

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

К.М. САТЫБАЛДИНОВА

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:
ПРОБЛЕМЫ МЕТОДА И ТЕОРИИ
(СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Учебное пособие

**Москва
2008**

Литература к теме 4

История философии в эпоху Возрождения и Новое время

1. *Бэкон Ф.* Новый органон. Соч.: В 2 т. М., 1973.
2. *Гайдено П.* История новоевропейской философии в её связи с наукой. М., 2000.
3. *Гвардини Р.* Конец философии Нового времени. М., 1992.
4. *Декарт* Разыскание истины. СПб., 2000.
5. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.2. М., 2001.
6. *Коплстон Ф.* История философии. М., 2002.
7. *Мераб Мамардашвили.* Картезианские размышления. М., 1996.
8. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1993.
9. *Сатыбалдинова К.М., Нижников С.А.* История философии. М., 2002.
10. *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. М. 1999.
11. *Ясперс К.* Введение в философию. М., 2001.

Тема 1. Философия и история философии

Содержание темы

[1.1. Взаимодействие философии и истории философии. Проблемы развития в истории философии](#)

[1.2. Концепция построения курса истории философии. Идея прогресса в истории философии](#)

[1.3. Концепция "круга кругов" в истории философии](#)

[1.4. Проблема метода в истории философии](#)

1.1. Взаимодействие философии и истории философии. Проблемы развития в истории философии

История философии – это процесс и результат саморефлексии философии. Она, как двуликий Янус, – с одной стороны, наука историческая, которая выявляет и критически исследует исторические факты развития философской мысли, и с другой стороны, она – дисциплина философская. Как таковая история философии рассматривает достижения философской мысли прошлого в контексте сегодняшних философских проблем, актуализирует их, встраивает в систематическую связь развития философского знания.

В реальном историческом процессе становления истории философии эти две функции (историческая и логико-теоретическая) редко выступают в целенаправленном единстве, и перед нами предстают самые разнообразные формы взаимодействия между философией и историей философии, а следовательно, и различные типы историко-философской науки. Разделение отмеченных функций историко-философского познания дает нам картину историко-философского процесса, в котором эмпирическое накопление фактов сменяется критическим периодом их рассмотрения и синтезом предшествующего философского знания в системе (достаточно вспомнить системы Аристотеля и Гегеля).

Концепция всемирного историко-философского процесса базируется прежде всего на учении о единстве и инвариантности предмета философии, происхождения и развития философского знания, а также на учении о единстве познавательного аппарата мышления .

Многие исследователи, начиная с Гегеля, считают единственным возможным вариантом философствования западноевропейскую философию классического периода. Соответственно все остальные типы философских систем рассматриваются в сравнении с ней, и, как правило, признаются неразвитыми, неполноценными. При этом критерием сравнения становятся, прежде всего, такие признаки философского мышления, как рефлексивность, дискурсивность, логическая непротиворечивость. Подобные критерии выработаны в рамках логико-теоретической модели всемирного историко-философского процесса, прежде всего, западноевропейской. Если быть последовательным, эти критерии применимы только к подобным системам. *Иные* философские системы, основанные на *иных* способах философского познания, требуют *других* критериев оценки и сравнения.

Философская мысль всегда предстает как "текст", как "собрание сочинений". Анализ предполагает эмпирическое изучение, знание текстов и обстоятельств, внешних судеб, филологические исследования (в случае древней философии). Но главное состоит в том, что философские тексты требуют философского понимания, иначе не поможет никакая эрудиция и техника.

В тесной связи с проблемой единства историко-философского процесса находится и идея развития. Последняя получила теоретическое оформление и стала целенаправленно обсуждаться в Новое время. Именно в эту эпоху формируется понимание развития философии как обогащения поля философских проблем, ее категориального аппарата. Применительно к истории философии идея развития как

поступательности тоже оспаривается некоторыми учеными, предлагаются другие схемы и модели осознания хода историко-философского процесса. Так, были предложены схемы, согласно которым последовательность философских систем не отражает поступательного хода философской мысли, поскольку эти системы имеют самодовлеющее значение, не устаревают и не обновляются. Утверждается, что философская мысль развивается не по [кумулятивной модели науки](#), а по некумулятивной модели искусства и соответственно "философия должна исследоваться, прежде всего, как явление культуры, культурологически, а не как процесс развития специфического научного знания", что в философских текстах "следует выявлять... их несводимость к абстрактно-всеобщим определениям, более того, невозможность "снятия" в иных философских воззрениях" и потому их следует осознавать и воспроизводить в их "уникальности и неповторимости, т.е. имеющими свой самостоятельный смысл в современной культуре; отношения между философскими системами в их историческом развитии следует рассматривать не по принципу иерархии, а по принципу спора равноправных субъектов". ([Глазман М.С., 1986, - С.32](#)).

Данное положение часто использовалось для разделения и противопоставления развитых и неразвитых философских систем, в частности западных и восточных. Например, категории субъекта, субъект-объектного отношения возникают в самой европейской классической философии на достаточно позднем этапе её развития и тем самым свидетельствуют о её зрелости, а в той же китайской или индийской философии они не могут быть сформулированы в принципе, так как центральной идеей этих философских систем является идея единства человека и мира. Заметим, что именно в этот период начинает обсуждаться проблема [монокатегориальности](#) как выражения самосознания эпохи (например, вся античность пронизана проблемой Единого и многого, Средние века – сущности и существования, Новое время – субъекта и объекта и т.д.).

Монокатегориальности как характеристике поступательности историко-философского процесса противостоит другая его характеристика, идея "кругов" и параллельных путей в философском развитии. Эта характеристика противоречит монокатегориальности в том смысле, что означает постоянное возвращение философии к изучению, обдумыванию, и, следовательно, к формированию содержания одной и той же категории. В этой связи достаточно вспомнить, что практически на каждом этапе ("круге") западноевропейской философии - Античность, Средневековье, Новое время - мы встречаемся с возвратами к проблематике определения бытия и не-бытия, сущего и не-сущего и т.д.

К выводу о поступательности историко-философского процесса мы приходим, рассматривая его не только с точки зрения общей теории развития, но и с позиций понимания философии как науки. Философия обладает статусом науки, ее предмет объективен и постижение ею своей предметной области осуществляется в процессе все более глубокого проникновения в этот предмет. Процесс этот может быть охарактеризован как поступательный. В этом первом приближении прогресс, или поступательность в области философии, может быть определен как процесс получения нового знания, как процесс приращения философских знаний; знаний, качественно отличающихся от предшествующих, т.е. полученных по традиции. Но насколько правомерно говорить о развитии при сравнении западноевропейской и восточной философии? Так, был ли этап средневековой арабо-мусульманской философии развитием древнегреческой философии или лишь её систематической переработкой?

Понятие качественного отличия не содержит само по себе никакого указания на то, в каком отношении находится самобытная система к предшествующим ей, не включается само по себе в контекст идеи кумулятивности философского развития. И в самом деле, ведь качественное отличие может означать перестройку элементов старой системы и даже введение каких-то элементов таким образом, что качество скорее регрессирует, чем совершенствуется. Такое качество может оказаться некоторым дилетантским варьированием старого, означающим качественное изменение старого, но еще не выработку нового как продвижения по пути приращения философского знания. Яркий пример – отношение Аристотеля к предшественникам. Он писал: "Текст Гераклита трудно интерпретировать, так как неясно, к чему относится то или иное слово". Уточняя понятия, [Аристотель](#) строил теории противоречия, логоса (закономерности) и другие, в результате чего диалектика существенно продвинулась вперед. Аналогичным примером может служить обработка Эпикуром атомистического учения Демокрита, а именно дополнение учения о

необходимости учением о свободе атомов. Здесь также осуществлялось качественное изменение предыдущего учения последующим, приращение философского знания, его поступательное развитие на основании овладения и переработки традиции. Однако процесс становления нового качества знания может происходить и в другой – аддитивной – форме, когда вновь выдвигаемые идеи возникают независимо от какой-либо предшествующей и прибавляются к ней так, что в совокупности старая и новая идеи образуют некоторое более конкретное и потому более высокое качество. Так, например, в [арабо-мусульманской философии](#) классического периода происходило обогащение аристотелевского учения о причинах как многовариантности линий развития.

Таким образом, мы исходим из того, что концепция прогресса, или поступательности, примененная к различению западной и восточной философии, может быть определена как процесс нового понимания предмета философского познания. При этом важно подчеркнуть, что все эти учения с точки зрения логико-теоретической модели историко-философского процесса сопоставимы: как бы они ни были оригинальны, самобытны и даже уникальны. Они имеют общий предмет (все философские учения, понятые как мировоззрение, обсуждают единую проблему “Мир и Человек”) и могут быть сопоставлены по степени и форме проникновения в него.

Именно в этом аспекте идея прогресса философского знания и связи его моментов реализована в гегелевском концептуальном замысле реконструкции историко-философского процесса. Знаменательно, что Гегель обосновывал эту концепцию посредством обобщенной характеристики понятий “развитие” и “конкретное” (как результата восхождения от “абстрактного к конкретному”). “Введение” в его “Лекции по истории философии” включает в себя “Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии”, которые даются по следующему плану: а) понятие развития; в) понятие конкретного; с) философия как познание развития конкретного. Из этих разъяснений он делает затем соответствующие “выводы относительно понятия истории философии” ([см. хрестоматийный материал](#)).

Разъяснения эти, как и “Введение” в целом, содержат в себе десятки формулировок, утверждающих идею поступательности философского развития, связь его моментов как восхождения от абстрактного к конкретному. Приведем некоторые из них: история философии есть “органически прогрессирующее целое”, “развивающаяся система”, и потому “вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение”, так что “ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными”, а “позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой... Начальное есть наиболее абстрактное, потому что оно... еще не двигалось вперед; последний образ, возникающий из этого поступательного движения, представляющего собой процесс развития определений, является наиболее конкретным образом”; “всякая система философии есть... звено всей цепи духовного развития”, историко-философский процесс – это движение от “абстрактных, неясных, тусклых мыслей древности” к “более глубоким идеям духа нового времени”. “Если истина – абстрактна, то она – не истина... Философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному” ([Гегель Г.В.Ф., 1959, -С.33-50](#)).

Другая важная проблема, требующая обсуждения в рамках нашего курса, это проблема соотношения философской и историко-философской рефлексии, или говоря современным языком, проблема соотношения философского и историко-философского дискурсов.

Дискурс представляет собой промежуточное явление между речью, общением, языковым поведением, с одной стороны, и текстом, с другой стороны. С позиций философии, дискурс – это конкретизация речи в различных модусах человеческого существования, поэтому правомерно, например, выделение репродуктивного и продуктивного дискурса. Назначение первого – ориентировать человека в реальном мире; здесь важны представления образа реальности и практического, эффективного действия в ней; назначение второго – освобождение

человека от жесткого детерминизма природы и общества, критика устоявшихся стереотипов восприятия и поведения. В таком понимании продуктивный дискурс—это пространство творческого порождения и восприятия мысли. Иными словами, продуктивный дискурс—это сфера "логики творчества".

Логика традиционно и по праву считается мощным средством рационализации внутренних состояний ума, т. е. снятия субъективности в тех ее моментах, которые означают "герметичность" мысли, ее замкнутость на самосознании. Дискурс, как сфера рассуждений,—это тот уровень мыслительного процесса, где мысль становится коммуникабельной. Поэтому достигаемая в логических формах объективность и безличность, этот важнейший атрибут рационального знания, выражает его обращенность в принципе к любому человеку и коммуникативную доступность любому субъекту, способному войти в дискуссию, принять к самостоятельной рецепции обсуждаемые вопросы, и выразить свое отношение к ним в доступной всеобщему рассмотрению форме.

Наконец, дискурс – это речь, "погруженная в жизнь". Дискурс является центральным моментом человеческой "жизни в языке", того, что называется языковым существованием, и потому органически включает этнокультурные модели поведения, которые реализуются осознанно и бессознательно, находят многообразное выражение в речи и кристаллизуются в значении и внутренней форме содержательных единиц языка. Подобная схема движения мысли свойственна всем культурам.

1.2. Концепция построения курса истории философии. Идея прогресса в истории философии

Следующая проблема, требующая обсуждения в рамках нашего курса – это проблема способов построения курса истории философии.

Предмет философии предстает перед историком философии как последовательность историко-философских терминов, которые можно описать, расклассифицировать, систематизировать... есть эпохи в жизни народов, благоприятные для философской мысли и есть "антифилософские"... во вторые философская мысль вырождается в эпигонство, в предмет изучения, в объект почитания (или презрения); тогда философия имеет тенденцию продолжать своё бытие в словарях и энциклопедиях.

На ранних этапах история философии, чаще всего, предстает как описательная историография, порой даже эклектическая. Характерным методом её построения является эмпирический метод. Эмпирический способ достаточно широко представлен в истории философии. Ярче всего – в трудах античных доксографов, прямо ставивших перед собой задачу описания "мнений" философов прошлого. В этой связи можно вспомнить "Мнения физиков Теофраста" и труд [Диогена Лаэртского](#) "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" ([см. хрестоматийный материал](#)).

Эмпирический подход к истории философии базируется на "наблюдении" и "памяти" свидетеля древности или архива, что практически исключает понимание истории философии как философской науки. Нельзя забывать, что историко-философский факт это не только то, "что было", но и тот выбор, который делает доксограф, его мировоззренческая позиция. А значит, история философии не может быть просто историей фактов, мыслей, взглядов, учений; "перечнем мнений", зачастую противоречащих друг другу. Проблема доказательности в истории философии имеет ряд особенностей. При этом выходит на первый план обсуждение вопроса о схоластической и логико-рационалистической аргументации. Огромное количество книг по истории философии построено по схоластическому методу - ссылка на авторитет,

цитирование и т.п. Логико-рационалистическая аргументация предполагает разработку системы, тогда вся история философии служит лишь материалом для разворачивания системного начала (Гегель).

Сторонники эклектического направления, отбор историко-философского материала подчиняют цели построения некоей "своей" системы, где должны быть соединены тезисы различных философских школ, допускающие при определенной обработке их взаимное согласование. Так, с точки зрения Цицерона, философ или смотрит на наличные учения с подозрением и недоброжелательностью, порицая их, или же следует им. В последнем случае он "многое может совершить с помощью наследия учений философов". Но ведь и эклектизм не означает безразличия в отборе "истинного": критерием всегда остается некоторая предпочтительная система взглядов. Для Цицерона это стоицизм, приправленный академическим скепсисом.

Другой важнейший метод историко-философского исследования - критический. История философии – это всегда история философских проблем и их разрешения мыслителями в конкретных условиях места и времени. Поэтому история философии предстает перед нами и критической историей, подразумевающей критику источников и установление их действительного смысла, а также критику решений философских проблем. Иначе говоря, критическая история философии выступает прежде всего как деятельность философской рефлексии, имеющая целью интерпретацию и понимание философского учения. Критицизм, в свою очередь, предполагает признание развития в истории философии или хотя бы признания, что такая точка зрения, которая выступала бы в виде критерия, вообще невозможна (релятивизм, скептицизм). Критика исследуемого воззрения и производится с этой точки зрения. В истории философии принцип критического подхода к предшествующей философии был сформулирован еще Платоном, который подчеркивал необходимость всестороннего анализа выдвинутой концепции с целью выяснить, рождает ли мысль "ложный призрак или же истинный и полноценный плод" ([Платон., 1972,- С.236](#)).

Одним из первых вариантов критической истории философии был античный скептицизм. Историко-философским основанием скептицизма является факт систематических расхождений между философами в решении центральных проблем философского знания. Противоречия и несогласия философских школ между собой, согласно скептикам, -- симптом невозможности, как познания, так и обучения. В дальнейшем скептицизм в той или иной форме всегда присутствовал в реальном историко-философском процессе. Достаточно вспомнить универсализм "принципа сомнения" как философского принципа. "Подвергай все сомнению" -- говорил Сократ, через много веков Декарт утверждал, что единственной ясной и очевидной истиной является сомнение философствующего.

Длительная традиция скептицизма в истории философии завершилась установкой позитивизма XIX – XX вв., видевшего в "позитивной философии" простое обобщение научных знаний. Философия прошлого с этой точки зрения есть "метафизика", оперирующая "квазипонятиями" (Р.Карнап), нацеленная на поиски некоего Абсолюта и потому бесплодная. История философии не более чем история человеческих заблуждений, интересная, самое большее, как история формирования идей, оказывавших определенное воздействие на социальную и политическую историю. В теоретическом же отношении, как считали позитивисты, проблемы истории философии недоступны положительному знанию, а потому и невозможен для нее никакой прогресс.

Но наиболее интересный вариант теоретического осмысления проблемы "как возможна история философии", конечно, предпринял Кант. В опубликованных впервые в 1899 г. рукописных заметках Канта история философии выделяется из истории вообще как эмпирической науки на том основании, что "в ней нельзя ничего рассказывать о том, что произошло, не зная сначала, что должно было произойти и что произойти могло".

Идея эта содержит в себе, в зародыше, верную мысль о возможности и закономерности историко-философского развития и о необходимости выявления этой закономерности; более того, она содержит набросок решения одной из важнейших методологических проблем истории философии – соотношения в процессе философского развития логического и исторического, случайного и необходимого. Однако традиционно-кантианское понимание необходимости как априорной характеристики процесса

познания ведет к тому, что критерием отбора “необходимого” становится собственная система автора, представленная “априорной”, а сам этот критерий становится орудием “преобразования” исторических фактов в угоду системе.

Действительно научное решение проблемы закономерности историко-философского процесса связано в истории философской историографии с собственно логико-теоретическим представлением об этой науке. Основоположителем такого подхода следует признать [Аристотеля](#), видевшего в историко-философском анализе средство для выявления логики становления собственной философской теории, в частности учения о началах и причинах, а также, той историко-философской закономерности, которая выявляет развитие философских идей. Однако решающий шаг к созданию научной истории философии сделал [Гегель](#). Эксплицитно представив и всесторонне обосновав принципы, выдвинутые Аристотелем; а именно принципы системности и причинности, он дополнил их утверждением необходимой связи философии с ее временем, с “духом эпохи”, и идеей прогресса в философском познании. “Развивающийся разум, – писал Гегель, – само собою делается в истории философии целью, не чуждой и не привнесенной извне, а являющейся самим предметом, который лежит здесь в основании в качестве всеобщего, и с которым сами собою сравниваются отдельные индивидуальные образования”([Гегель Г.В.Ф., 1932,- С.106](#)).

Согласно Гегелю, история философии есть процесс последовательного решения определенных задач на каждом достигнутом уровне и перехода к новым задачам на этой основе, а вовсе не слепой метод проб и ошибок, перебора различных решений ([см. хрестоматийный материал](#)). Каждая предшествующая система выступает для последующей как материал для деятельности, которая делает эту предшествующую более определенной, более развитой, глубокой. Вместе с тем она предопределяет русло дальнейшего развития, его направление([см. хрестоматийный материал](#)).

Так, в древнегреческой философии первоначальная космологическая проблематика возникает в противовес религиозно-мифологическому мышлению, но еще проникнута его элементами. По мере развертывания и уяснения трудностей космологической проблематики вызревают вопросы логико-гносеологического характера, проявляющиеся в анализе категорий качества, количества, единого, многого, прерывного и т. д. Это, по определению Гегеля, круговое или спиралевидное поступательное движение, в ходе которого происходит историческое обоснование той или иной точки зрения, поскольку она возникает из полемики и в связи с предшествующей точкой зрения. И в то же время это самообоснование философии, потому что прежняя теория получает в рамках новой точки зрения свое место и другую интерпретацию.

Изображение процесса развития философии в виде прямой линии поступательного развития односторонне, так как раскрывает лишь линию экстенсивного развития, т. е. прибавление проблем, категорий, и не показывает их более глубокого осмысления, т. е. линии интенсивного развития. В истории философии мы наблюдаем расширение, рост круга проблем: то, что было центральной проблемой на низшем уровне, становится одной из частных проблем на высшем уровне. Но вместе с расширением круга проблем, категорий становится более глубоким освоение каждой частной проблемы, категории, вовлекаемой в более широкий контекст обсуждения. Концепция интенсивного развития философии (нелинейного) ведет к более глубокому пониманию разработанных ранее категорий, что невозможно в рамках узкого поля рассмотрения.

1.3. Концепция “круга кругов” в истории философии

В этом аспекте наиболее интересной нам представляется концепция спиралевидного развития философии как “круга кругов”. Идея спиралевидного, диалектического развития философии, идея “круга кругов” по своей образности находится где-то близко к образам “текущей реки”, “живой жизни”, “древа жизни”, к которым философы прибегали для характеристики существа и своеобразия концепции развития. Кривая линия в отличие от прямой, отдельные круги, соприкосновение этих кругов, переходы между ними, большой круг, который объемлет отдельные круги, спираль–все эти компоненты образа “круга кругов” позволяют достаточно наглядно и живо представить некоторые общие контуры развития познания вообще и истории философии в частности.

Особо надо подчеркнуть, что главное мысленное содержание образа "круга кругов" состоит в выявлении логики поступательного развития философии, т. е. в раскрытии истории философии как процесса становления философии. Сама философская наука как система категорий есть ряд кругов, "витков", уровней связи категорий. Единство истории философии и философии есть, следовательно, единство логического и исторического; последние, образуя всеобщие методы познания, находят наиболее адекватное применение в самой философии.

Понимание истории философии как "круга кругов" имеет прежде всего тот смысл, что в ходе познавательного научного развития одни и те же категории не остаются раз и навсегда данными и выработанными. Круг получается, следовательно, потому, что в ходе движения совершается возврат к исходным и пройденным ступеням. Они сохраняются не как музейные экспонаты, а в постоянном переосмыслении их. ([См. нашу колл. монографию](#)). Здесь также любопытно вспомнить концепцию "герменевтического круга" в философской герменевтике XX в.

Возвраты, повторения, подражания имели место в истории философии неоднократно. Глубинным основанием их является втягивание мыслительного материала прошлых времен в круговорот реальной жизни. Этот материал через копирование, интерпретацию, переработку оказывается вовлеченным в продолжение своего смысла. Он проявляется по-новому, на него наслаивается содержание, отличное от того, что вкладывал в него мыслитель. [Аристотель](#) жив как мыслитель через исторические способы его понимания. Вне этого его мышление не может быть дано людям других эпох.

Поэтому изучение воззрений Аристотеля является, помимо всего прочего, способом развертывания определенных теоретических позиций философии, особенно в логике. Сторонники узкоформалистического понимания логики подчеркивают, что Аристотель - основатель формальной логики. Поэтому все, что не укладывается в эту схему, ими игнорируется или интерпретируется в негативном плане. Так порой делается попытка изъять из научного оборота "Топику" как незрелое, "сырое" произведение вопреки тому, что Аристотель ссылается на нее в "Аналитиках" и в своем наиболее зрелом произведении "Риторика".

