исследование «О растениях» есть в русском переводе), а также как автор обширного труда «Мнения физиков». Некоторые исследователи считают этот труд первой собственно историко-философской работой (А.С. Богомолов), к которой восходят все последующие доксографические произведения (по мнению Г. Дильса). До сих пор популярны у читателей «Характеры» Теофраста (переведены на русский язык в 1974 г.). Да, многосторонен был Теофраст, очень знаменит и при жизни (его лекции посещали до двух тысяч человек!), прожил долгую жизнь, умер в 85 лет (предварительно отойдя от дел). Он доказал, что научные и обучающие труды продлевают жизнь человека.

Умирая, он так наставлял своих учеников: «Заповедать мне вам нечего – разве лишь сказать, что многие жизненные уклады только по видимости славятся таковыми: едва начав жить, мы умираем; поэтому ничего нет бесполезнее, чем погоня за славой. Будьте же благополучны, а науку мою или оставьте, ибо требует она немалого труда, или отстаивайте с честью, и тогда будет вам великая слава. В жизни больше пустого, чем полезного. Мне уже более вам не советовать, как вести себя, смотрите же сами, что делать и чего не делать» (по Диогену Лаэртскому). Что ж, на этом и расстанемся мы с Ликеем Аристотеля (но не самим философом).

Редкий мыслитель обладает таким бессмертием, как Аристотель-философ. И главная причина этого явления, как определяет ее Гегель, заключается в том, что «изучение Аристотеля доставляет неисчерпаемые богатства...» и «... если бы воцарилось серьезное отношение к философии, то не было бы более достойной задачи, чем чтение лекций об Аристотеле, ибо он, более чем какой бы то ни было древний философ, достоин сделаться предметом тщательного изучения». Гегель добавляет, правда, что «... изложение его философии представляет собою трудную задачу, потому что она не сводит своего изучения ко всеобщим принципам» (X, 239).

Да, труды философа изучали, переводили, комментировали, использовали для своих построений – религиозных, философских, социологических и др. – тысячи и тысячи философов, ученых естественных и гуманитарных наук, писателей, школяров всех мастей, просто любопытствующих. Вряд ли найдется философ, который искренне (и с надеждой на успех) претендовал бы занять его место, и лишь немногие стоят рядом «по рангу» с ним – это древние греки Сократ, Платон, а через два тысячелетия – И. Кант и Г. В. Гегель.

А. Боннар прав, утверждая, что Аристотелем владела страсть познать мир в целом и овладеть им, он стремился познать природу и существа, которые она вмещает в себе, проникнуть в смысл природы и передать это другим людям. Светоч науки – он основал науки, пронес с честью по пути жизни светильник знаний. Сказано возвышенно, но, кажется, очень точно... И, найдя свое место в жизни, в процессе познания мира, Стагирит, как мы попытались показать, сделал великие философские открытия, которые определили развитие науки (и не только философской рефлексии) на многие века вперед... Отметим, что Аристотель не претендовал на непререкаемости своих решений, скорее всего, его главная заслуга состоит в *постановке* проблем философии и других наук, причем было сделано это на основе тщательнейшего критического изучения достижений всех его предшественников.

Аристотель не просто подвел *итоги* развития древнегреческой философии, им завершился самый содержательный период в истории древнегреческой философии, ибо при всех заслугах последующих поколений философов эллинистического периода, философская мысль уже никогда не поднялась на такую вершину, на которую ее возвели Сократ, Платон и Аристотель.

Но это не было простое подведение итогов (например, посредством написания исторического обзора развития философии предыдущих веков, хотя и это было сделано Стагиритом),

научная система Аристотеля – это *синтез* всех философских концепций древних греков.

В этом смысле система Аристотеля выступает как наивысшее достижение греческой философии. Считается, что *второй* синтез имел место уже в XIX в. – в философской системе Г.В.Ф.Гегеля.

Аристотель попытался сделать свою систему *универсальной*, синтезируя собственно философию, «физику», этику, эстетику, политику (политологию). В основе этого синтеза лежало неперенное требование – подведение конкретного (частного) под общее, категориальное, в сочетании с «нисхождением» от самого общего к конкретному, вещному, обладающему *материальными* свойствами.

Своим учением о взаимоотношении материи и формы, по которому всякая вещь есть всегда сочетание материи и формы, суть которого есть не что иное, как превращение материи в предмет посредством принятия определенной формы целесообразного существования (идея энтелехии), Аристотель, как мы полагаем, дал «методологический ключ» к пониманию движения бытия, его сущности существования.

Такой подход к проблеме бытия всего сущего не является примирением идеализма с материализмом, а есть не что иное, как ярчайший пример *диалектического* познания природы – именно так «живут» и «взаимодействуют» «вещи» и «идеи», материальное и духовное...

Таким образом, философскую рефлексию Аристотель сделал орудием рационального познания мира. Если вспомнить, что философ был основателем логики, то можно заключить, что Аристотель дал науке хорошо обоснованную познавательную систему, включающую в себя основные компоненты теории познания. Гегель очень высоко оценивал логику Стагирита: она является... «произведением, делающим величайшую честь как глубокомыслию ее изобретателя, так и силе его абстракции. Ибо величайшей силы, величайшей концентрации мысли требует именно отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности...» (X, 306). Неслучайно поэтому, что аристотелевская логика стала на целые века учебником, который нуждался лишь в разработке деталей, но не в изменении основных ее положений.