Концепция развития в истории философии чаще всего проводилась в рамках дискуссии о том, что такое [диалектика](#). Современный смысл термина "диалектика" - общая теория развития - далек от аристотелевского. И все-таки при всем различии современного понимания диалектики и диалектики в аристотелевском понимании между ними есть нечто общее.

[Аристотелевская аподейктика](#) – наука о строго доказательном выведении знаний возникла, в частности, как попытка поставить заслон перед субъективизмом и произволом мысли, адептами которого выступили софисты, а диалектика нужна была для самой аподейктики. На самом деле предметная область каждой науки определенным образом очерчена и задан способ конструирования её теоретического содержания в виде исходных принципов, постулатов и аксиом, в которых отражена "форма", т. е. существо вещей. А откуда берутся сами эти исходные посылки? Надо найти к ним путь. И вот в качестве такого пути Аристотель предлагает диалектику, почему и называет ее "искусством открытий", путем к принципам всех наук, восхождением к началам. Диалектика выполняет эту свою функцию, исходя сначала из чего-то гипотетического, вероятного, правдоподобного, сталкивая противоположности. В конечном счете диалектика, раскрывая и преодолевая противоречия в споре, приводит к определению предмета, которое, в свою очередь, составляет исходный пункт, на который опирается аподейктика. Сфера последней задается наличием выработанных вне ее начал.

Возврат к исходным предпосылкам, их переосмысление - существенная черта диалектики процесса познания. Но с точки зрения историзма не менее существенным является возврат в смысле реализации нераскрытых потенций. Этим можно объяснить тот парадокс, что произведение искусства живет в последующих эпохах более интенсивной, напряженной жизнью, чем в пору своего создания. Кое-что, конечно, можно при этом отнести за счет примысливания. Но главное состоит в том, говорит М. Бахтин, что "смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых контекстах последующих эпох" ([Бахтин М., 1970, -С. 239](#)). Что в "известном" историческом материале могут быть неиспользованные возможности, это положение имеет

принципиальный характер. Именно поэтому некоторые современные теоретики становятся платониками, аристотеликами, картезианцами, поклонниками индийской философии... "Удача" здесь зависит, конечно, не только от воли исследователя, а скорее от всего контекста культурной ситуации. Но и исследователю, действующему в этом направлении, можно предъявить определенные требования. Несомненно, необходимым условием исторического мышления является вживание, воспитание в себе способности перенестись в то время, которое нас интересует, допущение возможности встречи с чем-то иным, не похожим на все, что окружает нас. Но этого недостаточно, простое дублирование - еще только начало. Существеннее, говорит [М. Бахтин](#), найти ту отправную точку "внеаходимости", видеть историческую ситуацию со стороны, извне, обнимая ее в целом и задавая ей такие вопросы, которые она сама себе не задавала (не могла задавать). Естественно, вопросы мы задаем "сами", "свои вопросы". Но характер этих вопросов весьма важен: признаем ли мы современную точку зрения абсолютной мерой или и к ней относимся критически, чуть отстраненно. Встреча двух смыслов означает равноправный диалог, при котором каждый не теряет своего существа и оба взаимно обогащаются. Если одна из сторон - в данном случае современность - заранее ставит себя в привилегированное положение, то "уважительной" встречи не произойдет, произойдет потеря самоценности предшествующей формы. И опять можно вспомнить философскую [герменевтику](#) XX в. и ее идею "встречи горизонтов" автора и интерпретатора. Считать прошлое "недоразвитым настоящим" значит попросту проецировать современность на прошлое. Опасность тем более велика, что мы не можем установить диалога с прошлым в прямом смысле слова. Прошлое выступает стороной, подобной тем инопланетным обитателям, сигналы которых мы примем после их исчезновения. Для понимания другой культуры необходимо глубоко осознать свою культуру в историческом развитии, не беря ее в данном виде за вневременной эталон и норму.

Ведь то, что мы называем современностью, далеко не однородно. Современный мир включает в себя различные уклады, системы хозяйствования, быта, традиций, определенным образом связанные между собой и образующие противоречивое напряжение единства. Противоречивость, "незамкнутость" культуры, наличие внутри нее различных потенциалов обнаруживается уже тогда, когда мы покидаем изолированную область культуры, выясняем взаимодействие различных сфер и уровней культуры и тем самым обнаруживаем несходство, многообразие: между различными сферами культуры идет спор, который не завершается в рамках эпохи.

Обнаружение нового в старом культурном опыте может происходить и за счет расширения рамок исторического знания, выявления новых материалов, текстов. Когда-то мы ничего не знали о культуре майя. Но это означает, что в чем-то горизонт нашего видения был беден и несовершенен. Конкретный [историзм](#) несовместим с модернизацией, он совпадает с требованием "не приписывать древним такого "развития" их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних".

Модернизация ведет к своего рода "взаимной аннигиляции" прошлого и настоящего: прошлое теряет свою специфику, настоящее остается в своей прежней первоначальной заданности. Сошлемся в этой связи на пример из области литературоведения. В.Ярхо в статье "Древнегреческая трагедия" ставит своей задачей выявить те моменты в художественной структуре жанра античной трагедии, "которые делают его в наибольшей степени непохожим на трагедию нового времени". Сущность трагического конфликта в "Антигоне" усматривали в столкновении кровнородственных связей с государственным началом. В. Ярхо показывает, что "спор между Креонтом и Антигоной идет вовсе не о правах семьи и государства, а о различном понимании существа закона: должен ли он совпадать с вечными установлениями богов или может основываться на таком непрочном, преходящем основании, как разум единичного субъекта?". Но помимо конкретно-исторического своеобразия античная трагедия содержит еще и мировоззренческий слой вечного значения, который "делает Антигону принадлежностью не только породивших ее перикловых Афин, но и всей человеческой культуры". ([Ярхо В., 1974,- С.187](#))().

[Гегель](#) сформировал такую схему истории философии ([см. хрестоматийный материал](#)), которая в качестве эталона намного определила набор систем и личностей, которые подлежали "действительно" философскому рассмотрению, с обоснованием, почему надо оставить "побочку" остальной материал. Например, Гегель дал исключительно низкую оценку средневековой восточной философии (Андалузия

находится западнее Италии и Франции, но ее мыслители тоже восточные...), что в свете современных исследований выглядит неубедительно...Возврат к восточной (арабо-мусульманской) философии показал, что мы встречаемся здесь с разнообразной и богатой гносеологической, логической, космологической, эстетической тематикой и в ней есть свои противодействующие силы, движение, повторы. Так, проблема противоречия у [аль-Фараби](#) встает в связи с поисками исходных начал научного знания, у Омара Хайяма в связи с проблемой добра и зла. Если внимательно вдуматься в опыт средневековой восточной философии, то и здесь мы найдем не одну лишь линию, а разбросанный во времени и пространстве многолинейный процесс развития со своими перипетиями и достижениями.

Для того чтобы не сплющивать историю, надо признать равноправность различных исторических типов и форм сознания не в смысле релятивизма, а в смысле их исторической реальности, продуктивности и самоценности. Тогда история предстает в своей многомерности, о которой задолго до постмодернистов писали [Бахтин](#) (полифоничности) и Библер (полилогичности). Мысль, переданная через текст, выступает в качестве мысли для мыслящего человека. Точно так же, как развалины Вавилона или Хатры не "заговаривают" для поглощенного повседневными заботами человека.

Аль-Фараби писал, что "люди походят больше на свое время, чем на своих родителей". Последующие поколения что-то добавляют от себя, от своего горизонта видения, от своих потребностей, так как обращают внимание на то, что могло у мыслителя остаться на "периферии его зрения". В таком процессе мышление способно стать и становится критичным, свободным, пластичным. Сознание же ограниченности таит возможность ее преодоления. Вот почему конкретный [историзм](#) требует самого внимательного отношения к эмпирии, вовлечения всего богатства развития человеческой мысли в сферу теоретического анализа.

В понимании Гегелем связи философии с историей философии, логического и исторического имеется существенный изъян, связанный с превознесением логического, с пренебрежением к самоценности исторического. У него философия закончила свое развитие в его системе и целиком "свернулась" в ней. Здесь собственная система стала эталоном оценки всей предшествующей философии, ее усечения, сектантского ее понимания.

1.4. Проблема метода в истории философии

Важна открытость философии, её устремленность в будущее. История философии—это не только то, что прошло, а и то, что продолжается., поэтому история философии -концепция, сознающая свою историчность. И как таковая, она вплетена в "круговое" движение познания. Нельзя упустить ни одного оттенка, ни одного способа подхода, приближения к действительности, нельзя перечеркнуть потенциал развития мысли, которые могут обнаружиться со временем. Историческая цельность и неповторимость философского мышления не должны быть утрачены. И вот в этом-то качестве история философии оказывается незаменимым моментом непрерывного углубления и обогащения смысла философии, а не просто приложением и историческим комментарием к философии как готовой форме знания. Любопытно сравнить классическое определение диалектики "как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка)..." ([Ленин В.И. // ПСС. Т.29.С.321](#)). и определение ризомы Делезом и Гваттари.

Абстрактный [историзм](#), отталкивающийся от анализа зрелой формы при абсолютизации последней, как у Гегеля, не позволяет полно и аутентично реконструировать историю и превращается в логицизм, телеологизм, фатализм. [Логицизм](#) - своего рода преформизм применительно к истории мысли: мысль в реальном диалектическом процессе развития, изменения, трансформации по своему содержанию выступает как остающаяся тождественной и заданной сначала и лишь меняющейся по форме. Сила и опасность логицизма в его "практичности", в том, что "вирус современности" живет в нас безотчетно.

Обратной стороной логицизма, его взаимодополняющей крайностью, является [историцизм](#), форма абстрактного историзма, превращающегося в релятивизм. Включая философское мышление в

систему исторически определенной культуры, историцизм замыкает культуру в нечто обособленное, замкнутое, непроницаемое, разрывая цепь времени. Можно сказать даже категоричнее: степень развития цивилизации определяется ее способностью освоить и абсорбировать в себя менее развитые цивилизации.

Со столкновением культур, различных установок и строя мысли можно встретиться и в мозаике современного мира, когда подчас имеется элементарное непонимание в силу чуждости понятий, обычаев, книг, предназначенных для "внутреннего употребления". Определяющими факторами здесь являются, конечно, экономические, социальные и политические, но культурный, логический аспект, несомненно, наличествует и требует терпения, умения вникать в непонятный и иной строй восприятия мысли, без подгонки его сразу и механически под "привычное и родное". Мысль историка направляется от частных к центральному ядру анализируемой системы как целого. Однако, в навязчивом стремлении современной философии к культивированию "различий", превращении их в "идолов", в котором безусловно, "виноваты" постмодернисты, таится опасность погрязнуть в этих различиях. Идея плюрализма культур должна с необходимостью дополняться идеей "диалога культур".

Иногда заявляют, что никакие модели, "реконструкции" не нужны, тем более такие расплывчатые, как "круги" с их отнесенностью ко всему и вся. "Ищите и обряцете"—так можно было бы сформулировать оптимистическую и вместе с тем упрощенную схему, которая подчас предлагается вместо всякого "теоретизирования". Причем факты в их совокупности дают возможность проявляться в качестве "гипотез", "допущений" или "подтверждений" методологическим принципам конкретного [историзм](#), объективности, всесторонности и развития. Оставим в стороне все затруднения, связанные с ориентиром на "сам" факт. В случае истории философии или истории науки самым существенным является текст, зафиксированный теоретический документ. Но его нельзя "включить" в историю просто так, надо его понять, осмыслить.

В данной конкретной ситуации в обостренной форме выражается то, что имеет всеобщую силу: факты существуют для натренированного глаза и вышколенного ума. Имея в виду общественно-историческую заданность способа видения и результатов, достигаемых индивидом, Гёте говорил: "Если вычесть то, что падает на долю других, то отнести за мой личный счет пришлось бы очень немного".

Не "отмысливать" "примысленное" (избавляться от "идолов", по выражению Ф. Бэкона), а действительно критически осмысливать факт в его связи с другими фактами в свете совокупного опыта человечества и практики —такова методологическая функция истории философии. Никто не призывает ломать "своеволие" "упрямых фактов". Просто мы должны научиться их осваивать, двигаться в них свободно. А этого нельзя сделать путем внешнего соположения фактов. Видимо, не случайно философия XX в. развила такие комплексные методы осмысления "фактов", как философская [компаративистика](#) и философская [герменевтика](#).

Консервативность тоже важная черта любого "круга". Она хорошо прослеживается в развитии теоретических концепций, которые "не сдаются" и не уступают своего "места" до конца, не "исчерпав" всех своих ресурсов. Теоретическая система "занашивается до дыр", подштопывается, залатывается и... продолжает здравствовать до поры до времени. Лакатос дает яркие примеры к истории доказательства "правильности" раз принятой теоретической конструкции: обнаружение случаев, противоречащих основной предпосылке и подрывающих ее значимость ("контрапримеров"), первоначально объясняется несовершенством в доказательстве, и дело ограничивается "локальными заплатками"; если эти случаи упрямо не поддаются такой их обработке, то они зачисляются в ранг "монстров", "патологических случаев", которые любым способом подвергаются дискриминации, включая "лингвистические хитрости" (при этом игнорируют то, замечает Лакатос, что в генетике говорят даже о "подающих надежду уродах").

Догматик не ставит вопроса о проверке "правильного", не думает возвращаться от исключений к доказательству и его предпосылкам. В другой форме и в других словах Лакатос здесь касается "возврата" к исходным предпосылкам, составляющего важнейшую черту современного знания в методологическом отношении, а также момент "кругового" понимания движения знания.

Любой мыслитель опирается на предшествующий идейный материал, и в этом смысле его система имеет основание вне себя, исторически обоснована. Но самобытность системы состоит в том, что в ней происходит "закругленность", превращение исторического основания в момент самой системы, которая поэтому выступает как ни на чем внешнем не основанная, сама себя обосновывающая система. Если согласиться с критериями, имманентно присущими данной системе, то придется признать и все ее выводы. Изнутри системы можно раскрыть ее несоответствия, непоследовательности, но не ложность коренных принципов.

Называя философию Беркли экстравагантной, абсурдной, Дидро говорил в то же время, что, к стыду человеческого ума, эту систему "всего труднее опровергнуть". Логический анализ истории философии, выявляющий теоретическое освоение мира в философских системах, совпадает, должен совпадать с социологическим анализом, показывающим, как формируется конкретная теория на определенном социально-экономическом базисе.

Развитие по "кругам" через обоснование и самообновление не является филиацией идей. Властное давление общественных потребностей является доминирующим фактором развития философии. Но внутри и в рамках этой зависимости философия, как особая отрасль разделения труда, обладает относительно самостоятельным ходом развития. С точки зрения задач логического освоения истории философии эта относительно самостоятельная закономерность внутреннего развития философии имеет большое значение.

Возникает вопрос: при рассмотрении, нацеленном на анализ логики развития типичных форм философского знания (в которых отражены основные узловые пункты познания), не грозит ли исследованию опасность изображения процесса развития философии как голой филиации идей? Нет, ибо в имманентной логике, т. е. в противоречиях, вызревании средств для их разрешения, позволяющем перейти на новый, более высокий уровень, обнаруживаются сдвиги в более широкой системе связей, во всей системе общественной деятельности. Разработка новых категорий, новой категориальной сетки означает смену уровня и структуры предметной деятельности. Ведь последняя единая всепронизывающая основа всех явлений культуры. В любом ее элементе можно показать сдвиги, происходящие в категориальном строе. Значит, с одной стороны, история философии подразумевает более широкую систему связей. С другой стороны, она выражает на своем, понятийном языке это содержание и его развитие. Но развитие категориального строя, поскольку оно заведомо не есть дело лишь философии и философов, можно проследить и по обыденному сознанию, и по конкретным специальным отраслям знания. В этой связи понятно обращение современной философии к культурологическим и компаративистским методам исследования.

<В

Необходимо в каждом конкретном случае выяснить причины, повод, мотивы "оживления" исторически существовавшей философской системы. Эти методы анализа текстов особенно важны при обращении к логико-теоретическим системам, подобным гегелевской.

Таким образом, переход к новому кругу идей—это не чисто логический, обусловленный лишь теоретическими соображениями переход. Сдвиг в общем осознании действительности обусловлен влиянием развития общества: выявлением и формированием новой позиции по отношению к самой действительности. Процесс перехода проясняет как элементы нового, так и старого, причем имеются решающие пункты, вокруг которых "наворачивается" новая система идей (применительно к истории марксистской философии "основная идея"— идея общественных отношений, впервые выявленная в "Святом семействе"). Конкретный историко-философский процесс включает в себя как следование традиции, так и отталкивание от близких на определенном отрезке времени в идейном отношении течений как момент кристаллизации собственной позиции. Реальное продвижение мысли всегда связано с процессом критики, отталкивания, обособления, противопоставления своей позиции, особенно тем точкам зрения, которые преодолевались. Отсюда "придирчивое", полемически заостренное отношение, полное энергичной категоричности, и выделение какой-то одной стороны дела, известная односторонность в оценках (например, Гегель по отношению к восточной философии).

В логико-теоретическом анализе процесса перехода к новому кругу идей логическое зачастую подавляет историческое. Одна сторона процесса при этом действительно улавливается, а именно объяснение вызревания высших итоговых форм из неразвитых и зачаточных. Но, помимо этого, есть другая сторона – снятие “старой кожи”, которое может быть объяснено с учетом реального, полного интенсивности и напряженности процесса изменения духовной ориентации, идущего не прямо логически к классическому выражению, а со всеми перипетиями движения от “старого круга идей”, так сказать, “изнутри” его.

Соблюдение действительного единства исторического и логического с признанием приоритета исторического является единственным средством “рассчитаться” с фальсификациями истории зарождения новых философских идей. Догматическое ориентирование на итоговые формулы и “закрывание глаз” на сложность и противоречивость этого процесса является показателем теоретической слабости.

Философия – “сверхлична”. Она выполняет свою роль в обществе посредством особой формы социализации – “диалога” или “дискурса”. Здесь есть момент противоречия: философия по сути своей самопознание и критика. С этой точки зрения она – дестабилизирующий фактор социализации, но одновременно она и составляющее её философское сообщество, есть социальность, готовая к переменам, способная постоянно меняться; Зотов называет её демократической социальностью. Такая противоречивая способность философии – порождать социальность дискурса и генерировать “заготовки” для отчужденных форм социальности (которые затем рано или поздно оказываются объектом её критики – ее самокритики), способность, от которой философская мысль не в состоянии избавиться, сама объясняется тем, что она – свободное мышление.

Вопросы к теме 1.

Философия и история философии

1. На каких основаниях базируется идея единства историко-философского процесса?
2. Назовите отличительные признаки философского дискурса классического типа.
3. Можно ли говорить о прогрессе применительно к историко-философскому процессу?
4. В чем проявляется прогресс в развитии философского знания?
5. Кумулятивные и некумулятивные модели развития знания.
6. Типы преемственности в истории философии.
7. Концепция “круга кругов” в истории философии.

Литература к теме 1

Философия и история философии

1. *Аристотель*. Метафизика. Кн. 1 и 2 // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975; Т.1
2. *Бахтин М.А.* Смелее пользоваться возможностями // Новый мир. 1970, № 11.
3. *Богомолов А.С. Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.
4. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 317–445
5. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Соч.: В 14 т. М., 1959. Т.9, Кн.11, 111 Ч. Третья. Гл.1-4.
6. *Глазман М.С.* История философии и история искусств // Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки. М., 1986, Ч.1, С.32
7. *Каменский З.А.* Методология историко-философского исследования. М., 2002.
8. *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж., Сатыбалдинова К.М.* Круги в познании. Алма-Ата, 1977.
9. *Ленин В.И.* Философские тетради // Ленин В.И. ПСС. Т. 29.

10. Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // <http://philosophy.ru/iphras/library>
11. Мамардашвили М.К. К проблеме метода истории философии // <http://philosophy.ru/iphras/library>
12. Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии // Ортега-и-Гассет. Что такое философия. М., 1991.С.51–191,210–289
13. Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996.Ч. 1-2;
14. Платон. Соч.: В 3 т., М.,1972.Т.2.
15. Проблемы марксистской теории историко-философского процесса. М.,1987.
16. Уайт Х. Метаистория : историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.
17. Ясперс К. Введение в философию,2001.

Тема 2. Становление истории философии в Античности

Содержание темы

[2.1. Аристотель как историк философии](#)

[2.2. Диаген Лаэртский "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов"](#)

[2.3. Секст Эмпирик. Историко-философское учение скептицизма](#)

2.1. Аристотель как историк философии

Становление истории философии в Античности неразрывно связано с осмыслением специфики философского познания. Уже в Античности созерцание, умозрение как особенность философского познания выступает разграничительной линией между конкретно-научным знанием и собственно философией. Созерцательный, "практически незаинтересованный" характер философского познания основан на реальном, пусть еще не осознанном социальном статусе философии. Впоследствии он будет осознан как свобода философского мышления, его постоянное стремление к предельным суждениям о мире и человеке.

Философское познание Античности обращено к "человеку вообще": Протагор говорил—"человек есть мера всех вещей...", Сократ уточняет—"человек, обладающий знанием, есть мера всех вещей". Иными словами, стремление к умозрению, к познанию одновременно становится определяющим признаком философии и родовой характеристикой подлинного, т.е.свободного человека. Именно такое понимание философского умозрения, теоретического видения мира мы видим у Платона, в частности, в диалоге "Федон". Теория, в понимании Платона, метод, путь освобождения души и перехода "в род богов" ([Платон,1972,82б, 83 аб](#)).

[Аристотель](#) отмечает, что философия, как следующая после мифологии ступень развития и обобщения знаний о мире, имеет с ней преемственную связь. В первой книге "Метафизики" Аристотель отвечает на вопрос, что же такое философия. Согласно Аристотелю, это—наука о началах и причинах сущего. В свою очередь, сама эта наука начинается с удивления, но и миф начинается с удивления, в этом смысле миф и философия схожи. Однако философия это мудрость и мудрствование, а миф скорее искусство.

Аристотелевское понимание философии как теоретического умозрения ближе всего к современному пониманию этого термина. В теоретическое знание он включает не только "первую философию" (позднее названную метафизикой) вместе с теологией, но и теоретическую "умозрительную" физику и математику. Аристотель писал: "Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, теологика...При этом теоретические науки заслуживают

наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука – среди теоретических наук”. [\(Мет.1,У1,1.1026 а19-24\)](#). В данной интерпретации “первая философия”- метафизика как исследование общих оснований всякого знания и бытия разрабатывает категории и принципы, которыми пользуются отдельные науки, обосновывает их аксиомы. Через Аристотеля идет путь к позднеэллинистическому идеалу “созерцательной жизни”. В трактате Филона “О созерцательной жизни” этот идеал раскрывается как идеал аскетической религиозной жизни общины “терапевтов”. В философии же “созерцательная жизнь” превращается в созерцание истины, независимой от объекта созерцания. В истории философии этот этап нашел отражение в эволюции идеала “созерцательной жизни”.

В линии Сократ–Платон–Аристотель переход к логико-теоретическому пониманию истории философии сдерживался двумя факторами: трудностью постижения мира абстракции и очевидной неразвитостью собственного понятийного словаря, используемого в философских спорах..Хотя надо заметить, что среди досократиков Гераклит высказал ряд интересных мыслей по поводу языка и метода философии. Понимание слова как логоса приводит Гераклита к переориентации с проблем генезиса на проблемы существования, устойчивого состояния. На этом пути не оценим вклад элейцев , Парменида и Зенона. Именно они постулируют принцип тождества мысли и бытия. Вся философия после элейцев есть философия умопостижения, есть путь оформления категориального языка философии.

В сократических диалогах Платона как раз фиксируется данное обстоятельство. Полемика Сократа против Анаксагора в “Федоне” (97С-99Д) есть, по-существу, полемика по проблеме языка и метода философствования. Аргументы Сократа направлены против “физиологической” традиции объяснять мир социального поведения из “жил, костей, суставов и сухожилий”.

[Аристотеля](#) можно рассматривать как первого систематического историка философии. Он выстраивает историю философии по концептуальному принципу, т.е. определяет вначале свое понимание философии и соответственно все предшествующее ему развитие философии рассматривает с точки зрения приближения к этому пониманию философии (впоследствии подобное построение истории философии реализовал Гегель). Всю предшествовавшую ему философию Аристотель рассматривает с точки зрения своего учения о началах и причинах. При этом он реализует два среза историко-философского процесса: первый (он разворачивается в 1-й книге “Метафизики”) основывается на рассмотрении проблемы начала (субстанции), второй –на проблеме истины (в основных своих моментах он представлен во 2-й книге “Метафизики”).

Аристотель следует внутренней логике развития философских проблем. Так, он начинает изложение истории философии с милетцев. В данном случае имеет место **совпадение исторического и логического в развитии философии**. Именно милетцы впервые улавливают (интуитивно, без всякого обоснования) центральную проблему возникающей философской науки–античной философии–проблему “Единого и многого” и ищут объединяющие всю Вселенную первоначала сущего. При этом Аристотель видит все достоинства и недостатки этих поисков. Он последовательно описывает суждения Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, старается как можно ближе следовать источникам, если таковые имеются, но при этом замечает, что все милетцы не шли дальше поиска первоначала в сфере материальных стихий. То есть, говоря языком самого Аристотеля, не шли дальше поиска материальных причин. Трудно обвинить Аристотеля в субъективизме. Объективность аристотелевского подхода к предшественникам заключается в том, что он видит обусловленность их позиции исходными принципами мировосприятия. Для всех милетцев мир–это **единое самодвижущееся целое**, которое не нуждается ни в каких формирующих и движущих причинах, не говоря уже о целевых. Отмечая ограниченность подхода “физиков” к познанию сущего поиском лишь материальных причин, Аристотель замечает, что они и не нуждались в поиске других оснований сущего. Аристотель показывает, что учения прошлого становятся источником нового философского знания, основанием для значимых философских выводов. Рассмотрение мнений предшественников может привести на мысль о каких-то еще не замеченных положениях или же подтвердить сделанные. Более того, рассмотрение этих мнений может помочь выявить логическую закономерность развития мысли предшественников, ту логику, которая уже привела их к сделанным важным выводам и может привести к новой, более богатой и развитой концепции. Так, внимательно прослеживая учение о

причинах и началах у “досократиков”, Аристотель отмечает, что каждое из высказанных предшественниками мнений дает простор для развития. Приняв материальное начало, считает он, следовало бы далее задуматься, что же привело материю в движение (“откуда начало движения” — [см. хрестоматийный материал](#)), в чем “суть бытия” и “ради чего” происходят изменения, движения и поступки). На первый взгляд философ подводит здесь мыслителей прошлого к своей собственной концепции, к тому, что нужно самому Аристотелю: к формальной, действующей и целевой причинности. Однако это не совсем так.

Аристотель критиковал “физиков” за то, что они не принимали иных причин, кроме материальной. С его точки зрения, основанной на признании материи пассивной и нуждающейся в воздействии извне для того, чтобы осуществить движение и форму, первые философы неправомерно оставили без внимания вопрос о причине движения. Но ведь он правильно выражает их взгляд: они не нуждались в этой действующей причине, поскольку трактовали природу как единое и самодвижущееся начало. Поэтому они и “не испытывали никакого недовольства собой”.

Аристотель совершенно логично связывает возникновение самой потребности в углублении исследования “начал” и переход от одной лишь “материальной” причины к “действующей” с процессом расчленения единой природы (physis) как основы и самодеятельной причины рождения всего сущего на составные элементы. Получившаяся совокупность “начал”, образующих вещи посредством соединения и разделения, впервые представленная Эмпедоклом, уже логически требует “действующей причины” — Любви и Вражды у Эмпедокла или “Ума” у Анаксагора...

Аристотель отмечает возвратно-поступательное движение философской мысли (позднее эта мысль Аристотеля оформится как идея “кругов” в истории философии у Гегеля)- от Фалеса к Анаксимандру и затем к Анаксимену. Фалес в качестве начала рассматривал воду (абстрактная, неразвитая конкретность), Анаксимандр впервые в истории философии рассматривает начало как метафизический принцип –апейрон (развитая подлинная конкретность), Анаксимен возвращается к конкретной стихии, но пытается рассматривать её как метафизический принцип.

Среди рассматриваемых “физиков” Аристотель особо выделил Анаксагора. Прежде всего потому, что в своей трактовке первоначал Анаксагор наиболее близко подошел к аристотелевскому пониманию сущности и причины. Апейрон и Нус как движущая причина–это уже почти “форма” и движущая причина. Однако Аристотель критикует Анаксагора за неясность мысли о первоначалах. Аристотель пишет, что Анаксагор “выражает свои мысли неправильно и неясно”. Так, Аристотель подчеркивает непоследовательность утверждения, что изначально все находилось в смешении и пишет, что невозможно смешение “чему попало с чем попало” ([см. хрестоматийный материал](#)). У Анаксагора только Ум-Нус несмешан и чист при всеобщем Хаосе. Согласно Аристотелю, если следовать логике Анаксагора, то будет невозможно ничего сказать о сущности чего-либо, а также о количественных и качественных свойствах вещей. Аристотель подчеркивает, что Анаксагор должен был бы сказать, что “единое” (ведь оно просто и несмешано) и “иное”(оно соответствует неопределенному, которое мы признаем, до того, как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала”.([см. хрестоматийный материал](#)) Кроме того, Ум-Нус у Анаксагора остается движущей причиной лишь умозрительно, объясняя то, что уже существует как нечто. Во всех остальных случаях, как пишет Аристотель, Анаксагор в качестве причин рассматривает “все, что угодно”, но только не свою фундаментальную категорию – Ум. Непоследовательность логики рассуждения и неразвитость потенциально интересных идей у Анаксагора - вот за что Аристотель его критикует .

Аристотель в 1-й книге “Метафизики”, гл. 5 ([см. хрестоматийный материал](#)) разбирает учение пифагорейцев и дает ему свою оценку. Он пишет: “...пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили её и, овладев ею, стали считать её начала началами всего существующего...видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах...” Далее Аристотель в учении пифагорейцев выделяет ряд оригинальных идей, в частности, их учение о противоположностях (десяти), которые и составляют элементы сущности. Элементами числа они считают противоположности: предель-беспредельное, четное и нечетное, правое–левое, мужское–женское и т. д. Все эти противоположности,

согласно Аристотелю, в своем взаимодействии и образуют все сущее. Он писал : "...что же касается пифагорейцев, то они точно также утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли— и ЭТИМ ИХ МНЕНИЕ ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ ДРУГИХ, что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например огонь и вода, а само беспредельное и единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего..." (курсив наш- прим.авт.). Таким образом, Аристотель видит в учении пифагорейцев движение и развитие мысли (идеи) о началах и причинах.

Но наиболее зримо развитие философской мысли у Эмпедокла. Аристотель отмечает творческий характер учения Эмпедокла, в частности то, что он выделяет четыре элемента стихий и две движущие силы –Любовь и Вражду. Однако в целом по отношению к учению Эмпедокла Аристотель настроен весьма скептически. Это, видимо, объясняется тем, что позиции Эмпедокла, по мнению Аристотеля, не достает строгого следования философской логике, его язык и стиль философствования скорее поэтический, чем философский. Аристотель считал Эмпедокла в большей степени родоначальником риторического искусства, нежели философской мудрости. Прежде всего, Аристотель подвергает критике понимание Эмпедоклом начал и причинных связей и отношений. Аристотель замечает, что хотя Эмпедокл и выдвинул впервые четыре стихии в качестве первоначал, но, в действительности, он работал только с двумя: с огнем и своего рода триединством воздуха, воды и земли. Аристотель замечает, что это триединство "измышлено" самим Эмпедоклом. Хотя и сам Аристотель подчеркивает, что стихии не отделены строго друг от друга и склонны к переходу друг в друга. Это обусловлено тем, что существует некое первоначало, лежащее в основе всего сущего и которое может мыслиться в четырех формах. Формы эти скорее состояния единого первоначала. Сущность же любой вещи, согласно Аристотелю, определяется соотношением материи и формы, а не тем, какой стихией она образована. Не удовлетворяет Аристотеля и трактовка причин. Он считает, что Эмпедокл не обладает необходимым для этого философским мастерством. Так, он приводит пример трактовки Эмпедоклом движущих причин – "взаимное влечение разделяет" и "раздор соединяет", находя недостаточно разъясненными эти важнейшие положения учения о движущих причинах. Расходились также взгляды Аристотеля и Эмпедокла по вопросу о происхождении организмов. Как известно, Аристотель считал происхождение организмов процессом целесообразным, а Эмпедокл достаточно случайным.

Свою метафизику Аристотель создает в процессе критического рассмотрения учения Платона об идеях как сущностях. Главное возражение Аристотеля направлено против метафизического разделения мира идей и мира вещей отрыва идеи вещи от самой вещи. В 1-й книге "Метафизики" Аристотель писал: "Ведь покажется, пожалуй, невозможным чтобы врозь находились сущность и то, чего она сущность есть, и как могут идеи будучи сущностями вещей, существовать отдельно (от них)" ([см. хрестоматийный материал](#)). Согласно Аристотелю, все сущее есть единство формы и материи. В данном моменте мы имеем дело с моментом историко-философского творчества. Категории формы у Аристотеля и идеи у Платона имеют много общего и в то же время форма в силу своей неразрывной связи с материей более деятельна, более конкретна. Аристотель подвергает критике также платоновский принцип иерархического взаимоотношения идей, что ведет, по мнению Аристотеля, к противоречию: если неподвижная идея подчиняется другой, более общей, подвижной идее, то что же тогда будет движущей причиной (сущностью) первой? Еще одно противоречие, которое Аристотель отмечает в учении Платона–сходство, подобие между идеей и вещью, которое входит как одно из определений в понятие эйдоса, также должно иметь свою идею–идею подобия. Реальный человек и идея человека сходны, но идея их сходства так называемый "третий человек", который, в свою очередь, должен иметь более общую идею, связывающую его с идеей человека. Этот процесс может продолжаться до бесконечности. Также Аристотель отмечает, что теории идей Платона не достает идеи движения, она не может охватить самое существенное в мире- рождение, изменение, смерть никак не объясняются с помощью неподвижных идей. Таким образом, Аристотель реализовал свое понимание истории философии–передача мнений прежних философов с целью вписать их в рамки своей метафизики, "учения о началах и причинах", выявить каждый шаг движения философской мысли, её нереализованные потенции.

2.2. Диоген Лаэртский "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов"

Для истории философии имеют определенное значение произведения авторов, принадлежащих к самым различным философским школам древности. Правда, большинство их не относится к собственно историко-философскому жанру. После Аристотеля мы коснемся лишь двух крупнейших историков философии, сыгравших, несомненно, первостепенную роль в развитии историко-философской науки: [Секста Эмпирика](#) и [Диогена Лаэртция](#). Бывшие, вероятно, почти современниками (вторая половина II–начало III в.), они представляют два подхода к истории философии–скептический и описательный, фактологический. Историко-философские анализы Секста Эмпирика вписаны в систему его скептической аргументации, не теряя в то же время своего самостоятельного значения как изложение последовательности философских идей. Труд Диогена Лаэртция–это именно история философии, как ее мыслили в ту пору.

Основной труд Диогена Лаэртского "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" послужил источником для многих поколений историков философии. Он состоит из 10 книг и 4-х приложений. Согласно Диогену, философы делятся на догматиков и скептиков; в соответствии с тем, чему посвящены занятия философа, в соответствии с частями философии их можно делить на физиков, логиков и этиков. Вплоть до Архелая, по Диогену, господствует "физический" подход, с Сократа начинается этика, а с Зенона Элейского–диалектика, т. е. логика. Далее выделяется десять философских школ–академическая, киренская, элидская, мегарская, киническая, эретрийская, диалектическая, перипатетическая, стоическая и эпикурейская. Диоген указывает на трудности определения скептицизма как школы: если скептики придерживаются определенного истолкования видимых явлений, то они образуют школу; если же школой называть сторонников определенной догмы, то они школы не образуют. Наконец, [Диоген](#) отмечает существование эклектической школы, связывая ее с именем Потамона Александрийского ([см. хрестоматийный материал](#)).

Структура книги Диогена такова. Ионийский ряд после Сократа он делит на три направления: академиков (от Платона до Клитотомаха), киников и стоиков, перипатетиков. В пределах италийского ряда элеаты и атомисты отделены от пифагорейцев. В одну группу с последними он включает Эмпедокла, отмечая, однако, что не все с этим согласны. Таким образом, получается три ряда: ионийская философия, пифагореизм, элейско-атомистическая философия. Гераклита Диоген считает самостоятельным мыслителем, под влиянием которого находились "так называемые гераклитовцы". ([Диоген Лаэртский, 1975](#)).

Рассуждая о возникновении философии, Диоген упоминает персов, вавилонян, ассирийцев, кельтов, галлов, египтян. Однако начало философии Диоген видит именно в древней Элладе: "не только философы, но и весь мир людей берет начало от эллинов". Афинянин Мусей и фиванец Лин первыми учили о происхождении богов и мира, о земном устройстве, о рождении животных и растений. Согласно Диогену, первым стал называть себя философом Пифагор.

В структуре древнегреческой философии, по Диогену, наиболее важны ионийская ветвь, берущая начало от Анаксимандра, чьим наставником был Фалес ([см. хрестоматийный материал](#)), и италийская ветвь, ведущая свое начало от Пифагора. *Деление философских школ по географическому признаку зарождения на ионийские и италийские и является первой из классификаций философских школ по Диогену* ([см. хрестоматийный материал](#)). Географический критерий применяется Диогеном и внутри упомянутых линий развития философии, так, Диоген говорит о киренаиках и элейцах (по названиям городов). Академики и стоики выделяются по признаку мест философствования (в роще мифического героя Академа и под портиком храма-стойей,), сократики объединяются в философскую школу по имени своего наставника Сократа. Более глубокое деление философов у Диогена связано с признанием или отрицанием познаваемости мира, первые – это догматики, вторые - скептики. У Диогена существует еще один критерий (структурный): он делит философов на физиков, логиков и этиков, соответственно пониманию структуры предмета философии.

Диоген пытается провести принцип единообразия в описании философских школ. Каждой из описываемых персоналий соответствует краткая биографическая справка, затем приводятся высказывания его современников, далее следует несколько положений самого рассматриваемого мыслителя и завершается описание его завещанием, которое призвано более глубоко раскрыть характер персоналии.

Диоген вставляет в изложение также и свои собственные эпиграммы. Возможно, труд Диогена был не завершен, и в результате в нем немало повторений, неточностей, приписываний одному философу того, что несомненно принадлежит другому и т. д. Видимо, часть ошибок возникла в результате порчи текста при переписывании, в том числе из-за произвольного вписывания в текст Диогена отрывков из других доксографов, например Псевдо-Плутарха.

Однако Диогену Лаэртию принадлежит одна несомненная и величайшая заслуга: 10-я книга его труда, посвященная Эпикуру, содержит единственное из дошедших до нас древних жизнеописаний великого атомиста, три письма его, посвященных всем основным вопросам его философии, и "Главные мысли"-40 афоризмов. Диоген страстно защищает Эпикура от клеветнических обвинений со стороны противников, рисуя привлекательный, может быть даже приукрашенный, образ философа. ([Диоген Лаэртский, 1975](#)). "Главные мысли" признаются подлинными, а письма, хотя подлинность их и не гарантирована, отражают основные идеи Эпикура. Без труда Диогена Лаэртия наши знания об Эпикуре были бы крайне малы ([Богомолов А.С. и др., 1983, с.156](#)).

Говоря о Платоне, Диоген ([см. хрестоматийный материал](#)) пытается определить место и роль Платона в истории философии. Прежде всего, значение философии Платона определяется развитым им методом философствования. Если у истоков греческой философии до Сократа господствовал натурфилософский подход (Диоген говорит о физическом методе), у Сократа и его учеников—этический подход, то с Платона начинает развиваться диалектика как метод познания. При этом [Диоген](#) определяет платоновскую диалектику как "искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников". Диоген дает общий анализ диалогов Платона по типам представленных в них философских рассуждений, высказывается по вопросу о подлинности или неподлинности ряда диалогов. В свете современных исследований утверждение Диогена, что "Государство" почти целиком содержится в "Противоречиях" Протагора и потому не является оригинальным сочинением Платона, не заслуживает доверия. Рассуждая о методе философствования в учении Платона, Диоген выделяет "индукцию". Последняя определяется им как "рассуждение, выводящее должным образом из некоторых истин новую истину". Диоген считает, что есть два типа индукции: по противоположности (те же софисты) и по следованию—от частного к общему—риторический, от общего к частному—диалектический. В содержательном рассмотрении учения Платона ([см. хрестоматийный материал](#)) Диоген исходит из платоновского понятия о бессмертной душе и затем переходит к учению о космической душе. Говорит о соотношении Бога и мира по Платону, о всеобщей одушевленности, об активной мудрости. Затем Диоген перечисляет разнообразные термины, характерные для философии Платона, тут у него наблюдается путаница. Многие термины вообще не характерны для Платона, и в то же время в рассматриваемой Диогеном терминологии отсутствует такое важное для философии Платона понятие, как "идея". Таким образом, Диоген в целом правильно определяет роль и место Платона в истории философии, однако допускает ряд серьезных неточностей.

Далее Диоген обращается к учению Аристотеля ([см. хрестоматийный материал](#)). Согласно Диогену, в философии Аристотеля есть две части: практическая и теоретическая. Первая включает в себя этику и политику, вторая—физику и логику. В этике Аристотель рассматривал, что есть справедливость и полагал, что это "душевная добродетель, состоящая в том, чтобы всем воздавать по заслугам". Конечная цель человеческого бытия—"пользование добродетелью в совершенной жизни". Счастье, по Аристотелю, есть совместная полнота трех благ: душевных, телесных и внешних (богатства, знатности). Жизнь бывает троякая: созерцательная, деятельная и усладительная. Созерцательная предпочтительнее всего. На вопрос, какая разница между человеком образованным и необразованным, он отвечал: "...как между живым и мертвым". О воспитании говорил, что оно нуждается в даровании, науке и упражнении. Критерием же нравственности [Аристотель](#) полагал разум. Критерием истины в сфере являющихся впечатлений он полагал ощущение, причем различал вероятность и истину. Методом познания вероятности называл риторику, а

методом познания истины—аналитику и диалектику. Диоген приводит множество других высказываний Аристотеля по различным проблемам (о космосе, о Боге, о душе) и замечает, что Аристотель был в высшей степени трудолюбив и изобретателен. Как видим, Диоген в целом верно излагает Аристотеля, далее он перечисляет учеников и последователей, среди которых особо выделяет Феофраста. Сказанное позволяет дать общую оценку труда Диогена: при всех своих недостатках он служит при критическом подходе одним из важнейших источников сведений о древней философии. В связи с Диогеном Лаэртием встает и еще одна проблема периодизации древней философии и хронологии. Установление точных дат жизни и деятельности мыслителей имеет кардинальное значение не только для установления преемственности, но и для анализа взаимных влияний, противоречий и споров школ и т.д. Без этого невозможно научное исследование историко-философского процесса. Неудивительно, что хронография философской мысли, как и вообще истории, зарождается в школе Аристотеля. В 144 г. до н. э. появляется "Хроника в четырех книгах" Аполлодора, где время деятельности того или иного исторического лица, в том числе философа, определяется соответственно какому-либо знаменательному событию в его жизни, принимаемому за "акме" — возраст расцвета, зрелости (40 лет). Этот прием определения времени жизни исторических лиц становится классическим и широко используется Диогеном Лаэртием.

2.3. Секст Эмпирик. Историко-философское учение скептицизма

Историко-философская часть сочинения Секста Эмпирика "Против ученых в XI книгах" составляет большую часть I книги "Против логиков" (VII кн. труда) и образует своего рода историко-философское введение в скептическое учение о познании.