Будучи представителем абстрактной, теоретической науки, преклоняясь перед созерцательной рефлексией, Аристотель в то же время подчеркивал исключительно *деятельный* характер своей философской системы. Его рационализм – деятельный, все совершается и познается только благодаря энергичной духовной работе субъекта познания. Активно познающий дух человека – это не что иное, как и развертывающиеся в будущее творческие способности человека, нацеленные на познание, как на преодоление отчужденности окружающего мира – все

может быть познано и должно быть познано. В этом состоит долг человека как мыслящего существа. Сравним: у Платона человек познающий «вспоминал» то, что он знал прежде, у Аристотеля же человек, общаясь с природой, реально познавал мир, сочетая опытное, чувственное познание с теоретическим.

Таким перед нами предстает этот великий панлогист, который сделал познающего человека мерой самого себя и всего сущего.

Мир Аристотеля – это мир человека, которому этот мир дан сейчас, конкретно, воочию. Но это не простое наслаждение текущей конкретностью – жизнью, это – устремленность в бесконечную познаваемость мира, ибо, если сам человек конечен, смертен, то его страсть к познанию нетленна – это то, что передается от одного поколения другому как главная и вечная функция человека, независимая от его телесной оболочки. Представляется, что именно таким образом Стагирит, освобождая человека от страха перед смертью, вселяет в него рациональный оптимизм, следуя известному изречению: «Жизнь коротка, наука – вечна!» Аристотель выступает перед нами как философ, который отнюдь не тщетно пытается *возвысить* человека познающего над бытием, над его смертной судьбой, постоянно напоминающей ему, как Ворон Эдгара По: «Никогда больше! Никогда больше!»

Трудна, порой трагична была действительность во времена Аристотеля, хотя он и не попадал в такие критические ситуации, как Сократ или Платон, но Стагирит не уронил чести и достоинства философа.

*Диалектика* занимает центральное место в философии Аристотеля. Действительно, диалектикой пронизаны все компоненты системы Стагирита: все у него пребывает в становлении, в противопоставлении явлений и отражающих их категорий. Так, решая проблему соотношения общего и единичного, Аристотель поступает как диалектик – они вступают у него в своеобразное взаимодействие не «по-платоновски» (абстрактного и конкретного), т.е. «не разводил» «мир идей» и «мир вещей» и не делал, таким образом, невозможным рациональное познание мира, у Аристотеля диалектика имеет дело и с тем, что мыслится, и с тем, что это мыслимое выражает: он пытается «совместить» два мира Платона. Диалектика Аристотеля, оперируя противоположными определениями, сочетая опытное знание конкретного многообразия свойств предмета с теоретическим его обобщением, все более и более принимающим характер знания, адекватного истинному содержанию предмета, превращает диалектику в метод научного исследования: «Так как диалектика направлена к познанию и исследованию, то она-то и указывает метод для познания принципов всех наук» («Топика»).

Диалектический метод Аристотеля нашел свое отражение и в том, что он сумел сочетать эмпирическое познание с теоретическим так, что такое сочетание эмпирического и рационального, по словам Гегеля, стало тем «волшебным жезлом», при помощи которого философ «самым удивительным образом вскрывает наиболее тонкие умозрительные проблемы» (X, 237).

В целом очевидно, что Аристотель поднял на новую ступень философию как науку о мышлении, а последняя есть сама по себе *истинная наука* (выделено мною. – Р.Б.), (Гегель, X, 314).

Аристотель покончил всякую связь философии и науки с религией. Внешне отношение Аристотеля к религии, по-видимому, соответствовало нормам своего времени, но как ученый он не нашел место богам: его боги не антропоморфны и не множественны, его Бог – «протоколен» и служит только для придания миру перводвижения. Христианские теологи потратят немало усилий, чтобы освятить авторитетом Аристотеля свои «построения», но, естественно, сам Стагирит в этом неповинен – он не был атеистом, но богов его философия поставила на «должное место», т.е. исключила их из своей системы.

Начиная с Сократа, греческая философия поставила добродетельного человека, стремящегося к благу, в центр своих исканий. Аристотель продолжил эту гуманную и гуманизирующую философскую тенденцию. Вряд ли стоит порицать Мыслителя за признание рабства вечным и естественным институтом, равно как за идею о полном «растворении» человека в государстве (полисе). Не будем осуждать Стагирита за его «аристократизм» или за «монархизм». У философа как сына своего времени и не было другого выхода. Впрочем, можно сказать, что Аристотель (вслед за Сократом и Платоном), скорее всего, выступал за «аристократизм *духа*», а не социальный институт («правление лучших»), а монархизм уже стал реальной политической силой при жизни Аристотеля, и не трудно было предвидеть его полное торжество. Кроме того, Аристотелю думалось, что в лице Александра он воспитал просвещенного и добродетельного монарха...

Аристотель был по своим склонностям педагогом и воспитателем. Главной целью своей воспитательной системы поставил «сотворение» нового человека – добродетельного гражданина. Ясно, что выполнение такой задачи оказалось выше сил философа (как и последующих поколений воспитателей). Но сама идея представляется верной: во всем нужно начинать с человека, раз он, по мнению Аристотеля, является творцом своей судьбы. Для нашего времени, еще более апокалиптического, чем это было для Греции IV в. до н.э., проблема превращения человека в добродетельно мыслящее и действующее общественное существо стоит еще более остро: «либо гибель

человека, либо изменение человека», как сказал немецкий историк и философ Карл Ясперс.

Мы знаем, что ум философа был всеохватен. Действительно его ум «проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие» (Гегель, X, 224). Дело не только во всеохватности научных интересов Аристотеля, но и в том, что он положил начало «взаимодействию» философии и всех частных наук, «предписав» всем наукам обязательность *философского* подхода (как методологического) к решению научных проблем. Ученый любой области, хотя об этом прямо философ и не говорит, должен быть и философом.

Аристотель ввел понятие «частные науки», им была разработана *классификация наук*, он же определил три ступени научного познания: посредством обыденного опыта, познания частными науками и познания универсального типа – философского, причем им же было определено и соотношение между этими ступенями. В этом отношении Стагирит превзошел всех предшествовавших ему мыслителей (А.С.Надточаев).

Аристотель был первым историком философской науки в собственном смысле этого слова. Его предшественники изучали своих предшественников – мыслителей прошлого фрагментарно и выборочно, а Стагирит обработал предыдущую ему философию всеобъемлюще в соответствии со своим духом энциклопедизма. Он так сформулировал свою задачу: «Каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но, когда все собираются вместе, получается заметная величина (вот это и сделал Аристотель. – Р.Б.)... И справедливо питать благодарность не только к тем, чьи мнения мы можем разделить, но и к тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они привнесли кое-что, подготовив своим предварительным упражнением нашу способность к познанию... Так же обстоит и с теми, которые высказались относительно истины, – от одних мы переняли некоторые учения, другие были причиной того, что появились эти» («Метафизика»).

Но Аристотель был не только «коллекционером» и критиком трудов своих предшественников. Он нащупал две стороны объективного процесса развития философии – логическое и историческое. Прежде всего, он определил *логический* компонент развития философии, т.е. общую линию, самую абстрактную закономерность развития этого объекта. Ко времени Аристотеля греческая философия уже была *высокоразвитой* по своему содержанию и по научному результату, так что представлялась возможность такому пытливому глубокому и острому уму, каким обладал философ, выделить наиболее характерные компоненты этого исторического процесса развития греческой культуры. Вот поэтому Аристотелю, например,

и принадлежит наиболее обобщенная формулировка того, что такое философия.

Несомненно, такие определения могли возникнуть только на основе обширного, многообразного и в значительной степени даже противоречивого богатства *конкретного* содержания древнегреческой философии. Вот это последнее и было изучено с присущим Аристотелю трудолюбием и настойчивостью.

Таким образом, Аристотель провел *теоретический* анализ своего объекта в его наиболее содержательном, развернутом виде, т.е. освободил его анализ от огромной массы *эмпирического* материала, который был подвергнут синтетическому анализу, ибо сам этот эмпирический материал по своему характеру и не мог содержать в себе теоретические абстракции.

Так Аристотель дал науке два метода познания – логический и исторический, выступающих в тесном взаимодействии друг с другом, что и делает возможным получить наиболее полное представление о любом объекте в его историческом развитии.

Кроме того, анализируя деятельность человека как существа политического, Аристотель выступил и как *историк*. В частности, он выступил (например, в «Политике») как организатор собрания и редактирования законов полисов Греции, поставив практическую цель – определить исторические причины той или иной государственной формы, т.е. выявить их как следствия определенных условий общественного развития. Аристотель считал, что поскольку временные рамки истории ограничены, то ее выводы носят частный, а не универсальный характер (как это имеет место в философии), ибо они отражают только само бытие. Любопытно сравнение поэзии и... истории. Стагирит полагает, что поэзия стоит выше истории, поскольку поэта интересует *вечное*, и, значит, истины, изрекаемые им, носят универсальный характер в отличие от заключений исторической науки, погруженной в частности, и, значит, «поэзия философичнее и серьезнее истории», «поэзия больше говорит об общем, история – о единичном».

Аристотелем, как мы знаем, завершается *классическая* греческая философия, когда, по словам Гердера, была заложена и основа научного сознания, и основа всего прекрасного или когда, как образно выразился Б.Пастернак «... философия вновь молодеда и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о (вечных) проблемах, каковой ей и надлежит быть».

Аристотель, этот исполин античной мысли, так много вложил в духовную культуру человечества, что оказался «приговоренным» к вечной славе величайшего ученого и величайшего учителя человечества.

Изучение наследия Аристотеля в силу своей содержательной значимости входит в «обязательный образовательный минимум» для каждого мыслящего человека. Его наследие живет и работает уже более двух тысячелетий. И оно будет жить среди нас, пока мыслящий разум, по тем или иным причинам, не покинет нашу Землю... А пока Стагирит вступил с нами в XXI век...



## БИБЛИОГРАФИЯ

*Богомолов А.С.* Античная философия. М., МГУ, 1985.

*Залесский Н.Н.* Очерки истории античной философии. Вып. I Философия классической Греции. Л., ЛГУ, 1975.

*Асмус В.Ф.* История античной философии. Учебное пособие. 2-е изд., М., 1976.

*Чаньшев А.Н.* Курс лекций по древней философии. Учебное пособие. М, 1981.

*Чаньшев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. Учебник. М., 1991.

*Щербаков А.А.* Древнегреческая философия эпохи классики. Краснодар, 1994.

*Радугин Ф.* и др. Философия. Курс лекций. М, 1995.

Философская энциклопедия. Т. I–V. М., 1960–1970 гг.

Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

*Серебрякова Е.И.* История домарксистской философии. Указатель литературы, вышедшей в СССР на русском языке 1917–1967 гг., 2-е издание, М., 1972. За 1968–1972 гг., М., 1975. За 1973–1975 гг. М., 1980.

*Яценко А.* Русская библиография по истории древней философии. 1915.

Современная зарубежная философия и социология. Указатель литературы, изданной в СССР. М., 1975.

Философские науки. Зарубежные справочники и библиографии. Аннотированный указатель. М., 1990.

## ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ФИЛОСОФИЯ И ДРУГИЕ НАУКИ

Философская энциклопедия: т. I–V. М., 1960–1970: около 50 пристатейных библиографических списков, в т.ч. 117 – по русской философии, более 2000 библиографич. списков в статьях – персоналиях, ссылки – примерно на 10 000 работ.