Как и Аристотель, [Секст Эмпирик](#) рассматривает (прежде всего, в трактате "Против ученых") развитие предшествующей философии с точки зрения одной сквозной проблемы, а именно проблемы истины и её критериев (у Аристотеля, как мы помним, подобной проблемой было, в первую очередь, учение о началах и причинах). В некоторых изложениях скептицизм понимается упрощенно: утверждается, что скептики вообще отрицали возможность истинного знания. Однако, это не так: скептицизм предполагает, что истинное знание, скорее всего, недоступно нам, у нас нет критериев, позволяющих оценить его достоверность, и потому всегда надо относиться критически к результатам познания. Философию они понимают как беспрестанный поиск истины и выступают против её догматизации, утверждения чего-либо в качестве абсолютной истины. В соответствии с подобным пониманием целей и задач философского познания Секст Эмпирик подразделяет все философские учения на догматические и скептические. Первые полагают, что постижение истины и её критериев возможно. Согласно Сексту Эмпирику, все предшествовавшие скептицизму философские учения были догматическими. Доказательство ошибочности всех ранее существовавших учений—это и есть история философии по Сексту. Все предлагаемые в истории философии критерии истины, которые подробно рассматриваются в трактате Секста Эмпирика, не являются таковыми, следовательно, их нет. Все критерии истины, предлагавшиеся предшественниками, Секст разделяет на 3 группы: 1) разумные (критерий истины ищется в сфере разума, например, те же пифагорейцы); 2) неразумные (критерий истины ищется в чувственной сфере, например, киренаики, Ксенократ); 3) смешанные (критерий истины ищется и в сфере разума, и в сфере чувственного познания, в качестве примера Секст приводит учения Платона и Аристотеля). Отдельно от приведенной классификации Секст рассматривает учение Ксенофана, утверждавшего, что "всем лишь мнение доступно" и софистов, полагавших, что не существует надежных критериев истины, а если они есть, то они недоступны человеческому познанию. Позиция софистов близка Сексту, но он не впадает в разрушительный абсолютный релятивизм софистов, понимая, что подобная позиция тоже есть догматизм. Характерна в этом отношении глава трактата "о человеке", где, рассматривая все данные ранее определения, Секст приходит к выводу, что определения человека нет, а есть лишь определения, акциденции, следовательно, все утверждения предшественников о человеке безосновательны.

Прежде всего, [Секст](#) пытается дать свое понимание предмета философии—"одни принимают ее ([философию](#)) как состоящую из одной части, другие — из двух, а еще иные — из трех. Из тех, кто принимает одну часть, одни допускают физическую часть, другие—этическую часть, третьи— логическую".

Далее Секст говорит, что возможно понимание предмета философии, как состоящей из двух частей: 1) физической и этической части; 2) физической и логической части; 3) логической и этической частей. Однако, основной вопрос, занимающий Секста Эмпирика, как историка философии,—вопрос о критерии истины. Философ увязывает его с онтологической проблемой бытия и небытия. Он пишет: “В одном отношении это то, пользуясь чем мы одно считаем существующим, а другое—несуществующим, и вот это считаем установленным истинно, а вот это ложно”. В качестве исходной первоосновы, которая должна быть истинна, берутся чувственные восприятия действительности как критерии её наличия или отсутствия. Важно то, что эти восприятия не просто чувственные восприятия вещи человеком, а комплексный процесс формирования истины. При этом необходимо наличие трех компонентов: 1) тот, кем порождено восприятие (человек); 2) то, благодаря чему происходит восприятие (органы чувств); 3) то, чем мы оцениваем восприятие (направленность представлений) – разум. Но “... именно человек, благодаря кому возникает суждение” имеет чувственное восприятие и разум, в силу чего возникает то, что относится к суждению. Далее Секст переходит к проблеме истины и истинного и говорит, что они отличны по трем критериям: 1) субстанция, 2) состав, 3) значение. Истина отлична от истинного тем, что она обладает субстанцией (“есть тело”), имеет состав, поскольку составлена в качестве устойчивого систематического знания, являющегося собранием истин.

Истину надо искать в науке, “обладающий истиной мудр”. Согласно Сексту, традиционная философия не выработала правильного взгляда на проблему истины и её критериев. Одни преуспели в одном её рассмотрении, другие—в другом, но никто не смог использовать все компоненты истины и её критериев.

Секст излагает основные положения учения стоиков по проблеме истины. У стоиков, как замечает [Секст Эмпирик](#), критерием истины является “постигающее представление (отпечаток в душе)”, однако у самих стоиков были разногласия по поводу определения того, что есть “постигающее представление”. Так, Клеанф считал, что это – “отпечаток-оттиск” наподобие следа. Здесь Секст Эмпирик справедливо замечает, что при таком понимании “постигающего представления” невозможно объяснить память (ведь отпечатков может быть много, и каждый последующий перекрывает предыдущий). Другие стоики также трактовали “постигающее представление” неубедительно. Далее Секст Эмпирик делает то, что можно назвать развитием философской идеи. Он развивает понимание стоиками критерия истины (“постигающее представление”), вводя собственную классификацию представлений. Эмпирик делит все представления на убедительные, неубедительные, убедительные и одновременно неубедительные, и как мы сказали бы нейтральные—ни убедительные, ни неубедительные. Из них он последовательно выводит деление на ложные и истинные. В свою очередь, из истинных представлений выделяются постигающие представления, которые образуются и запечатлеваются с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим. Затем Секст Эмпирик формулирует определение критерия истины, как постигающего представления, которое не имеет никакого препятствия для себя. В итоговом заключении Секст Эмпирик приходит к выводу, что существование самого критерия истины у стоиков не является достоверным, поскольку в исходном определении критерия истины есть основания для противоположного утверждения. При этом, он использует сформулированный Аристотелем закон запрета противоречия.

Рассматривая позицию Аристотеля по проблеме истины, [Секст Эмпирик](#) указывает на то, что Аристотель различает умопостигаемые и чувственные вещи. Первые воспринимаются разумом, причем именно разум является критерием истины, но он должен опираться на чувственную очевидность. Чувственные восприятия приходят в движение от чувственно воспринимаемого, а от движения зарождается результат движения, представляющий собой память, представление. Этот результат возникает благодаря аффекции относительно чувственного восприятия. Память и представление заключают в себе еще один результат движения – рассудок.

Ценность работы Секста Эмпирика и в богатстве собранного им исторического материала, действительно философского, и в предлагаемой классификации философских учений по критериям истины и в попытке объективно представить все предшествовавшие учения. Труд Секста Эмпирика ценен еще и

тем, что его критика–критика творческая, итогом которой явилось новое понимание философии как постоянного поиска истины, отказа от всякого догматизма, готовности к критике и самокритике.

Вопросы к теме 2

Становление истории философии в Античности

1. Почему изложение истории философии Аристотель начинает с "физиков"?
2. За что Аристотель критикует Анаксагора?
3. Отношение Аристотеля к учению Эмпедокла.
4. Назовите принципы классификации философских школ у Секста Эмпирика.
5. Учение об истине Эпикура в интерпретации Секста Эмпирика.
6. По каким критериям делит философские направления Диоген Лаэртский?
7. Назовите десять философских школ, о которых говорит Диоген Лаэртский.

Литература к теме 2

Становление истории философии в Античности

1. *Аристотель. Метафизика. Кн. 1 и 2 // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.,1975. Т.1.*
2. *Диоген Лаэртский. "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов". М.,1979.*
3. *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч.: В 14 т. М.,1959. Т.9.*
4. *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж., Сатыбалдинова К.М. Круги в познании. Алма-Ата, 1977.*
5. *Ленин В.И. Философские тетради//ПСС, Т. 29.*
6. *Платон. Соч.: В 3 т.М.,1972. Т.2*
7. *Секст Эмпирик. Против ученых. Две книги против логиков. Кн.1 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.,1976 .Т.1.*

Тема 3. История философии в Средние века

Содержание темы

[3.1. История философии в средневековой западноевропейской философии](#)

[3.2. Проблема преемственности в арабо-мусульманской философии](#)

[3.3. Проблема развития в арабо-мусульманской философии](#)

3.1. История философии в средневековой западноевропейской философии

Начальный этап формирования западноевропейской философии был связан с попытками синтеза греческой философии и становящейся христианской идеологии. Уже Филон Александрийский (I в. н.э.) считал, что главным предметом философии должно стать размышления о боге. При этом его не удовлетворяет образ ветхозаветного бога Яхве, в котором было слишком много антропоморфных черт. Именно поэтому он обращается к понятию Логоса, заимствуя его из стоицизма. Логос Филона-это "сын божий",посредник между богом и миром, богом и человеком. Другой вариант религиозной философии

первых веков новой эры- гностицизм I-II веков. Методом осмысления религиозных мифов у гностиков стало их аллегорическое и символическое истолкование. В этом аспекте можно говорить о развитии религиозной герменевтики (экзегетики). К числу важнейших черт гностицизма, свойственных всем его системам следует отнести дуалистическое истолкование мира, в особенности социального. Но наиболее влиятельным философским учением, оказавшим сильнейшее влияние на становление христианской философии, стал неоплатонизм. Знаменитое учение неоплатонизма об эманации послужило основанием для философского обоснования центральной идеи христианства-креационизма, идеи творения мира и человека богом. Однако сам неоплатонизм резко выступил против учения христиан. Преемник Плотина - Порфирий написал трактат "Против христиан" в 15 книгах, в котором подверг теоретической критике Библию. Но, если Порфирий и другие неоплатоники говорили о несовместимости философии и христианского вероучения с позиций теоретической, то христианские мыслители утверждали то же самое с позиций примата веры над разумом. Тертуллиан-автор крылатого выражения "верую, ибо абсурдно". Эта позиция Тертуллиана весьма показательна для иррационализма не только христианского, но, по существу, и для любого другого монотеистического религиозного вероучения.

Однако существенный шаг в синтезе античной философии и христианского учения сделал Ориген (III в н.э). Первым из христианских писателей Ориген стал обосновывать идею нематериальности бога, совершенство и вечность которого с необходимостью требуют такого представления. Другое решающее свойство христианского бога, тоже впервые приписанное ему Оригеном, состоит в его бесконечности. В Библии нет такого представления, но оно, в сущности, вытекает из положений негативной теологии, требующей отрицания относительно бога всех возможных предикатов. Используя эти положения вслед за Филоном (который не сделал вывода о бесконечности божественного существа), Ориген приблизил понятие бога к неоплатоновскому понятию Единого, но вместе с тем сохранил и библейско-христианское представление о нем как о личности, которой присуща доброта и любовь. Бесконечность божественного существа, согласно Оригену, вытекает и из его нематериальности: то, что бестелесно, не может иметь никаких границ.

Еще большее значение имела мысль Оригена, согласно которой творение мира богом нужно понимать не как однократный акт по созданию именно данного мира. Извечность бога, доказывал философ-богослов, предполагает и извечность процесса творения. Бог каждый раз создает мир, ограниченный в пространстве, но, поскольку любой мир имеет не только начало, но и конец - тоже ограниченный божественной волей во времени, - вслед за ним бог создает новый мир и этот процесс не может иметь конца. Наш мир, однако, отличается ото всех других тем, что именно в нем божественный логос стал человеком и проявил свою спасительную функцию. Но крупнейший философ раннего этапа средневековой философии это, конечно. Августин (354-430 гг.) Религиозное мировоззрение Августина насквозь теоцентрично.. Бог как исходный и конечный пункт человеческих суждений и действий непрестанно выступает во всех частях его философского учения.

По образцу Плотина он превращает божественное бытие в нематериальный абсолют, противопоставленный миру и человеку. А эта установка означала наличие сугубого дуализма бога и мира. В противоположность Плотину и его последователям Августин ликвидирует всякие предпосылки, могущие привести к выводам пантеизма, к мысли о единстве бога и мира. Главную из таких предпосылок- учение об эманации, посредством которой мир последовательно излучается богом, он заменяет креационистской установкой христианства. Полная и непосредственная зависимость природы и человека от бога как сверхприродной личности приводила при таких предпосылках к положениям крайнего фатализма. Августиновский креационизм выражался не только в утверждении о том, что бог является единственным источником возникновения каждой вещи и любого существа. Перерастая в фатализм, этот креационизм приводил к концепции "непрерывного творения" , согласно которой бог ни на один миг не оставляет своего попечения над миром. Августиновское противопоставление абсолютной вечности бога и постоянной изменчивости материально-человеческого мира стало одной из основ христианской мировоззрения. Душой, по Августину, обладает только человек, ибо только он изо всех земных существ в какой-то степени напоминает бога. Человеческая душа - это разумная душа. Оригинальность Августина заключается в том,

что он усматривает эту сущность души не столько в ее разумно-мыслительной деятельности, сколько в деятельности волевой. Преобладание иррационально-волевых факторов над факторами рационально-логическими в сфере самого познания выражается в превосходстве веры над разумом. Такое превосходство проявляется прежде всего в преобладающей силе религиозного авторитета по сравнению с человеческим разумом. Веру в божественный авторитет, зафиксированный в Священном писании, Августин провозглашал основой и главным источником человеческих знаний. Грех, совершенный Адамом и Евой и передавшийся всему человечеству, неисправимо исказил людской разум, серьезно ослабил его силу. С тех пор человеческий ум с необходимостью должен искать себе опору в божественном откровении. Согласно известной формуле Августина (провозглашенной в одном из его писем) - "Верь, чтобы понимать",- вера должна предшествовать пониманию. Развитием идей Августина стала философия Ансельма Кентерберийского(1033-1109) Действительно, философская позиция Ансельма может быть во многом охарактеризована как рационализированный вариант августинизма.

Это относится прежде всего к решению Ансельмом основоположной для христианской философии проблемы соотношения веры и разума. Подобно Августину Ансельм решительно ставит веру выше разума. Догматы христианского вероучения составляют для него незыблемую истину. Но это не значит, что они не требуют никакого осмысления. Диалектика необходима для верующего человека, поскольку она может укрепить его в вере. Вера предшествует разуму и ее положения составляют норму для него. В основоположениях веры истина человеку дана, но она во многих случаях требует прояснения. Именно для этой цели бог и наделил человека разумением. Разум, диалектическое искусство выступает в доктрине Ансельма в качестве технического средства для веры. Философский девиз Ансельма о "вере, ищущей разумения" подчинял рационализм фидеизму. Он и составил основную идею схоластической философии - идею оправдания вероисповедных формул средствами человеческого разума. Вот почему историки средневековой западноевропейской философии нередко называют Ансельма первым схоластиком. Ансельм был также первым реалистом-схоластиком. Как известно, реализм и номинализм были еще одной сквозной проблемой западноевропейской философии средних веков Наиболее общей основой всех "доказательств" у Ансельма стал реализм понятий, или схоластический реализм.

Реализм понятий - типичное объективно-идеалистическое учение, сформулированное еще Платоном. Его основное утверждение об объективности существования общего вне и до вещей, как и до самого познающего человеческого ума, было воспринято - в особенности через неоплатонизм - рядом представителей патристической философии, в частности и в особенности Августином. Для Ансельма, как и для множества других схоластиков, позиция так называемого крайнего реализма, настаивавшего на том, что общее представляет собой нечто абсолютно объективное и первичное, а единичное, конкретное и относительное - только вторичное и производное, была совершенно необходимой.

Одним из важнейших историко-философских результатов диалектического движения XI-XII вв. стало оформление номинализма как одного из главных направлений схоластической философии (Росцелин, Абеляр). Атмосфера философских споров вокруг диалектики и ее взаимоотношений с теологией не могла не привлечь внимания философов к такой фундаментальной гносеологической проблеме, как проблема отношения общего и единичного. Номинализм, настаивающий на объективности только единичного, можно понять как гносеологическую реакцию на позицию крайних реалистов, утверждавших объективность только общего и впадавших в этой связи в умозрительный вербализм, когда понятия подменяются словами, онтологическое значение которых чрезмерно преувеличивается.

Но, несомненно, центральная фигура западноевропейской средневековой философии Фома Аквинский (1226-1274). Как пишет В.В.Соколов: "Переходя к изложению самого учения Аквината необходимо подчеркнуть, что в нем немного качественно новых идей, не известных нам из предшествующего анализа проблематики средневековой философии на Западе и Востоке. Но, будучи мастером систематизации и компромисса, Фома создал грандиозный теологический философский синтез, в контекст которого были включены порой весьма интересные и по-своему глубокие мысли" ([В.В.Соколов, М.1979.с.342](#)).

Среди заслуг Фомы Аквинского в первую очередь надо отметить обоснование приоритета веры над разумом. Борясь против всех учений, в той или иной мере утверждавших паритет в отношениях между знанием и религией, философией и теологией, лавируя между ними, Аквинат разработал собственную доктрину, до сих пор действующую в католическом вероучении.

Согласно этой доктрине, по методу достижения истин наука и религия полностью отличаются друг от друга (так утверждали и сторонники первого варианта концепции "двух истин"). Наука и неразрывно связанная с ней философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как религиозное вероучение, отливающееся в ту или иную теологическую доктрину, черпает их в откровении, в Священном писании. Но столь радикальное различие методов отнюдь не означает и полного различия предметов философии и теологии, областей их применения, как на этом настаивали представители того же варианта концепции "двух истин". Согласно учению Фомы, такое различие является лишь частичным. Конечно, существует множество положений и истин, открытых на путях опыта и разума, истин, необходимых в человеческой жизни, которые не имеют прямого отношения к религии и теологии. Но в последней имеется ряд первостепенных положений, догматов, которые нуждаются в философском обосновании. Не потому, что они не могут без него обойтись, а потому, что, будучи доказаны, они становятся ближе человеку как мыслящему существу и тем самым укрепляют его веру.

Таким образом история западно-европейской философии в средние века развивалась в рамках понимания "философии как служанки богословия" (Фома Аквинский.) Соответственно из всего корпуса античной философии выбирался Аристотель, который интерпретировался схоластически. История философии в лучшем случае строилась как "сумма философии", в которой все было подчинено обоснованию идеи творения мира и человека Богом. Методом доказательства чаще всего выступала ссылка на авторитет древних. Как заслугу данной философии надо отметить развитие идей формальной логики. Однако таких заслуг у европейской философии было не так уж много. Гораздо более плодотворной оказалась рецепция античной философии в арабо-мусульманской философии.

3.2. Проблема преемственности в арабо-мусульманской философии

Арабо-мусульманская философия – это традиция философской рефлексии, возникшая и получившая развитие в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации, сформировавшейся в границах арабского халифата. Арабо-мусульманскую философию невозможно представить без того вклада, который внесли в нее неарабские мусульманские народы, равно как и без культурного наследия доисламских времен. Для развития этой традиции немалое значение имело усвоение античного наследия.

Философия в классической арабо-мусульманской культуре имела большой простор для своего развития, нежели в сопоставимый период в условиях западного Средневековья. Это объясняется прежде всего тем, что ислам не знает церковной организации, а следовательно, и утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви, дало серьезную свободу развития самой религиозной мысли, обусловив появление значительного количества сект, которые трудно назвать раскольничьими или еретическими в полном смысле этого слова. Это касается и отношения между философской и религиозной мыслью: несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки объявить философские взгляды "неверием", осуществить действительный запрет философии или подчинить ее религиозной мысли было невозможно. Характерно, что когда Ибн Рушд в своем известном "Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией" (*"Китаб фасл ал-макал ва такрир ма байна аш-шари'а ва ал-хикма мин ал-иштисал"*) выступил в защиту философии, он стремился доказать не просто "допустимость" последней, но претендовал на обязательность занятий философией для мусульманина. Стоит сравнить позицию Ибн Рушда с теорией двух истин, возникшей в западной мысли под влиянием его трактата: Фома Аквинский выстраивает субординацию философии и теологии однозначно в пользу последней, тогда как его арабский предшественник поступает прямо противоположным образом. Но наиболее ярким свидетельством

свободного обсуждения отношения к религии может служить "Манифест веротерпимости", заявленный Ибн Араби: с его точки зрения, любая религия истинна, неистинным может быть лишь притязание на исключительность того или иного вероисповедания. И хотя в определенных кругах традиционалистов этот автор именуется сегодня величайшим врагом ислама, широкая популярность суфизма среди мусульман и авторитет Ибн Араби как мыслителя свидетельствуют об обратном. В свете такого соотношения философии и религии в культуре ислама не следует автоматически расценивать упоминание религиозных идей или опоры на религиозные тексты как показатель зависимости от религии; равным образом их игнорирование не может само по себе свидетельствовать о "свободомыслии".

В применении в отношении [арабо-мусульманской философии](#) привычного термина "средневековой" есть ряд оговорок. Вряд ли можно с полным основанием считать "средневековой" традицию, которая не знала ни классической древности, ни ее нововременного возрождения. По тем же причинам едва ли удачен и термин "классический", которым иногда называют ее начальный, наиболее плодотворный этап. В современной арабоязычной литературе предпочитают использовать наряду с другими термин "наследие". Разговор о преемственности в обязательном порядке поднимает вопрос периодизации. Так или иначе, в развитии арабо-мусульманской философии можно выделить три основных этапа: классический, или средневековый (У111–ХУ вв.); позднее Средневековье (ХУ1–Х1Х вв.); современность (вторая половина Х1Х–ХХ вв.).

Какие же направления мысли следует считать относящимися к арабо-мусульманской философии? Здесь наблюдается разнообразие подходов. Следуя внешним критериям совпадения с вопросами, обсуждавшимися в античной философии, прежде всего в аристотелизме и неоплатонизме, и выработанных там решений, арабо-мусульманскую философию классической эпохи сводят к арабоязычному перипатетизму. С такой позицией вполне согласуется тот факт, что только перипатетики использовали в качестве названия своей школы термин "фалсафа", происходящий от греческого прототипа, равно как и то, что именно арабоязычный перипатетизм оказал явно выраженное влияние на средневековую западную философию и ярко выразил внутреннюю сущность, определяемую как общим характером философии, так и особенностями классической арабо-исламской культуры. При таком подходе арабо-мусульманская философия оказывается представленной пятью основными течениями: каламом, арабоязычным перипатетизмом, исмаилизмом, ишракизмом (философией озарения, или иллюминативизмом) и суфизмом (исламским мистицизмом). За исключением перипатетизма, все они представляют собой явления более широкие, нежели философская мысль, поскольку включают обсуждение вопросов, выходящих за круг собственно философских, и обозначают мощные политические (как исмаилизм) или духовные (как суфизм) течения. Одни из них, например исмаилизм и [суфизм](#), сохранили свое влияние в мире до наших дней, другие (калам) были влиятельны в разных уголках мусульманского мира, в том числе и в России, в Х1Х в. едва ли не меньше, чем в эпоху своего расцвета, третьи (ишракизм), пережив определенную эволюцию, вошли в качестве существенного элемента в состав религиозно-идеологических систем современности (например, в бехаизме) или, слившись с суфийскими идеями, проявляют себя в построениях крупнейших представителей современной мусульманской мысли. Однако эти околофилософские и внефилософские феномены следует отличать от собственно философской рефлексии, которая была выработана каждым из названных течений.