История философии. Т. I–III. М., 1940–1943, Т. I–VI. М., 1957–1963.

История философии. Т. I–III. Под ред. Г.Ф. Александрова и др. М., 1946.

История философии в СССР. М., 1968–1985 (не оконч.) (до 4 т.) – библиографические указатели – при каждом томе.

История философии. М., 1957–1965: библиография – при т. II, IV, VI. (наибольшая прикнижная библиография).

Краткий очерк истории философии. М., 1981. Под ред. М.Т. Иовчука и др. 3-е перераб. и доп. изд., 4-е изд. М.

*Емельянов Б.В., Любутин К.Н.* Введение в историю философии. Учебное пособие. М., 1987

## О ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Щербаков А.А.* Древнегреческая философия эпохи классики. Краснодар, 1994.

*Волков Г.* У колыбели науки. М., 1971.

*Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. Историко-философские очерки и портреты. М., 1991.

*Джохадзе Д.В.* Основные этапы развития античной философии. К анализу диалектики историко-философского процесса. М., 1972.

*Надточаев А.С.* Философия и наука в эпоху античности. М., МГУ, 1990.

*Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. Ч. I–II. Изд. 2-е. М., 1915.

*Маковельский А.О.* История логики. М., 1967.

*Шикарух В. И.* Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. Киев, 1977.

*Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. Новое в современной классической филологии. М., 1979.

*Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977.

*Кукава Т.Г.* Проблема теории познания в древнегреческой философии. Тбилиси, 1960.

*Данник М.А.* Очерки истории философии классической Греции. М., 1936.

*Чалов В.К.* Восток – Запад. Преемственность в философии античности и средневековья. М., 1979.

*Ахматов А.С.* Философия от ее зарождения до Платона. – История греческой литературы. Т. II. М., 1956.

*Штаерман Е.М.* Античность в западных современных историко-философских теориях. ВДИ, 1967, №3.

*Джохадзе Д.В.* Диалектика эллинистического периода. М., 1979.

*Джохадзе Д.В.* История античной диалектики. М., 1972.

*Попов П.С.* Развитие диалектических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

*Челидзе М.И.* От наивной диалектики древних греков до формирования марксистской диалектики. Тбилиси, 1969.

Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1961.

Асмус В.Ф. Античный мир и мы. М., 1995.

Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. 1891.

Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. 1915.

Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Ч. I. Изд. 3-е. СПб., 1897.

Соловьев Э.Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования. – «ВФ», 1981, № 7, 9.

Ильенков Э.В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии. Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.

Гайденко П.П. Темы судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении. – «ВФ», 1989, № 9.

Лурье С.Я. История античной общественной мысли. М.–Л., 1929.

Гуторов В.А. Античная социальная утопия. М., 1989.

Святловский В.В. Каталог утопий. 1923.

Боннар Г. Греческая цивилизация. Т. I–III. М., 1992.

Боннар Г. Заблуждающийся разум. Многообразие венаучного знания. М., 1990.

Маковельский А.О. Досократовская философия. Ч. I. Обзор источников. Казань, 1918.

Маковельский А.О. Досократики. Ч. I–III. Казань, 1914–1919.

Маковельский А.О. Введение в философию. Ч. I–II. Казань, 1915–1918.

## ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вунд В. Введение в философию. М., 1902

Фишер К. История новой философии. Т. I–VIII. СПб., 1901–1909.

Виндельбан В. История древней философии. М., 1981.

Виндельбан. Прелюдии. СПб., 1914.

Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I, Т. II, 1911, 1913. СПб.

Герман Дильс. Греческие доксографы. Берлин, 1879 г.

Варден. Пробуждающаяся наука. М., 1915.

Риккерт Г. О понятии философии. – Логос, кн 1. М., 1910.

Гердер И.Г. Идея к философии истории человечества. М., 1987.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913.

Брашм. Классики философии. Т. I. Греческие философы. СПб., 1907.

Дрепер Дж. История умственного развития Европы. СПб.

- Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959.
- Таннери.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1911.
- Целлер.* Философия греков в ее историческом развитии. Т. VI, 1920–1923.
- Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1955.
- Чайлд Г.* У истоков европейской цивилизации. М., 1958.
- Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
- Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1959.
- Льюис Д.* История философии в биографиях.
- Льюис Д.* История философии от начала ее в Древней Греции. Золотая ветвь. М., 1980.
- Тейяр де Шарден.* Феномен человека. М., 1965.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
- Ясперс К.* Великие философы.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. II. М., 1992.
- Азимов А.* Вид с высоты. М., 1965.
- Георг Вильгельм Фридрих Гегель.* Лекции по истории философии: Собрание сочинений. Т. IX, X, XI. М., 1931, 1932, 1935.

## СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

- Голосовкер Э.Я.* Сказание о титанах. М., 1957.
- Голосовкер Э.Я.* Логика мифа. М., 1987.
- Дивици М.* Мифология древняя и современная. М., 1986.
- Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1971.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1958.
- Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Лосев А.Ф.* Олимпийская мифология. – Уч. зап. МГПИ. 1953, т. 72.
- Лосев А.Ф.* Введение в античную мифологию. – Уч. зап. Госуд. пед. института. вып. 5, Душанбе, 1959.
- Лосев А.Ф.* Миф. Число. М., 1995.
- Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. Предистория философии. Л., 1971.
- Шахнович М.А.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973.
- Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1912.
- Мелетинский Е.* Поэтика мифа. М., 1982.
- Лукач И.* Пути богов. М., 1989.
- Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии. М., 1979.
- Парандоский Ян.* Олимпийский диск. М., 1976.

- Леви-Стросс.* Структура мифа. – «ВФ», 1970, № 7.  
*Смирнова.* Герои Эллады. М., 1957.  
*Леонтьев П.М.* О поклонении Зевсу в Древней Греции. М., 1856.

## ГОМЕР

- Лосев А.Ф.* Гомер. М., 1960.  
*Сахарный Н.А.* Гомеровский эпос. М., 1971.  
*Маркиш С.П.* Гомер и его поэмы. М., 1962.  
*Соколов В.Ф.* Гомеровский вопрос. СПб., 1910.  
*Шетаков С.П.* О происхождении поэм Гомера. В 2 вып. Казань, 1892–1898.  
*Егунов А.М.* Гомер в русских переводах XVII–XIX вв. М.–Л., 1964.  
*Зелинский Ф.Ф.* Гомеровская психология. Пг., 1922.  
*Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод. М., 1956.

## ГЕСИОД

- Лосев А.Ф.* Гесиод. – Уч. зап. Моск. пед. ин-та. 1954, т. 83, сс. 283–301.  
*Властов Г.* Теогония Гесиода и Прометей. СПб., 1897.  
*Ленцаман Я.А.* Послегомеровский эпос как источник для социально-экономической истории ранней Греции. – ВДИ, 1950, № 4.  
*Толстой А.И.* Аэды. М., 1958.  
*Лосев А.Ф.* Гесиод и Мифология. – МГПИ, 1954.  
Перевод «Трудов и дней» и «Теогонии». – *Вересаев В.* Т. 10. М., 1929.

## ГЕРАКЛИТ

- Материалисты Древней Греции (Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура). М., 1955.  
*Гераклит Эфесский.* Фрагменты сочинения, известного позже под названием «Музей», или «О природе вещей» – *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М., 1989.  
*Гераклит.* О невероятном. – ВДИ, 1992, № 3.  
Новый фрагмент Гераклита (публ. Лебедева А.В.). – ВДИ, 1979, № 2, 1980, № 1.  
*Чанышев А.Н.* Начало философии. М., 1982.  
*Кессиди Ф.Х., Кондзенко В.В.* Гераклит и Древний Восток. – «ФН», 1981, М., № 5.  
*Дынник М.А.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1928.

- Лункевич В.В.* От Гераклита до Дарвина. В 2-х т. М., 1860.  
*Муравьев С.П.* Гераклит Эфесский. – ВДИ, 1973, № 1, 1974, № 4, 1966, № 2.  
*Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.  
*Муравьев С.* Ипполит цитирует Гераклита. – Из истории античной культуры. М., 1976.

## ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

- Риттер Г.* История пифагорейской философии. М., 1849.  
*Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа. Л., «Наука», 1990.  
*Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. – ВДИ, 1985.  
*Жмудь Л.Я.* Эксперимент в пифагорской школе. – Некоторые проблемы истории античной науки. М., 1979.  
*Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 2. М., 1959.  
*Чаньшев А.Н.* Итальянская философия. М., 1975.  
*Кесиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972.

## ЭЛЕАТЫ

- Маковельский А.О.* Досократики. Ч. II. Казань, 1915.  
*Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959.  
*Мандес М.И.* Элеаты. Философские изыскания в области греческой философии. Одесса, 1915.  
*Волгов Г.* У колыбели науки. М., «Молодая гвардия», 1971.  
*Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.  
*Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. 6 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1962–1981; vol. 2.  
*Snell V.* The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature. Trans. T.G. Rosenmeyer, 1953; repr. New York: Dover, 1982.  
*Комарова В.Я.* Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1981.  
*Вейль Г.* О философии математики. М. – Л., 1934.  
*Богомолов А.С.* Актуальная бесконечность. М. – Л., 1984.  
*Петров Ю.А.* Логические проблемы абстрактной бесконечности... М., 1967.  
*Богомолов А.С.* «Летящая стрела» и закон противоречия. – «ФН», 16.  
*Яновская С.А.* Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «Апории Зенона». – Методологические проблемы науки. М., 1972.

*Пригожин Илья.* Стрела времени. – «Научно-техническая революция». М., 1987, № 2–3.

*Цехмистро И.З.* Апории Зенона глазами XX века. – «ВФ», 1966, № 1.

*Панченко А.И.* Апории Зенона и современная философия. – «ВФ», 1971, № 7.

*Херсонский Н.Х.* У истоков теории познания (по поводу аргументов Зенона против движения). – ЖМНП, 1911, № 8.

*Сватковский В.П.* Парадокс Зенона о летящей стреле. – ЖМНП, 1884, № 4, сс. 203–239.

*Френкель А., Бар-Хеллел И.* Основания теории множеств. М., 1966.

*Burnet, John,* Early Greek Philosophy, London: Adam & Charles Black, A1930, repr. 1960; ch. 8.

*McGreal, Ian P.,* Analyzing Philosophical Arguments, San Francisco: Chandler, 1967, ch. 4.

*Salmon, Wesley C., ed.* Zeno's Paradoxes, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1970.

## МЕЛИСС

*Мелюхин С.Т.* Проблема конечного и бесконечного. М., 1958.

*Флексбергер В.А.* Мелисс – ...Профессору Е.А.Боброву. Варшава, 1911, с. 60–71.

*Челидзе М.И.* От наивной диалектики древних греков до формирования марксистской диалектики. Тбилиси, 1969.

## ЭМПЕДОКЛ

*Семушкин Е.В.* Эмпедокл. М., 1985.

*Якубанис Г.И.* Эмпедокл – философ, врач и чародей. Киев, 1901.

## АНАКСАГОР

*Маковельский А.О.* Досократики. Часть III. М., 1919.

*Рожанский И.Д.* Анаксагор: У истоков античной науки. – М., «Наука», 1972.