3.3. Проблема развития в арабо-мусульманской философии

[Арабо-мусульманская философия](#) видится как самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным проблемным полем и рациональными моделями постановки задач. Сформировавшийся на этой основе общий для названных пяти течений и школ блок проблематики включает вопросы метафизики (Первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования–несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и Первоначалу). Помимо названных течений, существенную роль в развитии арабской философии сыграли мыслители, представлявшие иные традиции. Среди них - примыкающее с одной стороны к

неопифагореизму, а с другой - к исмаилитам тайное философское общество "Братья чистоты и друзья верности" (Ихван ас-сафа ва хуллан ал-вафа, X в.), такие околофилософские фигуры, как [Абу Хамид ал-Газали](#) (1058–1111) или Абу Хайан ат-Тавхиди (ум. 1023), выдающийся мыслитель Ибн-Халдун (1332-1406), сделавший решительный шаг от историографии к научной истории, поставив вопрос о критериях истинности исторических сообщений и их выбора, а также об этнопсихологических и материальных основаниях цивилизации.

Одной из основных черт арабо-мусульманской классической философии был ее полемический дух. Примером тому могут служить первые мутакаллимы (от араб. "мутакаллимун"—"говорящие")-мутазилиты (от араб, "му'тазила"— "обособившиеся"). Этот этап развития калама по своему духу весьма напоминает досократический период античного философствования: мутазилитами были опробованы едва ли не все логически возможные подходы к разработке проблемного поля средневековой арабо-мусульманской философии, едва ли не по всем вопросам они спорили и опровергали друг друга, и хотя пункты согласия, безусловно, присутствовали, их вряд ли наберется больше десятка. Ашаритский калам(названный так по имени основателя ал-Ашари), возникший позже, хотя и претерпел догматизацию и утерю философский дух, тем не менее сохранил свою полемическую направленность. Большую известность получила его дискуссия с арабоязычным перипатетизмом о вечности мира, телесном воскресении, наличии у Бога знания о единичном и другим вопросам, которую вели [ал-Газали](#) ("Тахафут ал-фаласифа", "Непоследовательность философов") и Ибн Рушд ("Тахафут ат-тахафут", "Непоследовательность Непоследовательности").

Сочинения Ибн Рушда охватывают широкий круг тем: философию, медицину, право и даже традиционную арабскую грамматику. Такой энциклопедизм не удивителен—средневековая арабо-мусульманская наука была во многом синкретична и даже методологические термины в различных отраслях знания были схожими. Богослов для толкования Корана должен был обладать серьезными познаниями в области грамматической теории. Философу необходимо было серьезное знание религиозной традиции, а также познания в естественных науках. Обладая познаниями в вышеперечисленных сферах, Ибн Рушд, тем не менее, делал основной упор на философии, уделяя немалое время для комментирования трудов Аристотеля. Перу Ибн Рушда принадлежит и немало собственных сочинений, некоторые из которых дошли до нашего времени на арабском и латинском языках, а также на иврите. Ибн Рушд выступал последовательным сторонником знания, полученного строго доказательным путем, знания аподейктического, противопоставляя его как истинное другим видам знания— риторике и диалектике. Первое из них обращено к необразованной публике, которой надо внушить некоторые важные для сохранения спокойствия в обществе нравственные правила. Второе, диалектическое знание —сфера теоретизирования мутакаллимов, богословов, которые должны обосновывать истинность религиозных догматов. Этот вид знания Ибн Рушд расценивал как вредный для общества, поскольку при этом создается иллюзия знания, а на деле возникает путаница в умах и бесплодные споры, свидетельство чему — история борьбы исламских сект и школ. В "Комментариях к Государству Платона" Ибн Рушд лишает диалектиков-теологов даже права на истинное гражданство в " добродетельном городе". В области же знания диалектикам отводится промежуточное положение между двумя истинами — истиной философии и истиной предлагаемой широкой публике. Живя в религиозном обществе и считаясь с далеким от философского сознанием масс, философ, согласно Ибн-Рушду, должен считаться с этим сознанием и не разрушать его во имя сохранения спокойствия общества. Это учение Ибн-Рушда оформилось позже в теорию двойственной истины, позволившей его последователям- аверроистам отстаивать право на внецерковную мысль.

Менее знаменитым, но не менее интересным был спор аш-Шахрастани ("Мусара'ат ап-фаласифа", "Одоление философов") и Насир ад-Дина ат-Туси ("Мусари' ал-муса ри", "Одoleвающий Одoleвшего"), составивший шиитскую параллель этой дискуссии (о вечности мира, телесном воскресении, наличии у Бога знания о единичном и т.п.). По отдельным философским вопросам спорили чуть ли не все течения и их представители. Менее яркой, зато более существенной чертой полемического характера классической арабской философии является ее диалогический характер, характеризующий саму логику ее развития через последовательное возникновение новых философских школ.

В не меньшей степени арабскую философию характеризует и систематизм. Естественно совпадая с оформлением школы как таковой, систематизм отличает арабских перипатетиков, академичность которых приходит на смену разногласиям ранних мутакаллимов. Впрочем, важно, что систематизм арабских перипатетиков не вырождается в бесплодную схоластику, поскольку эта школа наряду со следованием античным образцам внесла существенные новации по основным моментам, интересовавшим средневековых арабских философов. Если систематичность стала также характерной чертой стиля философских сочинений и исмаилитов, и философов озарения, то [суфийских](#) авторов отличает внешняя разбросанность мысли при очень строгой внутренней упорядоченности: только за счет этой "скрытой" систематичности "явная" скачкообразность перехода от идеи к идее не превращается в хаотичность. В стилистике своих сочинений, как и во многих других отношениях, суфийские авторы используют достижения классического периода развития арабской философии.

В большой степени значение арабской философии в ряду мировых философских традиций заключается в сохранении, систематизации и комментировании античного, прежде всего аристотелевского и неоплатонического наследия. Но дело не ограничивалось простой консервацией: например, [Ибн Сина](#) исправляет некоторые положения аристотелевской силлогистики, а Ибн Рушд в своих многочисленных комментариях развивает идеи Стагирита. И все же именно в качестве "передатчика" античного наследия арабская философия оказала влияние на средневековую западную мысль. Этим объясняется долгое время бытовавший в западной историко-философской традиции подход к арабской философии как комментаторской и неоригинальной. Своеобразной реакцией на эту несправедливую по своей сути квалификацию стали многочисленные штудии, доказывавшие решающее влияние арабских философов на выдающихся представителей европейского позднего Средневековья, Возрождения и Нового времени; достаточно сказать, что картезианский принцип методологического сомнения сводился в таких исследованиях чуть ли не к заимствованию Декартом идей [Ибн Сины](#) или ал-Газали. Многими было замечено сходство между построениями Данте и положениями, которые развивали арабские философы (выдающийся суфийский мыслитель Мухйи ад-Дин Ибн 'Араби, 1165–1240), а некоторые (например, А.В.Сагадеев) даже полагали возможным говорить о параллелях между авиценновской и Спинозовской системами категорий. Такое сходство практически всегда остается лишь гипотетической схемой, а ее наличие не подкрепляется твердо установленными фактами реального заимствования или влияния. Поэтому с достаточной долей уверенности о воздействии арабской философии на западную можно говорить, пожалуй, только применительно к феномену латинского аверроизма.

Вопросы к теме 3

История философии в Средние века

1. Кто из средневековых философов объявил философию "служанкой богословия"?
2. Назовите крупнейших представителей восточного перипатетизма.
3. Основные направления арabo-мусульманской философии.
4. Кто явился автором "Манифеста веротерпимости"?
5. Кому принадлежит трактат "Опровержение философов"?
6. Коротко: на что направлено "Опровержение опровержения"?
7. Что такое "латинский аверроизм"?

Литература к теме 3

История философии в Средние века

1. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

2. *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Пер. А.В. Сагадеева //Религия в изменяющемся мире. М., 1994.
3. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
4. *Кирабаев Н.С.* Средневековая арабо-мусульманская философия. СПб., 2005.
5. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм (из истории средневекового материализма). Дисс. на соиск. степени доктора философских наук. М., 1987.
6. *Соколов В.В.* Средневековая философия М. ,1979
7. *ас-Суйути Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Пер. Д.В. Фролова. М., 2000.
8. *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. М.,2006.
9. Хрестоматия по исламу– Под ред. С.М. Прозорова. М., 1994.
10. *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия и классическая традиция. М.,1979.
11. *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М.,1984.

Тема 4. История философии в эпоху Возрождения и Новое время

Содержание темы

[4.1. Изменение проблемного поля философии. Проблема научного метода](#)

[4.2. Рационализм и эмпиризм как главные направления философии Нового времени](#)

4.1. Изменение проблемного поля философии. Проблема научного метода

Возрождение и Новое время характеризуются, прежде всего, серьезным пересмотром предмета философии и её роли в обществе . Возрождение проделало большую работу по секуляризации философии, по пересмотру классического наследия истории философии. Вспомним хотя бы Флорентийскую академию. Марсилио Фичино заново перевел все известные сочинения Платона, неоплатоников. Именно в этот период рождается то, что принято называть филологической герменевтикой. Большую роль сыграла Реформация, она способствовала суверенизации человека как личности, развитию его индивидуальности и чувства ответственности. Инструментом этих процессов в первую очередь становится разум человеческий. Если раньше он был инструментом теоретического созерцания, то теперь он вторгается в сферу практической деятельности–ремесла и производства, торговли и политики.

Протестантизм критикует и отвергает монашескую аскезу и призывает человека также неистово трудиться на земном поприще, как на поприще служения Богу. Уважение ко всякому труду и нажитому этим трудом богатству–вот заповеди новой веры.

Этому способствовало мощное развитие промышленности и науки: уже на заре Нового времени Нидерланды, Великобритания стали первыми в развитии машинного производства, Италия и Франция стали центрами развития математики и инженерии. Достаточно вспомнить имена Галилея и Декарта, Ньютона и Паскаля. Математически ориентированное естествознание способствовало развитию техники, итальянцы явились создателями новых гидравлических машин, мостов, фортификаций и т.п. Нарождающееся капиталистическое хозяйство требовало внедрения количественных методов учета, отчетности, бухгалтерии (итальянские термины–сальдо, дебет, кредит). Именно в этот период рождается знаменитый тезис Бэкона –“Знание-сила”.

Все это приводит к кардинальному изменению предмета естествознания – не просто природа, но природа созданная, сконструированная человеком, становится предметом научного познания. Отсюда “естественная философия” и “первая философия”, то есть в истории философии вновь встает **проблема классификации наук**. Но самая главная проблема, которая встает перед философами Нового времени – это проблема метода научного познания. Роль философии видится именно в наращивании методологического потенциала науки. Отсюда структурные изменения в предмете самой философии: в ее структуре все более весомыми становятся гносеология и методология. В гносеологии же центральная проблема – **проблема сознания**, в методологии – **философские размышления об индукции и дедукции**. Англия (капитализм и протестантизм) и английские философы акцентируют внимание на проблемах индукции. Франция (католицизм и торговый, банковский, ростовщический капитал) и французские философы проявляют интерес к интеллектуальной интуиции и дедукции.

Метод индукции как никакой другой близок к эмпирическим методам научного познания. Эмпиризм требует опоры на эксперимент и факты, их *накопление, обобщение, суммирование* – т.е. те процедуры, которые являются ступенями индукции как метода. Рационализм же с его верой в силу разума видит в качестве опоры несомненные и ясные (очевидные) идеи, из которых только и возможно выведение достоверного и истинного знания. *Анализ, логический вывод, формально непротиворечивое следование* – это те процедуры, которые являются ступенями дедукции как метода.

Бэкон саму логику понимает как орудие познания – органон. Однако его логика совершенно отлична от предшествующей дедуктивной (аристотелевской) логики, опирающейся на теорию силлогизма. Последнюю он отвергает из-за ее полной неспособности помочь развитию подлинного знания и “открывания” истины.

Индукции – основной рабочий метод логики Бэкона. В этом он видит гарантию от недостатков не только в логике, но и в познании вообще. Однако он, останавливаясь на существующем состоянии разработки и использования индуктивного метода, подвергает ее довольно строгой критике: “Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор... Индукции, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных...” (Бэкон Ф., 1973, - с.61). . Поэтому он подчеркивает необходимость тщательной разработки индуктивного метода, который будет полезен “для открытия и доказательства наук и искусств”: “...чтобы хорошо и правильно строить эту индукцию или доказательство, нужно применить много такого, что до сих пор не приходило на ум ни одному из смертных, и затратить больше работы, чем до сих пор было затрачено на силлогизм” (Бэкон Ф., 1973, - с.61).

Новая логика является для Бэкона не только средством, обеспечивающим истинность познания, но и способствующим построению теоретических основ науки: “...подлинная логика должна проникнуть в отдельные области науки, вооруженные во многом большим авторитетом, чем положено принципам самих этих наук, и что сами эти принципы должны быть принуждены дать отчет в том, в какой мере они являются незаменимыми” (Бэкон Ф., 1973, - с.50). . Бэкон считает наиболее значимыми на данном этапе развития науки качественные изменения, а не количественные (здесь же можно вспомнить упомянутое выше деление опытов на светоносные и плодоносные).

Новая логика и новый метод Бэкона должны способствовать систематизации существующих знаний, классификации их и объединению. Возможно понять и действительно познать закономерности природы, только ясно представляя себе путь и цели исследования, подчиняя себе его, а не повинаясь случаю. Кроме того, необходима постоянная работа, нельзя удовлетворяться уже однажды достигнутым, ведь результат опыта и сделанное заключение могут оказаться ошибочными, недостаточными.

“Остается просто опыт, который зовется случайным, если приходит сам, и экспериментом, если его отыскивают. Но этот род опыта есть не что другое, как... хождение ощупью, как ходят ночью,.. тогда как гораздо полезнее было бы зажечь свет... Истинный же метод опыта сначала зажигает свет, потом указывает светом дорогу: он начинает с упорядоченного и систематического опыта,.. и выводит из него аксиомы, а из них – новые опыты...” (Бэкон Ф., 1973, - с.45). . Спонтанное и хаотичное исследование

практически безрезультатно, это бесцельное блуждание в потемках; дорога, которую Бэкон указывает в "Новом Органоне", позволяет ускорить приближение к истине, сделать этот путь менее трудным.

После рассмотрения основных препятствий для получения подлинного знания Бэкон приступает к позитивному изложению своего метода. Здесь нужно сказать о том, что Бэкон считает необходимым проделать два вида работ для достижения весомого результата: критическую и позитивную. Первому виду работы посвящена "разрушительная" часть "Нового Органона".

Вторая книга начинается с установления "дела и цели человеческого могущества" ([Бэкон Ф., 1973,- с.80](#))., которое состоит в "том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу". Дело же и цель знания – в открытии формы данной природы, или "источника происхождения". Существующее положение в этой области совершенно не удовлетворяет Бэкона, хотя он соглашается с постулатом: "истинное знание есть знание причин" При этом кто знает формы, тот "охватывает единство природы в несходных материях" и "за открытием форм следует истинное созерцание и свободное действие", – считает Бэкон.

Бэконовские формы – это формы "простых природ", или свойств, которые изучают физики. Простые природы – это такие вещи, как горячее, влажное, холодное, тяжелое и т. д. Они подобны "алфавиту природы", из которого многие вещи могут быть составлены. Бэкон ссылается на формы, как на "законы". Они–детерминанты, элементы фундаментальных структур мира. Сочетание различных простых форм дает все разнообразие реальных вещей. Развитие Бэконом понимание формы противопоставлялось им умозрительному толкованию формы у Платона и Аристотеля, так как для Бэкона форма – своего рода движение материальных частиц, составляющих тело.

Исходный пункт исследования для Бэкона заключен в подробном и правильном описании природы и экспериментов: "прежде всего мы должны подготовить достаточную и хорошую естественную и опытную историю, которая представляет собой основу дела" ([Бэкон Ф., 1973,- с.88](#)). Однако эта "история", согласно его взглядам, "столь разнообразна и рассеянна, что приведет разум в замешательство и расстройство, если не будет установлена и предложена в должном порядке. Поэтому нужно образовать таблицы и сопоставления примеров таким способом и порядком, чтобы разум мог по ним действовать". Для образования же аксиом нужно применять индукцию, которая есть "самый ключ истолкования".

"Систематизирующие" таблицы Бэкона наиболее характерны для второй книги "Нового Органона". Они призваны установить "порядок и стройность в том, что относится к исследуемому предмету" ([Бэкон Ф., 1973,- с.60](#)). По методу Бэкона предусматривается последовательное прохождение пяти этапов исследования, каждый из которых фиксируется в соответствующей таблице. 1)Таблица присутствия (перечисление всех случаев встречающегося явления). 2)Таблица отклонений или отсутствия содержит "примеры, которые лишены данной природы" ([Бэкон Ф., 1973,- с.90](#)); однако перечисление было бы бесконечным, поэтому Бэкон ограничивает объем этой таблицы: "отрицательное должно быть подчинено положительному, и отсутствие природы должно быть рассмотрено только в предметах наиболее родственных тем, в которых данная природа присутствует". 3)Таблица степеней, или сравнений: ее задача– "представить разуму примеры, в которых исследуемая природа присутствует в большей или меньшей степени...посредством сопоставления роста и уменьшения этого свойства в одном и том же предмете или... сравнения его в различных предметах" ("Новый Органон". С. 100).

Первые три таблицы (собственно, "таблицами" Бэкон называет только их) имеют своей целью "представление примеров разуму", после чего должна "прийти в действие и самая индукция" ([Бэкон Ф., 1973,- с.109](#)). Затем, на четвертом этапе, происходит отбрасывание, или исключение случаев, нетипичных для данного явления, и тогда "останется положительная форма, твердая, истинная и хорошо определенная". Следующий шаг–"сбор плодов", т.е. формирование выводов на основе того общего, что имеется во всех таблицах.

При разработке метода индукции Бэкон особое внимание уделяет системности, на основе наблюдений философ строит таблицы присутствия, таблицы отсутствия, таблицы сравнения и, наконец, обобщающие таблицы. Как эмпирик он требует опираться на достоверный опыт, и только тогда возможна

“истинная индукция”. Заметим, Бэкон акцентирует внимание на роли таблиц отсутствия, это уже выход философского дискурса в новое проблемное поле.

4.2. Рационализм и эмпиризм как главные направления философии Нового времени

Рационализм наиболее ярко выразил сущность того нового, что вносят философы Нового времени в постановку и решение философских проблем. Если учение Френсиса Бэкона было наследием философской позиции эпохи Возрождения, и в некотором роде продолжало ее, то философия великого французского философа Рене Декарта, полностью принадлежит Новому времени и составляет ее классическую основу. Как выразился Гегель в своих Лекциях по истории философии, Декарт в сущности был “...настоящим основоположником современной философии в том отношении, что взял мысль за принцип. Невозможно себе представить всю степень того влияния, которое этот человек оказал на свою эпоху и на наше время. Он— настоящий герой, пересмотревший самые начала вещей и снова создавший почву для философии, на которую та, наконец, вернулась по истечении целого тысячелетия”. ([Гегель Г.В.Ф.,1935,-с.254](#)).

В 1628–1629 годах Декарт написал “Правила для руководства ума”, в которых он рассматривает проблемы методологии научного познания. Позднее, в 1637 году он излагает эти же проблемы в трактате “Рассуждение о методе”, которое было задумано как своего рода предисловие ко всем этим книгам. Поскольку это произведение было встречено ученым миром без особого интереса, он решает его переработать, переделав структуру. В результате в свет вышли “Размышления”, принятые ничуть не лучше. Тогда философ излагает основные принципы своего сочинения в форме учебного пособия “Начала философии” (1644) в надежде, что широкая публика (“достопочтенные люди”) окажет ему лучший прием: ведь просвещенным умам необходима философия, которая должна быть в первую очередь Мудростью, иначе говоря, средством развивать интеллект и улучшать нравы.

Создатель первой стройной системы рационализма утверждает, что познание должно исходить из мышления. В четвертой главе трактата “Рассуждение о методе” излагаются основания метафизики. Приступая к обоснованию метафизики, Декарт не желает признавать ничего, что не является “ясным и отчетливым”. Все остальное он подвергает сомнению. Для того, чтобы понять ложность чего бы то ни было, следует мыслить. А значит, должен реально существовать тот, кто мыслит. И соответственно, первый принцип метафизики Декарта – “Я мыслю, следовательно, я существую”. ([Декарт Р.,2000,-с.92](#)).

Но что именно существует? Мысль, независимая от любой материальной субстанции. Мысль (душа) отчетливо отлична от тела. Согласно первому принципу метафизики Декарта, это положение очевидно, поскольку оно ясно и отчетливо. И на этом основании философ заключает, что ясность и отчетливость идей является тем критерием, который позволяет установить истину.

Обращаясь к своим “первым ... раздумьям”, Декарт отмечает, что именно “сомневающаяся” способность мышления, после того как все подверглось критике разума и доказало свою либо наглядную, либо возможную недостоверность,—именно наличие этой способности не позволило подвергнуть сомнению существование самого мышления. Далее “заметив, что истина: я мыслю, следовательно, я существую столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии”. Так было обретено знаменитое картезианское “когито” (от cogito ergo sum – латинского выражения указанного принципа), самое первое и очевидное начало всякого процесса познания – это мыслящее “Я”. Таким образом, Декарт делает предметом философского рассмотрения –самосознание познающего субъекта.

Важнейшую роль в подобной постановке проблемы сыграла декартовская трактовка принципа сомнения. В XI1 главе "Правил для руководства ума" Декарт отмечает, что уже у Сократа сомнение играет позитивную роль: оно выступает как несомненная истина. Наиболее систематично аргументы в обоснование принципа сомнения развиты в трактате "Размышления о первой философии". Замысел этого произведения во многом продиктован стремлением преодолеть скептицизм изнутри. Декарт провозглашает принцип всеобъемлющего, радикального сомнения (*de omnibus dubitandum*), в соответствии с которым в человеческом сознании нет ни одного совершенно достоверного факта.

Именно Декарт подчеркнул значение сомнения как методологического принципа в отличие от схоластического принятия на веру заранее заданных истин, как принципа, позволяющего выявить достоверное знание. Сомнение выступает, таким образом, как требование не принимать знание известным, готовым, а постичь его, выявить генезис. Этот методологический прием внутренне связан с исходным принципом метафизики Декарта и диктуется такой конструкцией мышления, которое не хочет иметь вне себя никаких предпосылок и стремится начать с самого себя как деятельности. В самом деле, отвергая все, что вызывает сомнение, Декарт в качестве абсолютно бесспорного, самоочевидного положения признает существование мыслящего субъекта, чье существование органически, имманентно подтверждается уже в самом акте сомнения, признания чего-либо в качестве недостоверной или истинной реальности.

Размышляя о первой философии, Декарт замечает, что не нужно проверять каждое свое представление. Это занятие "не имело бы конца", но необходимо исследовать базовые элементы сознания. И если появится хоть какое-либо основание для сомнений, то всю эту группу представлений с необходимостью придется считать сомнительной и ненадежной. Первой группой подобных представлений должны стать те, которые мы получаем от органов чувств: "Без сомнения, все, что я до сих пор принимал за самое истинное, было воспринято мною или от чувств, или через посредство чувств; а между тем я иногда замечал, что они нас обманывают, благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение". ([Декарт Р., 2000, -с.144](#)).

Все мы знакомы с обманами органов чувств: предмет, увиденный вдали, при ближайшем рассмотрении окажется совсем другим, чем он представлялся. Или же предметы, погруженные в воду, выглядят совсем иначе, чем в воздухе: например, весло, погруженное в воду кажется сломанным. Из этого можно предположить, что все наши чувственные впечатления—это иллюзии, элементы сна, но даже в этом случае они должны иметь под собой достаточные основания. Наше воображение может создать все те объекты, которыми наполнен сон, но создания сна должны создаваться по определенным образцам и обладать некоторыми определенными свойствами. Слоны всегда должны быть крупнее, чем бабочки, а у прямоугольника не может быть круглых углов. На основе подобных рассуждений Декарт делает вывод, что действительные предметы нашего опыта могут быть иллюзорными, и наши науки о них могут быть заблуждениями, однако мир наших снов имеет упорядоченность и конструируется в соответствии с определенными геометрическими и количественными закономерностями. "Поскольку независимо от того, сплю я или бодрствую, два плюс три всегда пять, у прямоугольника не может быть больше четырех сторон, непохоже, чтобы такие ясные и определенные истины могли иметь элемент неистинности или неопределенности". ([Декарт Р., 2000, -с.146](#)).

Врожденными, согласно Декарту, являются все идеи и принципы, обладающие очевидной ясностью и достоверностью. Такими являются идея Бога, логические законы (например, такие как "из ничего ничего не происходит", "ничто не может одновременно существовать и не существовать"), а также основные положения христианской морали. Первостепенную роль среди врожденных идей играют идеи субстанций. Декарт выделяет две субстанции— мышление и протяженность, которые олицетворяют два первоначала— духовность и телесность. Обсуждая протяженную субстанцию, он рассматривает материю, покой, движение и приходит к выводу, что все многообразие мира можно свести к протяженности. Декарт практически рассматривает эти субстанции как равноправные, хотя его знаменитое "*cogito ergo sum*", "я мыслю, следовательно существую" наводит на мысль об особой роли мышления, разума. Тем не менее, в этом тезисе Декарт ставит знак равенства между мышлением и существованием, между мышлением и бытием. Иными словами, Декарт утверждает тождество бытия и мышления. Мыслительная деятельность,

согласно Декарту, детерминируется внутренней активностью сознания. При этом возникает вопрос: Каким образом взаимодействуют две субстанции, два причинных ряда - психический, мыслительный, и физический, аффективный в деятельности человека разумного? Данная проблема получила в истории философии название психофизической, и была известна и до Декарта. Метафизический ответ Декарта – мышление и протяженность координируют друг с другом благодаря своей врожденности и опоре на идею Бога.

В предисловии к "Рассуждению о методе" Декарт сообщает, что книга состоит из шести частей. Исходный тезис Декарта звучит следующим образом: "Здравомыслие есть вещь, распространенная справедливее всего". ([Декарт Р., 2000, -с.65](#)).. Если между людьми существуют различия во мнениях, то вовсе не по той причине, что одни способны познать истину, а другие нет, а потому, что некоторые люди хорошо управляют своим разумом ("своим здравомыслием"), а другие плохо. Декарт поясняет далее, что собирается рассказать о методе, который ему посчастливилось открыть. Вторая часть работы посвящена изложению основных правил метода. Из всех наук, которые изучал Декарт; по его мнению, критике неподвластны лишь логика, геометрия и алгебра. Занятия естественными науками привели его к выводу о том, что достигнутые успехи этих наук имеют своей причиной применение математического, геометрического метода. Его-то он и предлагал в качестве единственно всеобщего метода познания.

Философ вывел четыре правила, положенные им в основу метода точного мышления:

1. Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признаю бы таковым с очевидностью, иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать их сомнению.
2. Делить каждое из исследуемых мною затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления.
3. Придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи.
4. И последнее – составлять всегда перечни столь полные, и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений. ([Декарт Р., 2000, -с.80](#)).

Первое правило метода Декарта требует принимать за истинное все то, что воспринимается в очень ясном и отчетливом виде и не дает повода к какому-либо сомнению, т.е. вполне самоочевидно. Перед нами указание на интуицию как на исходный элемент познания и рационалистический критерий истины. Разумная интуиция, постулируемая первым правилом метода, по мнению Декарта, совершенно безошибочна и не нуждается даже в каком-либо особом напряжении духа. То, что интуитивно, несомненно, а все то, что не подпадает под интуицию подлежит сомнению и не может считаться истинным. Таким образом, применение критерия интуиции расчищает почву для дальнейшего познавательного процесса.

Из рассуждений Декарта вытекает, что интуиция не нуждается в данных чувственного опыта, результаты ощущений не дают правдивого знания. Во всех этих своих функциях интуиция наиболее действенна через свой второй признак, т.е. благодаря отчетливости, позволяющей четко различать факты и обеспечивающей ясность, иначе говоря –силу переживания, тогда как ясность сама по себе, например, в случае сильной и разлитой по всему телу, но четко не локализованной, боли, еще не означает отчетливости. "...Восприятие может быть ясным, но не отчетливым, но не может быть отчетливым, не будучи тем самым и ясным".

В качестве исходного элемента познания интуиция может быть охарактеризована как логический атом дедуктивных структур, причем дедукция может сокращаться в интуицию, когда она происходит почти без участия памяти и очень быстро. Интуиция есть осознание "всплывших" в разуме истин и их соотношений, а в этом смысле –высший вид интеллектуального познания. И она тождественна этим первичным истинам (Декарт считал их врожденными), но не истинам более сложным, хотя тоже интуицией постигаемым.

В качестве критерия истины интуиция есть состояние умственной самоочевидности. Ее нельзя отождествлять ни с мистическим созерцанием бога средних веков, ни с чувственной наглядностью Бэкона, хотя Декарт иногда называет ее "опытом".

Второе правило метода предлагает делить каждую сложную вещь, ради успеха ее изучения на наиболее простые составляющие, дабы затем устремить внимание на эти простые, т. е. не поддающиеся дальнейшему делению умом части. В ходе деления желательно дойти до самых простых, ясных и самоочевидных вещей, т.е. "до того", что непосредственно дается уже интуицией. Иначе говоря, "анализ" имеет целью открыть исходные элементы знания.

Но об элементах каких "вещей" идет в этом правиле речь? Декарт не разъясняет этого прямо, но видно, что он имеет в виду элементы как познаваемых предметов, так и исследуемых проблем, гипотез, теорий, т. е. элементы как самой действительности, так и мышления о ней.

И это вполне в духе рационализма XVII в. Но поскольку Декарт был рационалистом, направленность его правил анализа была несколько иной, чем у Бэкона: тот разлагал предметы вещественного мира на "натуры" и "формы", а Декарт обращает внимание на разделение проблем на частные вопросы. "... Мы разделяем все, что может быть нами познаваемо, на простые положения и вопросы".

Второе правило метода Декарта вело к двум, одинаково важным для научно-исследовательской практики XVII в., результатам. Первый состоял в том, что в итоге анализа исследователь располагает объектами, которые поддаются уже эмпирическому рассмотрению. Второй заключался в том, что философ-теоретик выявляет всеобщие и потому наиболее простые аксиомы значения о действительности, которые могут уже послужить началом дедуктивного познавательного движения.

В порядке комментария к третьему правилу можно сказать следующее. Содержание правила таково: в познании мыслью следует идти от простейших, т. е. элементарных и наиболее для нас доступных вещей к вещам более сложным и, соответственно, трудным для понимания. Этот порядок познавательного движения более верен, чем бросающийся в глаза естественно замечаемый порядок предметов. "... Только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины".

Отправными пунктами Декартовой дедукции являются не утверждения, взятые из книг схоластических лже-авторитетов, и не эмпирические факты, которые превратили бы ее в индукцию, а порождения "естественного света разума", т. е. интуиции. От них начинается движение по цепочке отношений между "простыми элементами".

Сам Декарт характеризует истинное дедуктивное движение как сопоставление предметов мыслей и сравнение утверждений! Он вводит сравнения во все этапы познавательного процесса, ибо они позволяют сделать даже самое отвлеченное наглядным, проясняя, например, алгебру посредством интуитивно-воззрительных геометрических образов. Природу можно, таким образом, объяснить исключительно на основании принципов геометрической протяженности. Так, в "Диоптрике", проведя ряд взаимно уточняющих сравнений, Декарт объясняет мгновенное распространение света давлением маленьких шариков. В результате их вращения, как говорится в "Метеорах", возникают разные цвета. Декарт формулирует закон преломления света, сравнивает устройство зрения с подзорной трубой и объясняет, почему очки улучшают зрение. "Природная геометрия" позволяет воспринимать предметы на расстоянии, однако наши суждения о них могут быть ошибочными.

В раннем сочинении о методе четвертое правило фигурировало под седьмым номером, называемым "эnumerацией", потому что требует осуществлять полные перечисления, обзоры, не упуская ничего из внимания.

В самом общем смысле это правило ориентирует на достижение полноты знания. Уточнение же приводит к нескольким вариантам. Во-первых, указывается необходимость как можно более полных классификаций, проводимых до индукции (т.е. до действия второго правила) и внутри ее. Классификация вещей, понятий, утверждений, проблем и задач включает предмет исследования "в строгие границы" и

размещает его "по соответствующим классам". Во-вторых, перед нами ориентация на полную индукцию, и иногда Декарт писал: "энумерация, или индукция".

В четвертом правиле можно видеть и регулятивную идею в смысле пожелания, чтобы всякая индукция была бы "достаточной", т. е. по возможности полной. Например, если мы индуктивно проверяем, что площадь круга больше площади любой вписанной в нее фигуры, то вывод наш будет тем надежнее, чем большее число различных фигур нами будет рассмотрено. Приближение к максимальной полноте рассмотрения приводит надежность (убедительность) к очевидности, т. е. индукцию – к дедукции и далее к интуиции. Ныне стало азбучной истиной, что полная [индукции](#) есть частный случай [дедукции](#).

В-третьих, "энумерация" есть требование полноты, т. е. точности и корректности, самой дедукции: "...во всех без различия значениях термина "энумерация" твердо удерживается смысл, согласно которому в термине этом выражается расширительная характеристика дедуктивного процесса". Дедуктивное рассуждение рушится, если в ходе его перескакивают через промежуточные положения, которые еще надо вывести или доказать.

В-четвертых, "энумерация" расширяется до требования полноты в соблюдении всех правил метода, что не удивительно, поскольку она в трех вышеприведенных значениях действует применительно к каждому из них. Еще более объемлющее значение "энумерации" состоит в требовании полноты всякого исследования вообще, для успеха которого все правила порознь и вместе должны действовать в максимальном диапазоне и с наибольшей интенсивностью. Согласно убеждению философа, суть метода заключается в соблюдении строгого порядка и последовательности в познании, чему, конечно, какие бы то ни было пропуски, перерывы и неполнота в корне противопоказаны.

В целом по замыслу Декарта его метод был дедуктивным, и этой его направленности были подчинены как его общая архитектоника, так и содержание отдельных правил. Говоря другими словами, для Декарта единственный метод познания – [дедукция](#). Абсолютизовав роль дедукции, он полагал, что с помощью дедуктивного метода можно логически вывести все знания о мире.

Выведя эти четыре правила, Декарт решил применить их к самому простому из всех возможных объектов – к математике. Считая, что вся геометрия по существу сводится к воображению и чисто алгебраическим расчетам, Декарт решил применить алгебраический подход к решению геометрических задач.

Это позволило ему впервые решить некоторые проблемы и разработать общие способы решения задач, ранее считавшихся принципиально неразрешимыми. Ученый также предположил, что этот метод вполне пригоден для применения в философии и других науках, но, считая себя еще слишком неподготовленным, отложил проверку этой гипотезы на более позднее время.

Декарт мечтал реализовать столь увлекавшую передовых мыслителей XVII в. идею "пантометрии" (всеизмерения) и построить "всеобщее исчисление", которое, опираясь на дух евклидовых построений, свело бы всю физику к геометрии, а геометрию – к алгебре последнюю же сконструировало бы строго дедуктивно.

По мнению авторов "Истории философии: Запад-Россия-Восток" важнейшая философская конкретизация метода Декарта состоит в том, чтобы понять процедуру выделения простейшего именно в качестве операции интеллекта. "...Вещи должны быть рассматриваемы по отношению к интеллекту иначе, чем по отношению к их реальному существованию". "Вещи", поскольку они рассматриваются по отношению к интеллекту, делятся на "чисто интеллектуальные" (таковы уже рассмотренные сомнение, знание, незнание, воление), и "материальные" (это, например, фигура, протяжение, движение), "общие" (таковы существование, длительность и т. д.)

Речь, по мнению авторов "Истории философии: Запад-Россия-Восток", здесь идет о принципе, важнейшем не только для картезианства, но и для всей последующей философии. Он воплощает кардинальный сдвиг, происшедший в философии Нового времени в понимании материальных тел, движения времени, пространства, в осмыслении природы в целом, в построении философской и вместе с тем

естественнонаучной картины мира и, следовательно, в философском обосновании естествознания и математики.

Вопросы к теме 4

История философии в эпоху Возрождения и Новое время

1. Как и почему проблема научного метода становится центральной в философии Нового времени?
2. Сходство и различие метода эмпирической индукции Бэкона и метода аналитической дедукции Декарта.
3. Почему Бэкон сравнивает Науку со Сфинксом в своем толковании мифов?
4. С кем полемизирует Бэкон называя свое основное произведение "Новый Органон"?
5. Что такое "энумерация" и кому принадлежит этот термин?
6. Поясните, что такое "картезианская философия"?
7. В чем суть идеи "пантометрии"?

Литература к теме 4

История философии в эпоху Возрождения и Новое время

1. *Бэкон Ф.* Новый органон. Соч.: В 2 т. М., 1973.
2. *Гайденко П.* История новоевропейской философии в её связи с наукой. М., 2000.
3. *Гвардини Р.* Конец философии Нового времени. М., 1992.
4. *Декарт* Разыскание истины. СПб., 2000.
5. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.2. М., 2001.
6. *Коплстон Ф.* История философии. М., 2002.
7. *.Мераб Мамардашвили.* Картезианские размышления. М., 1996.
8. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1993.
9. *Сатыбалдинова К.М., Нижников С.А.* История философии. М., 2002.
10. *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. М. 1999.
11. *Ясперс К.* Введение в философию. М., 2001.

Тема 5. Гегелевская концепция истории философии

Содержание темы

- [5.1. Методологические принципы гегелевской истории философии](#)
- [5.2. Периодизация историко-философского процесса. Античная философия](#)
- [5.3. Философия Нового Времени в гегелевской концепции](#)
- [5.4. Кант, Фихте, Шеллинг в "Лекциях по истории философии"](#)

5.1. Методологические принципы гегелевской истории философии

В основе гегелевской концепции истории философии лежит идея развития. Причем развитие понимается как саморазвитие Абсолютной идеи. [Гегель](#) писал, что в своем развитии понятие "остается у

самого себя и ... через него ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение формы" (Гегель Г.В.Ф. Соч. М.Л.,1929, Т.1. С.266). И тем не менее, несмотря на идеализм и преформизм данной установки, Гегелю, благодаря применению методологических принципов единства логического и исторического, [восхождения от абстрактного к конкретному](#), принципу конкретности понятия, удалось установить ряд закономерностей историко-философского процесса. Конкретно-исторический подход позволил Гегелю сформулировать мысль о том, что философия—это самосознание эпохи. "Определенный образ философии, —пишет он, —одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их ссорами, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз распространял и разрабатывал достигнутый им принцип определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве... Философия есть одна из форм этих многообразных сторон... Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии" ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.54](#)).

Гегель в связи с этой идеей оперирует понятием "дух времени", имея в виду многообразие общественной жизни, искусство, философию, политику. "...Скорее они имеют все вместе один и тот же общий корень, дух времени". ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.54](#)). Понятие это, воспринятое от кантианцев, приобретает, однако, у Гегеля несколько иной смысл: оно выражает общий закон, принцип, которому подчинено развертывание многообразных определений эпохи. В философии истории Гегеля аналог "духу времени" понятие "народного духа", который "создает из себя наличный действительный мир".

Гегель считал, что "для того, чтобы философия должна была появиться у определенного народа, должен был произойти разрыв (Bruch) в действительном мире, куда спасается человек, когда земной мир его больше не удовлетворяет. Философия начинается вместе с закатом реального мира"([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.53](#)). Важно здесь то, что у начала философии Гегель обнаруживает исторический разрыв, т. е. социальную революцию, закат прежнего мира кладет в основу новой философской установки. "Сова Минервы вылетает только в сумерках" (Введение к "Лекциям по истории философии") – фраза, требующая закрыть глаза на тот факт, что "разрыв", фиксируемый в качестве импульса: к возникновению философии, есть импульс не только и не столько к подведению итогов, сколько к рождению нового общества, новой философии.

Гегель ставит далее вопрос об источниках философского мышления, к которым он относит мифологию (неотличаемую им, впрочем, от религии) и "житейскую мудрость".

В первой главе мы отмечали, что отличительной чертой гегелевской схематики историко-философского процесса является представление истории философии как [восхождения от абстрактных представлений к конкретному](#) понятию, каковыми являются философские категории. Например, в философии элеатов, главным образом у Парменида, изображается ступень "бытия", почему "учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова". Соответственно "ничто" является основным принципом буддизма, "становление"—Гераклита и т. д.

Однако, вчитываясь в тексты гегелевских лекций по истории философии, мы видим, что их автор вовсе не следует этому схематизму, начиная освещение "философии в подлинном смысле слова" с Фалеса. Более того, здесь дана такая схема древнегреческой мысли: (1) мысль в абстрактной, т. е. "природной или чувственной форме" от Фалеса до Анаксагора, у которого достигается высшее из возможных здесь определений, т. е. Ум как "сама себя определяющая мысль"; (2) принцип "субъективности", т.е., мысль как "наличная" и "конкретная во мне",—софисты, Сократ и сократики; (3) "объективная мысль, идея оформляется в целое" —абстрактная идея в форме всеобщности у Платона, идея "в определении действительности или деятельности" у Аристотеля ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.149](#)). Таков первый период греческой философии, согласно Гегелю.

Движение философской мысли в рамках (1), в свою очередь, разворачивается следующим образом: ионийцы рассматривают всеобщее в форме природного определения материального принципа, "воды", "воздуха" и т. д.; Пифагор и пифагорейцы видят во всеобщем "число" как чувственно-нечувственное определение; элеаты рассматривают "чистую мысль" в отрыве от чувственной формы и формы числа; далее идет Гераклит, понимающий абсолютное как процесс, как то, что движет и изменяет; Эмпедокл и атомисты возвращаются к покоящемуся субстрату процесса, тогда как Анаксагор определяет сущность как движущуюся и определяющую себя самую мысль ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.153](#)).

Сравнение показывает, что эта последовательность весьма отлична от схемы, данной в "Логике". Сохраняется лишь общая линия движения от абстрактного к конкретному. И этот факт свидетельствует о том, что исходный пункт Гегеля—приоритет логического в системе "логическое—историческое" даже им самим не реализуется в качестве непосредственного методологического принципа исторического исследования. Ведущим является принцип конкретного историзма. Об этом свидетельствует расхождение собственно логического и исторического изложений у Гегеля в "Логике" и в "Лекциях по истории философии" соответственно.

В действительной истории философии исторический порядок развития категорий, воплощаемый в последовательности учений, не всегда соответствует логическому порядку какой-либо исторически сложившейся системы категорий, в том числе и гегелевской. Речь идет о мыслительном отражении социальной и природной реальности в историко-философской рефлексии, определяемой не только объектом, но и субъективными условиями и установками, вырастающими из объективных обстоятельств с повторами и возвратами, ведущими к существенным искажениям, иллюзиям, заблуждениям.

Совпадение исторического развития и логической структуры более основательно прослеживается лишь в пределах т.н. "длительного времени" и соответствующих им философских образований. Так, совпадение исторического развития античной философии и логики итоговой философской системы может быть достаточно убедительно прослежено на примере Аристотеля, который и сам сознательно использовал для своего построения материал предшествующей философии.

Гегель пришел к мысли о прогрессе в философии на том основании, что каждая философская система составляет момент, этап или ступень в общем развитии философии. Поэтому выработанный и развитый ею принцип не уничтожается, но в снятом виде входит в последующую философию. В "Науке логики" это выражено словами: "...результат содержит в себе свое начало и дальнейшее движение этого начала обогатило его (начало) новой определенностью... На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения... но уносит с собой все приобретенное и обогащается и уплотняется внутри себя" (Гегель Г.В.Ф. М.,1939.Т.6.С.315)

К углублению идеи круга приводит открытый Гегелем закон отрицания отрицания. В "Науке логики" Гегель выделил такие черты процесса познания, как повторяемость, возврат якобы к старому, движение от утверждения к отрицанию и от отрицания к "единству" с утверждаемым, поступательность движения, включающего в себя все приобретения процесса, становящегося богаче и конкретнее. Там же он связал развитие категорий в логике с историей философии. Причем ставится вопрос о соотношении исторической последовательности философских систем с выяснением процесса развития мысли. Гегель делает вывод в пользу значимости логики развития. Общий характер философии как живого, многостороннего познания определяется глобальной идеей включения истории познания в ее состав. Последняя перекликается с важностью каждого оттенка мысли, каждого круга в общем большем круге познания в целом. Однако это—прогресс лишь в отношении формы: это превращение в форму знания того, что "в себе существует уже в исходном пункте, во "всеобъемлющей и неизменной" Идее.

5.2. Периодизация историко-философского процесса. Античная философия

Представляет интерес развитая Гегелем периодизация историко-философского процесса. Гегель проводит деление истории философии на периоды и связывает последние с развитием общества античного, средневекового и нового времени.

Наличие цельностей, совокупностей, органических систем различного уровня и порядка получило ныне широкое признание. Здесь надо признать, что в подчеркивании этого обстоятельства приоритет принадлежит Гегелю и марксизму.

Излагая философию Анаксагора, Гегель в связи с понятием цели говорит о завершенности каждой сферы реальности и включенности ее в более широкое целое, не оставляет без внимания последующей, уже приведенной выше, мысли, связанной с образом "круга": "Круг, завершенный внутри себя, но завершение которого равным образом есть переход в другой круг; вихрь, центр которого, куда он возвращается, лежит непосредственно на периферии другого высшего круга, поглощающего его и потенциалов, которые обнаружат свое значение и силу в других обстоятельствах". (Гегель, Лекции по истории философии).