*Волков Г.* У колыбели науки. М., 1972.

*Берегор А.К.* Анаксагор и афинская демократия. – ВДИ, 1960, № 3.

*Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1910.

*Марков М.А.* О понятии первоматерии. – «ВФ», 1970, № 4.

*Редкин П.Г.* Из лекций по истории философии и права. Т. II. СПб., 1889.

*Лурье С.Я.* Очерки по истории античной науки. М., 1947.

## ДЕМОКРИТ

Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древних. М., 1965.

Материалисты Древней Греции (собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура). М., 1955.

*Маковельский А.О.* Досократики. Ч. I–III. Казань, 1918–1919.

Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

*Асмус В.Ф.* Демокрит. М., 1960.

*Тимошенко В.Е.* Материализм Демокрита. М., 1959.

*Горан В.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.

Философские проблемы физики элементарных частиц. 1964.

## СОФИСТЫ

*Гиляров Г.Н.* Греческие софисты. М., 1888.

*Чернышев Б.* Софисты. М., 1929.

*Маковельский А.О.* Софисты. Вып. I–III. Баку, 1940.

*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. М., 1969.

*Гаврилов А.* Ученая община софистов в «Облаках» Аристофана. – Некоторые проблемы истории античной науки. М., 1990.

*Лурье С.Я.* Антифонт – творец древнейшей анархической системы. М., 1925.

*Ягодинский.* Софист Протагор. Казань, 1906.

*Меликова.* Язык Горгия. Теория и практика зарождающейся прозы Греции. – Уч. зап. ЛГУ, вып. 63, 70–86, 1941.

*Тарский А.* Истина и доказательства. – ВИ, 1972.

*Антифонт.* Речи. СПб., 1881.

## СОКРАТ

*Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М. – Л., 1935.

*Жебелев.* Сократ. Берлин, 1923.

*Сотонин.* Сократ. Казань, 1925.

*Сережников В.* Сократ. М., 1937.



- Лосев А.Ф.* Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
- Нерсесянц В.С.* Сократ. – «Наука», 1984 (2-е изд.).
- Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1991
- Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. II. СПб., 1913.
- Гомперц Т.* Жизнеописание греческих философов. СПб., 1912.
- Фишер К.* История новой философии. Т. VII.
- Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913.
- Вундт М.* Греческое мировоззрение. Пг., 1918.
- Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
- Рожанский И.Д.* Загадка Сократа. – «Прометей». М., 1972, вып. 9.
- Кессиди Ф.Х.* Новая «апология» Сократа. – «ВФ», 1975, № 5.
- Стоун И.* Судьба Сократа. – «Неделя», 1989, № 42.
- Толстых В.И.* Сократ и мы. – «ВФ», 1976, № 12.
- Дусинский И.* О занятиях Сократа поэзией. Одесса, 1905.
- Нахов И.М.* Киническая литература. М., 1981.
- Нахов И.М.* Философия киников. М., 1982.
- Новгородцев П.И.* Сократ и Платон. М., 1901.
- Сократ и его время. Исторический очерк. М., 1895.
- Костас Варналис.* Подлинная апология Сократа. М., 1935.
- Волков Г.* У колыбели науки. М., 1971, с. 164–192.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. II, М., 1992 – гл. X.

## ПЛАТОН

- Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Жизнеописание. М., 1977.
- Видельбанд В.* Платон. СПб., 1993.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. II. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
- Платон и его эпоха. М., 1978.
- Соловьев Вл.* Жизненная драма Платона. – Собр. соч., т. 9, СПб., 1900.
- Гиляров А.* Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Ч. I. Киев, 1891.
- Грот Н.Я.* О философии Платона. М., 1889.
- Ахманов А.С., Грабарь-Пассек М.* История греческой литературы. Т. II, гл. VII, Платон. М., 1955.
- Васильева Т.В.* Неписаная философия Платона. – «ВФ», 1977, № II.
- Васильева Т.В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М, «Н».
- Crombie I.M., Plato.* The Midwife's Apprentice, New York: Barnes & Noble, 1965.

*Field G.C.* The Philosophy of Plato, London: Oxford University Press, 1949.

*Jordan N.* The Winsdom of Plato: An Attempt at an Outline, 2 vv., Lanham, Md.: University Press of America, 1981.

*Ritter C.* Bibliographies on Plato, New York: Garland, 1988.

*Taylor A.E.* Plato: The Man and His Work, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1960.

*Vlastos, Gregory, ed.* Plato: Metaphysics and Epistemology, vol. 1; Plato: Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion, vol. 2. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1978.

## ЛИТЕРАТУРА ОБ АРИСТОТЕЛЕ

*Александров Г.Ф.* Аристотель (философские и социально-политические взгляды). М., 1940.

*Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963.

*Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.

*Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.

*Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.

*Железнов В.Я.* Экономическое мировоззрение древних греков.

*Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М. – Л., 1947.

*Доватур А.* Политика и полития Аристотеля. М., 1965.

*Маковельский А.О.* История логики. М., 1967.

*Авраамова М.А.* Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.

*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.

*Попов П.С., Стяжкин И.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

*Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977.

*Васильев Т.В.* Афинская школа философии. М., 1985.

*Ахманов А.С.* Философия от ее зарождения до Платона – История греческой литературы. Т. II, М., 1955: гл. VII, с. 180–198. (Аристотель) – гл. VIII, с. 198–218.

*Шандор П.О.* О логике Аристотеля. Будапешт, 1961.

*Ахманов А.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.

*Жебелев С.А.* Греческая политическая литература и «Полития» Аристотеля. – Аристотель. Полития. СПб., 1911.

*Бергер А.К.* Социально-политическое мировоззрение Аристотеля. – Труды Горьковского пед. института. вып. III, 1989.