Рассматривая философские построения в целостном контексте всей культуры данной эпохи, мы ориентируемся на специфику данного духовного феномена, на то, как в его своеобразии преломляется вся эпоха. Это радикально отличается от простого соположения с социально-экономическими факторами или, что еще хуже, от механического выведения философских конструкций из них по схемам вульгарного социологизма.

Далее мы попытаемся прочесть "Лекции по истории философии" сквозь призму идеи "круга кругов" (см. гл.1.) Формулируя идею о развитии познания в виде ряда кругов, Гегель в порядке предварительной конкретизации намечает "круги" в философии. Они должны помочь понять внутреннюю связь исторического процесса развития философской мысли. Поэтому хронологический порядок анализа не является обязательным. Выделенные схемы кругов мы попытаемся выявить, исходя, прежде всего, из контекста "Лекций по истории философии". Разумеется, мы не претендуем на полный анализ связи философии с определенной культурой, эпохой, на систематическое прослеживание зарождения определенного "круга идей", их эволюции. Представить историко-философский процесс в таком цельном виде — задача, выходящая за рамки нашего исследования.

В пользу первого круга "от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита" можно привести ряд доводов. Во-первых, вынесение в замыкающее звено этого круга Гераклита позволяет уловить общий дух древнегреческой философии, ее наивность. Во-вторых, в схеме точно обозначены философские линии и обозначены две концепции развития: диалектическая и метафизическая. "Превращение одни понимают в смысле наличности мелких качественно определенных частиц и роста (respectively уменьшения) [соединения и разъединения] их. Другое понимание (Гераклит) — превращение одного в другое..

То новое, что Гераклит выдвинул на первый план по сравнению со своими предшественниками, состоит в энергичном подчеркивании идеи движения, становления. Ему приписывается выражение "все течет" ("панта рей" по-гречески). И потому "нельзя войти дважды в одну и ту же реку". Согласно Аристотелю, смысл этого образа состоит в следующем: "Бытие и небытие есть одно и то же, что все и есть и не есть". Здесь выражена связь движения с противоречивостью вещей, заложенной в самой их сути, а не где-то на периферии их существования. Отрицание вещи находится в ней самой, как самоотрицание, как присущее ей собственное отрицание — небытие, как внутренняя ее противоречивость. "Сочетай целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего да будет одно, из одного все". Противоположность, различие существует таким образом, что каждое особенное (так, например, дух) существует в отношении не к другому вообще, а к другому самого себя, в котором он восполняет свою односторонность, к природе. Суть взглядов Гераклита находит отражение в цитате из Филона. Вот она: "Ибо единое есть то, что состоит из двух противоположностей, так что при разрезании пополам эти противоположности обнаруживаются. Не это ли положение поставил, по словам эллинов, их великий и славный Гераклит во главу своей философии и гордился им как новым открытием". Если отвлечься от наивного "разрезания пополам", то здесь впервые выражено не абстрактное противоречие — наличие противоположных друг другу предметов (или их сторон), у которых в то же время может быть нечто

тождественное, общее. Это— великая мысль о конкретном противоречии, как тождестве противоположностей внутри единого "Половинки" существуют в целом, через целое. Это-мысль, которая через античность, Возрождение, Гегеля и Маркса перешла в современное понимание движения и развития. Связь, отношение противоположностей носит напряженный, динамический характер, есть не застывшее единство, оно подобно гармонии натянутого лука и лиры.

Время Гераклит рассматривает как ту "телесную сущность", в которой выражается движение. Действительно, сущность времени как раз и состоит в том, чтобы в небытие быть в качестве будущего, которым становится настоящее.

Продолжая линию Фалеса, он берет за начало физическую стихию—огонь, поскольку в нем достаточно полно выражено такое начало, которое само по себе представляет процесс. Огонь существует в процессе, в собственном самопожирании. Жизнь живого организма как раз и есть самосозидание и саморазрушение.

Движение огня, или, что то же самое, развитие природы, есть круг. Повторение имеет место потому, что в каждой вещи по существу заложено двойное отрицание. Первым отрицанием является наличие в нем противоположности, раздвоение его. Но через это самоотрицание предмет не распадается, а самоутверждается в процессе достижения единства положительного и отрицательного, их взаимопроникновения, что составляет второе отрицание.

Есть две стадии процесса развития огня: "путь вверх— путь вниз". Первый путь: от огня к воде, от воды к земле. Второй путь: земля "распускается" в воду, вода—в огонь. Иначе говоря, Гераклит характеризует первый как путь "вражды и спора" (раздвоения), а второй как путь "согласия и мира" (объединения). Гегель усматривает здесь идею превращения элементов (в противовес метафизическому пониманию) как наличия того, что еще должно возникнуть. В соответствии с последней частью, входящая в целое, мыслится существующей обособленно как часть, а не как момент целого, что имеет место на самом деле. Присоединяясь к рассуждениям Гегеля, Энгельс, писал, что естествоиспытатели должны знать, что итоги естествознания (теоретическое естествознание — прим. авт.) суть понятия, а искусство оперировать с понятиями не прирождено, а есть результат 2000-летнего развития естествознания и философии.

Необходимость, закономерность, становление, происходящее через борьбу, все это рок, судьба, т. е. нечто мифологическое, сохранившееся от прежнего мышления. Как только вечная перемена, "борьба", "раздор" впервые предстали перед умственным взором, человек был, конечно, потрясен и подавлен этой картиной. Поэтому принятие диалектического взгляда на мир стало у Гераклита элементом глубоко трагическим. "Совпадение противоположностей" есть случайная куча сора, "война", "игра в шашки", "случай", "судьба" едва ли, как говорит А.Ф. Лосев, более жгуче, больнее, интимнее, глубже можно выразить трагедию бытия. Переход меры наказывается богинями возмездия-эринниями. Это напоминает Анаксимандра, у которого "справедливость" понимается как состояние равновесия между различными элементами, а безграничность запаса материи нужна для воспрепятствования "несправедливым" поползновениям какого-либо элемента возобладать.

Все безмерное, неопределенное чуждо греческому мышлению, дурно, безобразно, непонятно. Анекдот о том, что пифагорейцы несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной считали тайной, в которую не следует посвящать неискушенных людей, видимо, имеет какую-то историческую основу. Боязнь противоречия и бесконечного коренится не в особенности античного мышления как такового, а в бытии, за коим идет сознание, в уровне всей и прежде всего материальной культуры. Наоборот, "новое время" (Н. Кузанский, Д. Бруно) не убоилось ни того, ни другого. У Гераклита субъективное сознание понимается как единое для всех людей и причастное "божественному разумению". Последнее же есть логос, огонь, т. е. порядок, закономерность самих вещей. И душа, "психе" тоже нечто материальное, так как более "сухая психея" объявляется наилучшей. Душа нераздельна с телом, его сущность, внутренний смысл, как логос—смысл всего космоса, и приобщается она к логосу посредством вдыхания. "Подобно тому, как угли, очутившись близко от огня, становятся огненными, а отделившиеся от него тухнут,— говорит Гераклит,— так та часть окружающего мира, которая нашла приют в наших телах, делается почти неразумной благодаря отделению".

Мы уже отмечали то обстоятельство, что [Гегель](#) излагает Гераклита после Зенона, хотя он жил раньше Зенона (но хронологические датировки применительно к Античности сами довольно условны). Гегель руководствуется здесь соображениями, исходящими из схемы его логики, где бытие и ничто излагаются раньше становления. Более веским аргументом у Гегеля является подчеркивание того, что, так как диалектика Гераклита объективна, она выше по содержанию, ближе к истине, чем точка зрения Зенона. Зато точка зрения Зенона выше по форме, т. е. совершенно четко фиксирует внимание на логической стороне диалектики. У Гераклита как раз не хватает субъективности, т. е. осознания формы постижения объективной диалектики вещей. Но задача соединения субъективной диалектики, как логической активности в познании, с объективной диалектикой самих вещей подразумевает длительную историю практического и теоретического освоения мира, постижения "логики вещей".

В намечаемых "кругах" в истории философии первым основным "кругом" является античная философия. Здесь, как показано выше, диалектика представлена в форме наивной диалектики, опирающейся на непосредственное созерцание. Общей посылкой этой диалектики является признание тождества бытия и мышления. Основные ее определения выражают мерность бытия, категории непосредственного бытия. Правда, в виде потенции здесь "задето все, все категории" (В. И. Ленин). Стремясь раскрыть диалектику движения вообще, античная мысль опирается на простейшие модели механического движения.

Средневековая философия входит во вторую часть гегелевских лекций по истории философии. Для нас представляет интерес рассмотрение арабской философии в "Лекциях...", с которой и начинается изложение средневековой философии.

Гегель выразительно описывает качественные различия, возникающие в ходе развития философии от Античности, через Средневековье к Новому времени. "Греческий мир развил мысль, доведя ее до идеи, христианско-германский мир понимал, напротив, мысль как дух; идея и дух, вот в чем, следовательно, состоит различие". ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.94](#)) Идея как "в себе сущий мир идеалов", этот результат греческо-римской философии, должна замениться духом –тождеством индивидуального и всеобщего, бытия и мышления, конечного и абсолютного сознания—"Эта —точка зрения нашего времени, и ряд духовных формаций этим теперь завершён" ([Гегель Г.В.Ф., 1933,-с.518](#)),—пишет Гегель. Но и само это различие складывается в ходе развития — от мысли вообще" в греческо-римской философии, к противоположности между сущностью и рефлексией в средневековой и к понятию в новой. За этим идейным движением, отражающим структуру гегелевской логики, лежит процесс движения мировой истории как "прогресс в понятии свободы".

Это рассуждение вплотную подводит к конкретной оценке философии Востока. [Гегель](#) сознательно исключает историю восточной философии из своего курса, посвятив ей два десятка страниц. Гегель считает, что в условиях неразвитости сознания свободы субъект не существует на Востоке как личность, индивидуальность. И поскольку "индивид с его сознанием не имеет никакой ценности и в качестве случайного и бесправного есть лишь конечное", постольку "здесь философское познание не может иметь места".([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.91-92](#)). В идеалистической форме он выдвигает здесь достаточно обоснованное утверждение, что философия подразумевает определенный уровень развития субъекта – идеального и общественного - для самого своего появления([см. хрестоматийный материал](#)). Он справедливо отказывается от включения в историю философии под видом философии по существу мифологических или предфилософских образований([см. хрестоматийный материал](#)). Однако Гегелю не хватило историзма в подходе к проблеме: он рисует весь Восток одним цветом, не замечая того, что развивалось и общество на Востоке, развивалась и философия, давая прекрасные образцы собственно-философского мышления. Именно этот недостаток историзма привел Гегеля на позиции [европоцентризма](#) в истории философии([см. хрестоматийный материал](#)). Говоря о возникновении философии, Гегель не случайно подчеркивал важность наличия для этого "действительной политической свободы", расцвета индивидуальности, которая именно в Греции этого периода "постигает свое бытие как всеобщее". ([Гегель Г.В.Ф., 1932,-с.89-93](#)). Выше говорилось уже о социальном "разрыве" как условии возникновения философии.

5.3. Философия Нового Времени в гегелевской концепции

Второй - основной, более широкий и богатый - "круг" в движении познания условно обозначается как "Новая философия" и включает в себя имена Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы и Лейбница. Этот период связан со становлением капиталистических производственных отношений, с невиданным доселе ростом производительных сил, зарождением современного естествознания и эксперимента. Поскольку первоначально наибольшее развитие получает механика (Г. Галилей, И. Кеплер, И. Ньютон), то механическое движение воспринимается непосредственно как движение вообще, а материя лишь как протяжение.

Возвестила новую эпоху система гелиоцентризма, в которой картина ограниченного мира, отнесенная к локальному миру человека, оказалась под судом критики разума, основательно окрепшего, опиравшегося уже на объективную систему отношений. Поэтому идея бесконечности мира и совпадения противоположностей составляет основное содержание итальянской философии эпохи Возрождения (особенно в учении Бруно), которая, в свою очередь, создала предпосылки для всей философии Нового времени.

Природа как подлинный предмет познания—основная посылка новой философии. Эта посылка утверждается прямо и непосредственно Бэконом. Именно поэтому у него естественная наука - мать всех знаний. Причем материя, по выражению Маркса, "...улыбается у Бэкона всем чувственным блеском человеку, понимается как нечто качественное, находящееся во внутреннем самодвижении".

Но диалектические моменты присутствуют во взглядах Бэкона в неразвитой форме предвосхищения, предчувствия и потому соседствуют с методологическими рецептами в духе эмпиризма, положившими начало метафизическому способу мышления в смысле антидиалектики.

То, чем кончила древнегреческая мысль, с того начинается философия нового времени— с сомнения. Результат становится началом. Но сомнение выполняет здесь принципиально иную роль, отнюдь не сводясь к скептицизму. Это—расчистка пути для исследования, свободного от схоластики и религиозного мировоззрения. Конфликт науки с религией в известной мере был подготовлен в недрах схоластической философии. Не говоря уже о материалистической линии номинализма, само то обстоятельство, что мыслители — хотя и по внешним поводам — прибегали к доводам разума, к аргументам из философской традиции, рано или поздно должно было привести к взрыву системы схоластической философии изнутри.

Сомнение Декарта было средством разделаться с заранее заданными предпосылками и религиозными догмами и прежде всего с принципом противопоставления "небесного" и "земного", производящей и сотворенной природы, т. е. начинающейся с самой себя философии. Освобождаясь от религиозной идеологии, философия ставит целью поставить человека непосредственно лицом к природе, к "великой книге мира". Изначальную противоположность истинного, духовного и суетного, земного, материального мира она превратила в гносеологическую противоположность, в вопрос, разрешаемый в ходе познания человеком предметного мира, действительности.

Именно Декарт подчеркнул значение сомнения как методологического принципа в отличие от схоластического принятия на веру заранее заданных истин, как принципа, позволяющего выявить достоверное знание. Сомнение выступает, таким образом, как требование не принимать знание известным, готовым, а постичь его, выявить генезис, то есть как момент диалектического мышления. Этот методологический прием внутренне связан с принципом философии Декарта и диктуется такой конструкцией мышления, которое не хочет иметь вне себя никаких предпосылок и стремится начать с самого себя как деятельности. В самом деле, отвергая все, что вызывает сомнение, Декарт в качестве абсолютно бесспорного, самоочевидного положения признает существование мыслящего субъекта, чье существование органически, имманентно подтверждается уже в самом акте сомнения, признания чего-либо в качестве недостоверной или истинной реальности.

Знаменитое *cogito ergo sum* означает у Декарта, что дух субъективно более очевиден, а потому и объективно более реален, чем материя. Сомнение выполняет роль отграничения духа от предметной

реальности. Сущность субъекта полагается в мышлении, игнорируется его чувственно-предметное бытие. Но поскольку дух существует лишь через противоположное, то природа превращается в самый интересный объект внимания и изучения. Правда, природа эта не непосредственна, она предстает перед человеком через призму математического знания, количественного созерцания и потому выступает лишенной всех свойств (твердости, веса, цвета и т. д.), кроме одного – протяженности. Такое понимание сохраняется как характерная черта механицизма, свойственного почти всему домарксовому материализму. “Остаток” схоластически-религиозного воззрения сохраняется в виде представления мышления как целиком отличной от материи, особой сущности, бытие которой и состоит в акте мышления. Но существенный шаг вперед состоит в том, что дух понимается как человеческий, присущий человеку акт, действие мышления. Признание чего-либо истинным есть деятельность мысли, но в этой деятельности воспроизводится не она сама, а предметное содержание истины. С той позиции, которую занимает Декарт, становится понятной субъективность критериев достоверности знания (ясность и отчетливость). Недостатки точки зрения Декарта вытекают из фиксирования резкой противоположности духа и тела, из дуализма двух самостоятельных субстанций. Дух соединяется у Декарта с материей не философским, а теологическим способом, через Бога. Окказионализм, опирающийся на Декарта, провозгласил непостижимость соединения тела и души как совершенно разнородных начал. Положение о том, что Бог связывает дух и материю, но непознаваемым путем, свидетельствовало об односторонности понятий, из которых исходили как из единственно правильных.

Эту ограниченность преодолел Гассенди, который заявил: “Вселенная... состоит из тела и пустоты...” (Гассенди П., 1966, с.119) .

Особый путь к выходу для постижения реальности при несоединимой раздельности души и материи указал Мальбранш, усматривая его в том, что познание есть видение вещей в боге, как абсолютной всеобщности. Здесь есть глубоко диалектическая догадка о том, что истина особенного раскрывается через всеобщие связи и опосредования. Но это обстоятельство Мальбранш истолковывает так, что дух видит не вещи, а лишь идеальные объекты. “Самопричина” – это не только онтологический принцип, но и логическая категория, выражающая необходимость познания вещи через ее собственную сущность.

Всеобщие идеи не принадлежат единичному духу, т. е. по сути дела представляют коллективный разум. Так, идея протяженности дана субъекту ранее, чем идея определенных протяженных вещей, говорит Н. Мальбранш, предвосхищая кантовское учение об априорных формах созерцания. Ядро Спинозовской субстанции содержится в положении Мальбранша о боге как всеобщей сущности, объединяющей дух и материю и являющейся предметом познания. Но дуализм остается у него непреодоленным, т. е. бог есть только духовная сущность, в нем смешаны теологическое представление и философское понятие.

Бог у Декарта лишь в качестве религиозного представления соединяет материю и дух. Точка зрения Мальбранша выше, так как с самого начала он мыслит бога как средоточие, объединение духа и материи, правда, на почве философского идеализма, связанного с теологическими понятиями.

Глубоко диалектическое разрешение дуализма духа и материи получило в категории субстанции у Спинозы. Под последней он понимает то, что существует само по себе и постигается через себя. Спиноза развивает монистическое понятие субстанции, тем самым порывая с религиозным представлением бога, оставляя лишь его название. В качестве причины сущности всех вещей бог в таком виде становится условием познания, а материя и дух низводятся на уровень атрибутов субстанции. Субстанция как *causa sui* является основанием принципа объективности изучения вещи.

Выдвинутая Спинозой категория субстанции является важной ступенью “в процессе развития человеческого познания природы и материи”. Если, соглашаясь Спиноза с Декартом, дух и материя – субстанции, то истинно положительным в них является не то, что их различает, а то, что в них является субстанцией. Последняя не только внешняя причина их объединения, а средоточие, внутренняя основа их связи, их сущность. Субстанция и есть целое природы, из которого происходят все ее остальные определенности. Дух и тело представляют одну и ту же природу, но под разными атрибутами: один – под атрибутом мышления, другое – под атрибутом протяжения. Душа есть мыслящее тело, а тело – протяженная

душа, между ними существует не отношение причинности, а отношение моментов одной и той же сущности. Поэтому "порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей". ([Спиноза Б., 2001, - с.102](#)).

Способ действия вещей может быть правильно понят только в контексте более широкого целого, в конечном счете, универсума. Именно поэтому метод познания должен опираться на "суть совершеннейшего существа", т. е. на порядок и строй самой природы. Отсюда следует, что чем большему количеству внешних воздействий подвергается человек и чем более многообразными способами он действует на другие тела, тем более адекватно он познает действительность." ([Спиноза Б., 2001, - с.162](#)).

Положение о единой природной субстанции, природе в ее целостности как основе всех явлений, составляет основу всего последующего материализма, включая марксистский. Но Спиноза выражает это положение еще на теологическом языке, что представляет, правда, лишь форму, употребляя в качестве синонима субстанции, природы теологический термин – Бог. Называя только два атрибута субстанции, Спиноза считает, что в принципе у субстанции имеется бесконечное количество атрибутов, тем самым открывая пути для постижения всего того качественного многообразия мира, которое способна породить субстанция. То есть он понимает историческую ограниченность тех атрибутов материи, которые были выделены наукой его времени.

Основным недостатком спинозовской философии является то, что определенность мыслится ею лишь как отрицание, выключение конечного как такового из его связи с бесконечным. Гегель писал: "Так как различия и определения вещей и сознания сводятся лишь к единой субстанции, то можно сказать: в спинозовской системе все лишь бросается в эту бездну уничтожения, но из этой бездны ничего не выходит, и особенное, о котором Спиноза говорит, им лишь преднайдено, взято не оправданным из представления. Если бы Спиноза захотел оправдать его, он должен был бы вывести его из своей субстанции; но эта субстанция не раскрывается и, таким образом, у Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности. В его философии есть только неподвижная субстанция..." ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.309](#)). Принцип объективности, изучения природы без посторонних добавлений, не дополнен у него принципом самодвижения природы как в целом, так и в своих конкретных проявлениях. Этот недостаток восполняется в философии Лейбница, которая тоже относится к рассматриваемому "кругу".

Точка зрения Лейбница аналогична атомистической теории, но истолкованной идеалистически, в смысле духовных единиц. Монада — индивидуальность, замкнутая в себе, определяющаяся только из себя система. Понятие монады противостоит представлению о внешней причинной связи и в известном смысле ухватывает саморазвитие, "самодвижение" вещей. В философии Лейбница принцип различия неразрывно связан с принципом самодеятельности. А самодеятельность есть духовный принцип, то, что называется душой. Согласно Гегелю, "монады суть "субстанциональные формы"; это хорошее выражение, заимствованное Лейбницем у схоластиков; они суть метафизические точки александрийцев; они—энтелехии Аристотеля, поняты как чистая деятельность..." ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.344](#)).

Но наличие внутренней, имманентной закономерности отнюдь не снижает значения внешнего. Наоборот, признание имманентности развития каждого отдельного явления только и дает возможность конкретного анализа связи этого явления со всеми другими явлениями.

Лейбниц пытается по-своему соединить принцип внутренней самообусловленности с принципом всеобщей взаимосвязи всех явлений. Стремясь реализовать эту связь, он придает монаде черты, аналогичные гомемериям. В каждой из частиц, по Анаксагору, содержатся все остальные вещества в самом прямом, непосредственном материальном виде. Процесс взаимопревращения и взаимосвязи изображается, таким образом, в чувственно-наглядной форме.

Универсальность, всеобщность связей явлений Лейбниц выражает на идеалистический манер. Монада содержит в себе, по существу, весь мир, но в качестве представлений, т. е. идеально. Она—мир в миниатюре. В монаде заранее заложено все знание, совокупность представлений о мире в целом. Именно через самодеятельность преодолевается локальность, изолированность монады, совершается переход индивидуальности в бесконечное, в абсолютную непрерывность, всеобщую связь. Каждая вещь

неисчерпаема, бесконечна. Понятие монады без никаких посредствующих звеньев проецируется Лейбницем в область теории познания, ибо душа человека есть тоже монада, но высшая, центральная.