*Лосев А.Ф., Тахо-Годи.* Аристотель. М., 1982.

- Менцов Ф.* Аристотель. – ЖМНП, 1843, ч. 37.
- Менцов Ф.* Аристотель. Париж – СПб., 1903.
- Гогоцкий С.* Аристотель. – ЖМНП, 1857.
- Бергер А.* Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
- Беляев Д.* Сочинение Аристотеля о государственном устройстве Афин. – Уч. зап. Казан. ун-та, 1891, № 2.
- Виноградов П.* Трактат Аристотеля о государстве афинян. – «Русская мысль», 1892, № 1.
- Трубецкой Е.* Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении. – «Вопросы психологии и философии», 1890, кн. 4.
- Реуэль А.* Экономические учения рабовладельческого общества. М., 1959.
- Зелинский Ф.Ф.* Педагогические воззрения Платона и Аристотеля. 1911.
- Остроумов Н.* Мысли Аристотеля о воспитании и значении музыки. Тула, 1902.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
- Казанский А.П.* Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891.
- Карпов В.* Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время (БСЭ).
- Карпов В.П.* Аристотель и античная эмбриология (к периоду «О возникновении животных»). Л., 1990.
- Лейкфельд.* К учению Аристотеля о бессмертии души. – «Вера и Разум», 1890, № 8.
- Асмус В.Ф.* Искусство и действительность в эстетике Аристотеля. – Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961.
- Зеленогорский Ф.* Природа и жизнь по Аристотелю. – «Вера и Разум», 1891, № 17.
- Зеленогорский Ф.* Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871.
- Григорян В.Т.* Философия о сущности человека. М., 1972.
- Тахо-Годи А.А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ними. – Вопросы классической филологии. М., 1969, вып. II.
- Литература об Аристотеле. – БСЭ, Т. I, с. 195–196.
- Гогоцкий С.* Аристотель. – ЖМНП, 1857, ч. 96.
- Беляев Д.* Сочинение Аристотеля о государственном устройстве Афин. – Уч. записки Казанского ун-та, 1891, № 2.
- Жебелев С.А.* Греческая политическая литература и «политика» Аристотеля. – Аристотель. Политика. СПб., 1911.
- Аристотель и античная литература под ред. М.Л. Гаспарова.
- Деревицкий А.* О новом трактате Аристотеля. Харьков, 1891.

*Зеленогорский Ф.* Логика Аристотеля и общее заключение о методе древних. – Записки Харьковского ун-та, 1877.

*Владиславлев М.* Логика, обозрение приемов мышления и исторические очерки логики. СПб., 1882.

*Морковин Н.* Индуктивный метод Бэкона и индукция Аристотеля. СПб., 1881.

*Бузескул В.П.* «Афинская полития» Аристотеля как источник для истории государства и права Афин до конца V в. Харьков, 1895.

*Корсунский И.* Учение Аристотеля и его школы о Боге. – «Вера и разум», № 9, 11, 14, 16, 19, 21, 23, 189.

*Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.

*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., «М», 1993.

*Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

*Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, Baltimore: Octagon Books, 1935.

*Copleston, Frederick C.* A History of Philosophy, 9 vols., Garden City, N.Y.: Doubleday, 1946–1974; repr. 1985, Vol. 1.

*Jaeger, W.* Aristotle: Fundamentals of the History of His Development, trans. By R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1934.

*Ross, Sir W.D.* Aristotle, London: Methuen, 1930.

*Taylor A.E.* Aristotle, London: Nelson, 1943.

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |    |
|--|----|
| <b>Введение</b> . . . . .  | 3  |
| <b>Предфилософия: мифологическая картина мира и ее значение в генезисе философии</b> . . . . . | 5  |
| <b>Гомер и Гесиод как стихийные поэты-мыслители</b> . . . . .                                  | 8  |
| <b>Проблемы периодизации истории древнегреческой философии</b> . . . . .                       | 11 |
| <b>Становление философии в Древней Греции</b>  | 13 |
| <b>Заветы людям «Семи мудрецов»</b> . . . . .  | 16 |
| <b>Философия ионийцев</b> . . . . .  | 24 |
| Фалес Милетский . . . . .  | 24 |
| Анаксимандр . . . . .  | 28 |
| Анаксимен . . . . .  | 33 |
| <b>Гераклит Эфесский</b> . . . . .   | 38 |
| Учение Гераклита об огне как о субстрате и начале сущего . . . . .                             | 39 |
| Логос Гераклита как всеобщая основова мира . . . . .   | 41 |
| Гераклит как основоположник античной диалектики . . . . .                                      | 43 |
| Гносеология Гераклита . . . . .  | 45 |
| Этика Гераклита . . . . .  | 49 |
| Историческое место Гераклита . . . . .   | 51 |
| <b>«Западная ветвь» доклассической греческой философии:</b> . . . . .                          | 53 |
| Пифагор и пифагорейский союз . . . . .   | 53 |
| <b>Пифагор Самосский</b> . . . . .   | 55 |
| Философия пифагореизма . . . . .   | 57 |

|  |     |
|--|-----|
| Учение о количественной первооснове мира                             | 57  |
| Учение о противоположностях . . . . .                                | 62  |
| Космогонические взгляды пифагорейцев                                 | 64  |
| Этические и социальные взгляды пифагорейцев . . . . .                | 65  |
| Пифагорейцы после Пифагора – древний и средний пифагореизм . . . . . | 68  |
| Филолай из Кротона . . . . .   | 68  |
| Алкмеон Кротонский . . . . .   | 70  |
| Гиппас из Метапонта . . . . .  | 71  |
| Архит Тарентский . . . . .   | 72  |
| Пифагорейцы – ученые . . . . .                                       | 73  |
| Историческое место пифагореизма . . . . .                            | 75  |
| <b>Элеаты</b> . . . . .  | 79  |
| Ксенофан из Колофона . . . . .                                       | 80  |
| Парменид из Элеи . . . . .   | 85  |
| Учение о бытии . . . . .   | 86  |
| Теория познания Парменида . . . . .                                  | 89  |
| Зенон Элейский . . . . .   | 97  |
| Мелисс . . . . .   | 107 |
| Историческое место элеатов . . . . .                                 | 109 |
| <b>Эмпедокл</b> . . . . .  | 113 |
| Историческое место Эмпедокла . . . . .                               | 120 |
| <b>Анаксагор</b> . . . . .   | 122 |
| Учение Анаксагора о бытии и нусе . . . . .                           | 124 |
| Космогония Анаксагора . . . . .                                      | 129 |
| Гносеологические взгляды Анаксагора . . . . .                        | 130 |
| Историческое место учения Анаксагора . . . . .                       | 132 |
| <b>Атомисты Левкипп и Демокрит</b> . . . . .                         | 136 |
| Атом и бытие . . . . .   | 138 |
| Атомистическая космология . . . . .                                  | 142 |
| Гносеология атомистов . . . . .                                      | 144 |
| Учение о причинности . . . . .                                       | 146 |
| Этика Демокрита . . . . .  | 148 |
| О народном образовании . . . . .                                     | 153 |
| Общество, государство человек . . . . .                              | 156 |
| Историческое место атомистов . . . . .                               | 159 |
| <b>Софисты</b> . . . . .   | 164 |
| Старшие софисты:   |     |
| Протагор из Абдеры . . . . .   | 167 |

|   |            |
|---|------------|
| Горгий из Леонтин . . . . .                       | 174        |
| Гиппий из Элиды . . . . .                         | 178        |
| Продик с Киоса . . . . .                          | 179        |
| Антифонт . . . . .                                | 180        |
| Младшие софисты . . . . .                         | 182        |
| Алкидамант . . . . .                              | 183        |
| Фрасимах . . . . .                                | 183        |
| Калликл . . . . .                                 | 186        |
| Историческое место софистов . . . . .             | 187        |
| <b>Сократ . . . . .</b>                           | <b>193</b> |
| Философия и человек . . . . .                     | 199        |
| Философия добродетели . . . . .                   | 203        |
| Сократическая беседа . . . . .                    | 209        |
| Философ и общество . . . . .                      | 212        |
| Историческое место Сократа . . . . .              | 217        |
| <b>Сократические школы (сократики) . . . . .</b>  | <b>221</b> |
| Киники:   |            |
| Антисфен из Афин . . . . .                        | 222        |
| Теория познания . . . . .                         | 224        |
| Этика Антисфена . . . . .                         | 225        |
| Диоген Синопский . . . . .                        | 228        |
| Этика и антиэтика Диогена . . . . .               | 230        |
| Кратет Фиванский . . . . .                        | 232        |
| Историческое место кинической школы . . . . .     | 234        |
| Киренаики . . . . .                               | 235        |
| Аристипп из Кирены . . . . .                      | 237        |
| Мегарская школа . . . . .                         | 239        |
| Евклид Мегарский . . . . .                        | 239        |
| Эвбулид Милетский . . . . .                       | 240        |
| Стильпон Мегарский . . . . .                      | 241        |
| Диодор Кронос . . . . .                           | 241        |
| Элидо-эретрийская школа . . . . .                 | 242        |
| Общее заключение о сократических школах . . . . . | 243        |
| <b>Платон . . . . .</b>                           | <b>246</b> |
| Мир идей Платона . . . . .                        | 252        |
| Диалектика и теория познания Платона . . . . .    | 261        |
| Философ и общество . . . . .                      | 280        |
| Академия Платона . . . . .                        | 293        |
| Академия после Платона . . . . .                  | 296        |
| Историческое место Платона . . . . .              | 298        |
| Философ и вечность . . . . .                      | 298        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Аристотель . . . . .</b>                                       | <b>306</b> |
| Жизнь и труды . . . . .   | 306        |
| Философ и бытие . . . . .   | 310        |
| Познание как необходимое преодоление . .                          | 324        |
| Знание и благо . . . . .  | 324        |
| Метод как способ достижения цели философ-<br>ствования . . . . .  | 326        |
| Аристотель классифицирует науки . . . . .                         | 334        |
| Аристотелевская диалектика . . . . .                              | 338        |
| Аристотель как основатель логики . . . . .                        | 340        |
| Категорология Стагирита . . . . .                                 | 345        |
| Необходимо познать . . . . .                                      | 348        |
| «Философия природы» Стагирита . . . . .                           | 350        |
| Аристотелевская этика . . . . .                                   | 360        |
| Аристотель – государствовед, политолог и<br>политэконом . . . . . | 370        |
| Аристотелевский Ликей . . . . .                                   | 387        |
| В XXI век – с Аристотелем! . . . . .                              | 393        |
| <b>Библиография. . . . .</b>                                      | <b>400</b> |



Литература общественной тематики

**История древнегреческой философии  
от Фалеса до Аристотеля**

Автор Басов Р.А.

Художественное оформление обложки  
Синкевич Виталий.

Редактор Симонова Е.А.

Корректор Арефьева Т.К.

Издательская лицензия № 02765.

Подписано в печать 17.12.01. Формат 60 X 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Усл. п.л. 26,5. Тираж 2000 экз. Зак.263

ЗАО «Издательский Дом «Летопись XXI».

Отпечатано в типографии ГМЦ ГКС РФ