Отталкиваясь от изучения внешних связей и переходя к внутренней самообусловленности вещи, исследование через конкретный анализ отдельного углубляется к существенным, фундаментальным, всеобщим связям природы, претворенным в законе саморазвития данного явления. Вот эту диалектику прерывного и непрерывного, отдельного и всеобщего в какой-то мере улавливает Лейбниц. Прерывность и непрерывность не получают у него развернутого диалектического взаимопроникновения. Поэтому он в превращении, переходах отрицает скачок, сводя все к увеличению или уменьшению. Лейбниц провозглашает принцип: природа не делает скачков. Доказательство существования монад как невидимых душ Лейбниц черпает из научных достижений своего времени, из практики микроскопических наблюдений, вся природа для него полна душ, незаметных для глаза. То, что представлялось однообразным, лишенным различий, показалось через микроскоп исключительно многообразным, живым, подвижным миром. С этим связаны и собственные исследования Лейбница, открытие им дифференциального и интегрального исчисления. Бесконечно малая есть математический аналог монады: ее подвижности, связанности со всем. Вопреки представлению элейцев и Аристотеля о бесконечном как лишь беспредельном Лейбниц показывает наличие бесконечности (как процесса) в самом конечном. Бесконечно малая есть величина, которая меньше любой конечной величины и в то же время не равная нулю, это – величина, находящаяся в процессе исчезновения (или возникновения). Благодаря сохраняющейся связи с конечным операции с бесконечно малыми дают в итоге представление о самом этом конечном.

Зеноновская антиномия о том, что бесконечное разделение отрезка приведет к отрезкам, совсем лишенным длины (в таком случае первоначальный отрезок как сумма нулей тоже превратится в нуль), или отрезкам определенной величины (тогда первоначальный отрезок как бесконечная сумма конечных величин сам превратится в бесконечность), снимается в понятии бесконечно малой. Это и не нуль, и не конечная определенная величина. Конечное расстояние преодолевается движущимся телом именно как процесс, т. е. как сумма бесконечно малых, их интегрирование. Философия Лейбница впитала в себя эмпиризм Локка и Юма, рационализм Декарта с врожденными идеями, принцип всеобщей связи Спинозы и в то же время наметила целый ряд идей, которые дали основание Фейербаху назвать монады "маленькими кантианцами", воспроизводящими вещи как представление о них. Предвосхищением кантовской точки зрения являются положения о том, что всеобщность и необходимость в знании выражают природу разума и важнейший принцип самопроизвольности. Достоинства и недостатки философии Лейбница представляют интерес в том отношении, что в ней нашли выражение некоторые особенности стиля мышления, получившего развитие в немецком классическом идеализме конца XVIII – начале XIX в.

Несколько слов о французской философии Просвещения в интерпретации Гегеля. В том направлении, которое получило название французской философии Просвещения и представителями которой были Вольтер, Монтескье, Руссо, Даламбер, Дидро и другие, Гегель выделяет отрицательную, положительную и метафизическую стороны. Отношение французской философии к метафизике, как пишет Гегель, характеризуется тем, что она упраздняет земную основу метафизики – сословие мирян, в то время как человек в отношении самого себя есть мирянин. Тем самым она проявляет политическое и религиозное мужество. Французская философия – "более живая и остроумная", она есть абсолютное понятие, обращающееся против всего царства существующих традиционных представлений и привычных мыслей; она разрушает все неподвижное и сообщает себе сознание чистой свободы. Согласно Гегелю, в основании этой деятельности лежит уверенность, что все существующее есть сущность самосознания, что ни понятия о добре и зле, ни неподвижные представления веры в Бога и его отношения к миру и тому подобное – не есть сущая в себе истина, находящаяся вне самосознания. Все эти формы снимают себя в сознающем самого себя духе. Какой же представляется сущность этому абсолютно постигающему самосознанию? Сначала это понятие фиксировано как лишь отрицательное движение понятия, положительное или сущность оказывается вне этого движения. Материя как абсолютная сущность определяется понятием, разрушающим всякое содержание и имеет своим предметом только это всеобщее. Остается только

наличное, действительная сущность, ибо самосознание признает "в себе" только такое "в себе", которое существует для него как для самосознания.

Далее Гегель отмечает, что познание природы у французских философов остается обычным, неспекулятивным научным познанием, но поскольку оно притязает быть философией, то остается общей фразой. Французская философия исходит из мышления всеобщности, держась физиократической системы, имея главным оружием в борьбе против спекулятивного понятия остроумие.

Таким образом, замечает Гегель, так называемый (французский) материализм и атеизм выступают свободно как необходимый результат чистого, постигающего самосознания.

5.4. Кант, Фихте, Шеллинг в "Лекциях по истории философии"

В разделе "Новейшая немецкая философия" Гегель рассматривает системы ближайших своих предшественников – Канта, Фихте, Шеллинга. Он пишет: "Что касается, во-первых, теоретической философии, то Кант в "Критике чистого разума" приступает к делу психологически, т. е. исторически, описывает главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, вторую – рассудок, третьей – разум. Эти способности просто перечисляются им, получаются им совершенно эмпирически: он не развивает их из понятия и не переходит с необходимостью от одной к другой" ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.423](#)). Мы видим, что Гегель критикует Канта за психологизм в трактовке процесса познания, а также за то, что он "не развивает их (способности познания – прим.авт.) из понятия". Затем он рассматривает трактовку Кантом каждой из способностей познания, идею априорных форм чувственности и форм рассудка. Как заслугу Канта Гегель отмечает "... различие между рассудком и разумом, между тем как у прежних философов мы не находим такого различия. Продуктом разума согласно Канту является идея... Утверждение, что разум порождает идеи, есть великое слово". ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.432](#)). Далее следует интересный пассаж критики Гегелем выявленной Кантом антиномичности человеческого разума на примере ста реальных и воображаемых талеров. В итоге этой критики Гегель пишет: "...дуализм есть последнее слово философии Канта, и каждая сторона (антиномии – прим.авт.), взятая сама по себе, признается им чем-то абсолютным. Против этой дурной установки... восстает здравый человеческий смысл... Воображаемые сто талеров также становятся действительными, а действительные – воображаемыми, – это мы часто узнаем из опыта и это есть их судьба. От совершенно внешних обстоятельств зависит, делаются или не делаются сто талеров моей собственностью." ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.439](#)).

Фихте, согласно Гегелю, устранил недостаток кантовской философии (дуализм, метафизическое разделение явления и "вещи в себе" – прим.авт.) – "ту бессмысленную непоследовательность, благодаря которой всей системе не достает спекулятивного единства" ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.462](#)).

За то, что под пером Фихте философия вновь становится монистичной Гегель высоко его ценит. Гегель пишет: "Фихтевская философия обладает великим преимуществом; она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения" ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.463](#)).

Но тем не менее и философии Фихте свойственен тот недостаток, "что "я" сохраняет значение единичного действительного самосознания, противоположного всеобщему абсолютному самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент... Фихте не приходит к идее разума как завершеного реального единства субъекта и объекта или "я" и "не-я". Это единство выставлено у него, как у Канта, лишь в качестве мысли об объединении, мысли, которой кончает свое исследование также и Фихте" ([Гегель Г.В.Ф., 1935, с.475](#)).

После Фихте самый значительный вклад в развитие философского знания внес Шеллинг... Гегель показывает, что появление учения Шеллинга диктовалось внутренней логикой развития самой

философии. У Декарта, как замечает Гегель мышление и протяженность были соединены непонятным образом, у Спинозы как лишенная движения субстанция...Позднее форма была разработана частью в науках и частью в кантовской философии; наконец в философии Фихте форма получила самостоятельность в качестве субъективности, из которой должны развиваться все определения. Философии было необходимо понимание субстанции как деятельной силы, а также понимание субъективности не как индивидуального самосознания, а как "целостности с бесконечной формой...это и совершается в шеллинговской философии" ([Гегель Г.В.Ф. ,1935,с.488-489](#)).

Сущность разумного содержания так называемого спекулятивного метода Гегеля состоит в том, что гибкость, переход понятий друг в друга имеют реальный прообраз, а именно изучение развития во всеобщей категориальной форме([см. хрестоматийный материал](#)). Мистика, иррационализм и интуитивизм вступают в силу, когда спекуляция превращается в толкование понятий, как одаренных самосознанием и самодеятельностью ([см. хрестоматийный материал](#)). "Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них есть движение. Конечный?, значит,двигающийся к концу! Нечто? – значит, не то, что другое. Бытие вообще? –значит, такая неопределенность, что бытие=небытию" ([Ленин В.И.,ПСС.,с.98-99](#)) .

А если Гегелю удастся дать действительные характеристики, по выражению Маркса, удастся угадать в диалектике понятий диалектику самих вещей, то сила гениальной интуиции проистекает не из идеализма, а вопреки ему, благодаря ориентации мышления Гегеля на знание, взятое во всем объеме его развития. Рассматривая план логики Гегеля, В. И. Ленин пишет: "Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия...) - таков действительно общий ход всего человеческого познания (всей науки) вообще... Диалектика Гегеля есть, постольку, обобщение истории мысли" ([Ленин В.И. ПСС.,с.298](#)) .

Таким образом, мы сталкиваемся с глубоким противоречием гегелевской концепции истории философии. С одной стороны, по Гегелю, философские учения появляются в последовательности, соответствующей последовательности выведения категорий логики. Сквозь призму этой идеи, квалифицированной ранее как [идея монокатегориальности](#) , история философии рассматривается как последовательное выдвижение отдельных категорий. Осуществление самим Гегелем своей концепции на конкретном материале истории философии приходит в противоречие с идеей монокатегориальности.

Вопросы к теме 5

Гегелевская концепция истории философии

1. Как Гегель определяет философию во введении к "Лекциям по истории философии" ?
2. Что имел в виду Гегель, когда сказал, что "Сова Минервы вылетает в сумерки"?
3. Какой смысл вкладывает Гегель в понятие "дух времени"?
4. Назовите гегелевские методологические принципы историко-философского исследования.
5. В чем смысл идеи монокатегориальности применительно к историко-философскому процессу?
6. О ком Гегель сказал, что "в его философии есть лишь неподвижная субстанция"?
7. За что критиковал Канта Гегель?

Литература к теме 5

Гегелевская концепция истории философии

1. *Гассенди П.* Соч.:В 2-т. Т.2,М.,1966,

2. *Гегель.Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Соч. Т.IX.Л.,1932; Т. X, М.-Л.,1932; Т.XI, М.-Л.,1935.
3. *Гегель.Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Соч.:В 14 т. М.,1959 .Т.9.
4. *Гегель.Г.В.Ф.* Наука логики. Соч.:В 3 т. М.,1970-1972 .
5. *Гегель.Г.В.Ф.*, Феноменология духа. Соч. Т.IV. М.,1959
6. *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж., Сатыбалдинова К.М.* Круги в познании. Алма-Ата, 1977.
7. *Ленин В.И.* Философские тетради// ПСС.Т. 29
8. *Спиноза Б.* Этика. С-Пб.,2001.
9. *Шаймухамбетова Г.Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. М.,1995.
10. *Hosle V.* Hegels System: der Idealismus der Subyektivitat und das Problem der Intersubyektivitat. Hamburg, 1988.

Тема 6. Марксистская концепция истории философии

Содержание темы

[6.1. Людвиг Фейербах и его история философии](#)

[6.2. Карл Маркс и развитие концепции истории философии](#)

[6.3. В.И. Ленин. "Философские тетради"](#)

6.1. Людвиг Фейербах и его история философии

Становление марксистской философии было непосредственно связано с критикой и освоением гегелевской философии. Начало критике гегелевского учения положил [Фейербах Людвиг](#) в книге "Лекции о сущности религий" и в своей "Истории философии".

Фейербах воспринял и реализовал в своих историко-философских работах важнейшее положение Гегеля о развитии истории философии. В том, как Фейербах трактовал различных мыслителей, в том числе и в особенности Лейбница, выразилась эволюция самого Фейербаха, ибо он не был правоверным гегельянцем. Это сказалось и на способе выражения, чувственно-поэтическом, и на выборе проблематики, тяготеющей к антропологии, и на выделении в качестве центральной линии развития философии в новое время процесса высвобождения разума от религии, борьбы философского мышления против теологии. В предисловии к первому изданию собрания своих сочинений Фейербах, обращаясь к самому себе, пишет: "Взгляни на содержание своих произведений, в особенности исторических, в которых ты под чужим именем высказывал собственные мысли..." ([Фейербах Л.,1967,-с.39](#)). В связи с этим он подчеркивает свое глубокое уважение к основоположникам английского эмпиризма, предвосхищающее выраженное им в дальнейшем утверждение, что лишь чувственно существующее является реальным.

Важным моментом, в котором Фейербах следует за Гегелем, является положение о необходимости *теоретического* анализа философской системы, доходящего до выявления ее основного принципа. Как отмечалось ранее, историко-философское исследование включает в себя не только усвоение, но и отрицание, критику; причем масштабом, мерилom для оценки и критики служат принципы взглядов исследователя, который выступает как суждение позднейшей философии о ней. Речь идет, следовательно, о том, насколько последовательно выдержан принцип, взятый за основу в данной системе, и затем уже о том, какова правомерность и границы самого этого принципа. Мнимая же объективность, свободная от определенной философской позиции, оборачивается эклектикой или полным непониманием именно объективного содержания в историко-философском процессе. [Фейербах](#) , считал, что философская система

в историческом исследовании должна говорить за себя и от себя и приводил тексты и отрывки из сочинений предшественников.

Отдельный том своей истории философии он посвящает анализу учения Лейбница. Учение Лейбница было подробно разобрано Фейербахом главным образом ввиду принципа различия, индивидуальности, конкретности. Через Лейбница виден сам Фейербах, но и через Фейербаха усматривается Лейбниц не только фейербаховский, но и подлинный. Так происходит с любым актом историко-философского осмысления. Принцип различия, считает Фейербах, неразрывно связан с принципом самодеятельности монад в философии Лейбница. А самодеятельность есть духовный принцип, то, что называется душой и предстает лишь "совершенному существу", т. е. Богу. Монады в этом отношении могут составить нисходящую градацию в той мере, в какой они связаны с телом. Бог же выступает как гарант взаимосвязи, гармонии (принцип предустановленной гармонии), взаимоотражения монад, которые рассматриваются как целиком замкнутые в себе (ведь монады не имеют ни "дверей", ни "окон"). Тем самым вносится представление о внешней причинности вопреки исходным установкам.

Единство истории философии и философии выступает здесь в своеобразном аспекте. Изучение истории философии является средством кристаллизации собственной позиции Фейербаха и выражения ее. Фейербах посвящает специальный (3) параграф различию принципа лейбнизовской философии от Спинозовской, усматривая его во введении принципа деятельной силы в самое понятие субстанции. "Мир Спинозы есть ахроматическое стекло божества, середина, через которую мы ничего не видим, кроме бесцветного небесного света единой субстанции; мир Лейбница—многогранный кристалл, бриллиант, через который своеобразная сущность обыкновенного света субстанции размножается и затемняется в бесконечном многостороннем богатстве красок" (Фейербах Л., 1967, с.34).

[Фейербах](#) противопоставляет религии и теологии Гегеля чувственную достоверность. Он не занимается критикой общественных отношений этой "действительной сущности человека" (Маркс) , и потому оказывается вынужденным: 1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство (Gemiit) обособленно и предположить абстрактного изолированного человеческого индивида; 2) сущность может поэтому рассматриваться только как "род", как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов спривродными узами".(Маркс К.и др., 1966, с.103-104) .

6.2. Карл Маркс и развитие концепции истории философии

[Маркс](#) дает собственную критику, идущую дальше Фейербаха. Он критикует Гегеля за идеалистическое толкование отчуждения и спекулятивное его преодоление. Идеализму он противопоставляет практически-революционное действие, революцию. Определение человека в свете "основной идеи" (в 6-м тезисе о Фейербахе) связано с указанием на абстрактность и неисторичность точки зрения Фейербаха. Он "сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

Маркс и Энгельс испытали на себе влияние Фейербаха. Но в том, как воспринимает и развертывает внешне заданное содержание мыслитель, проявляется логика его собственного духовного развития. Надо было перейти от культа абстрактного человека к изучению действительных людей в их историческом действии, что требовало не отбрасывания диалектики, а специального овладения ее достижениями.

Марксистская концепция истории философии в целом—это гегелевская концепция, однако, в ней появились новые моменты. Уже в докторской диссертации у Маркса иное, чем у Гегеля и Бауэра, отношение к Эпикуру, стоикам и религии. Важнейшим моментом этого различия является принцип самоотрицания применительно к истории философии, т. е. непрерывного развития, перехода к более высокому принципу. Маркс там не является еще материалистом. Но столбовой путь развития человеческого самосознания лежит у него через материалиста Эпикура. Различия между Гегелем и Бауэром, казавшиеся последнему принципиальными, на самом деле были не столь основательными.

Общим для Маркса и Бауэра был лишь сам интерес к позднегреческой философии, квалифицируемой как философия самосознания, попытка найти аналогию явлений древнего мира и современности. Но это "философское переодевание" могло иметь значение лишь как переходный момент. Ограниченность его показал последующий идейный крах Бауэра, противопоставившего "сознательные умы" "мещанской массе". Философия стоицизма, эпикуреизма и скептицизма, которой Маркс занимался в 1839–1841 гг., замечает по этому поводу Фр. Меринг, открыла "человеческому духу новые горизонты...". Сам Гегель не мог обойти то значение, которое имела внутренняя свобода субъекта в мире римского мирового господства, где все прекрасное и благородное в духовной индивидуальности было стерто грубой рукой. Но для Гегеля атомизм последовательная абсолютизация эгоизма, выражение опустошенности мира. Поэтому он выключает Эпикура из прогресса самосознания. "Там, где терпит крушение "эмпирическая свобода" людей, утверждается свобода истинная – царство божие внутри нас. Эта истинная свобода выступает, по мысли Гегеля, в стоической философии, у скептиков, неоплатоников и, наконец, в христианстве" ([Лифшиц М.А.,1972,-с.27](#)).

[Маркс](#) в противовес Гегелю реабилитирует Эпикура как просветителя, видящего в разумном применении "эгоизма" основу человеческого общежития. Еле заметная трещинка, проявившаяся уже в докторской диссертации Маркса, т. е. в тот период, когда он был еще "гегельянцем-идеалистом" была по-своему симптоматичной. Почитание Гегеля и его историко-философской концепции велико. И все-таки в двух пунктах Маркс отклоняется от ортодоксального Гегеля. Он считает необходимой переоценку эпикурейской, стоической и скептической философии, как существенных для понимания истинной истории греческой философии систем. В отличие не только от Гегеля, но и от своих левогегельянских единомышленников Маркс, хотя еще не является материалистом, видит важную веху развития человеческого самосознания в философии Эпикура, а не в христианстве. М. А. Лифшиц замечает по этому поводу: "Гегель переносит центр тяжести на развитие внутренней жизни людей, готовых принять откровение новой мировой религии. Он как бы минует возможности, заложенные в материализме и атеистической критике Эпикура..." ([Лифшиц М.А.,1972,-с.96](#)). У Гегеля враждебное отношение к Демокриту и Эпикуру. И вслед за Гегелем Бруно Бауэр предпочитает внутреннюю свободу стоиков материализму Эпикура.

Маркс и Энгельс в "Святом семействе" сводят в основном в принципе "счета" с гегелевской философией. "Явственно" они осознали уже диаметрально противоположность своей философской позиции и Гегеля, и потому четко отмежевываются от младогегельянцев как преемников некоторых сторон гегелевской философии, по-своему ставят проблемы, волновавшие передовую общественную мысль своего времени.

В работе "К критике гегелевской философии права" Маркс впервые предпринимает попытку всерьез "рассчитаться" с Гегелем, т. е. освоить и преодолеть его. Но сам он оценивает свое "предприятие" как прямое продолжение дела Фейербаха, подвергшего критике религиозное самоотчуждение. Значит, замечает Маркс, следует перейти к критике отчуждения в "несвященных образах", в "земной действительности".

Формулировка "основной идеи" в "Святом семействе" сопровождается четким размежеванием с системой мышления Гегеля как идеалиста и показа несостоятельности ее для революционного решения вопросов социального развития. Некритический позитивизм и приспособление к наличной эмпирии, вытекающее из исходного принципа философии Гегеля, нашли логическое завершение у младогегельянцев, которые сводили дело преобразования общества "к мозговой деятельности критической критики", т. е. к принятию действительности такой, какова есть, путем ее иного истолкования. Беспощадный, подчас "придирчивый" характер критики Марксом и Энгельсом младогегельянцев объясняется тем, что они, продолжали выступать с абстрактно-философскими рассуждениями в качестве метода решения актуальных проблем.

Поучителен сам способ критического отношения к Гегелю. Маркс порицает своих друзей по левогегельянскому движению за то, что они недостатки Гегеля (в частности признание им прусского государства идеальным устройством общества, ступенью абсолютного самопознания мирового духа)

объясняли личной безнравственностью и приспособленчеством. Дело не в "личной совести философа", а в "существенной форме его сознания", которая требует научного объяснения, т. е. либо понимания недостаточности самого принципа мышления философа, либо недостаточного понимания мыслителем своего принципа. При таком подходе создается возможность дальнейшего развития "существенной формы сознания" Гегеля. Продолжить его принципы, значит способствовать тому, чтобы философия осуществлялась в действительности. Тем самым происходит объективный процесс высвобождения гегелевской философии от системы, которая замыкает круг исторического развития.

Важной вехой в разработке марксистской концепции истории философии была работа Ф.Энгельса "Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии", в которой дана формулировка так называемого основного вопроса философии (ОВФ)—вопроса об отношении бытия и мышления. В соответствии с решением ОВФ определялись и две главных линии историко-философского развития – материализма и идеализма. Образно это было определено как "линия Демокрита" и "линия Платона". Воспринятая марксизмом методология гегелевской диалектики привела к выводу об абсолютности "борьбы противоположностей" и относительности их "единства", отсюда "революционаризм" марксистской концепции социального развития. Важнейший тезис Маркса (Тезисы о Фейербахе) "философы лишь различным образом объясняли мир, а задача состоит в том, чтобы изменить его" означал сближение философии и идеологии, идеологизацию философии.

Основные черты марксистского мировоззрения получили выражение в "Немецкой идеологии". Но "первым документом, содержащим в себе гениальный зародыш нового мировоззрения", были набросанные Марксом в записной книжке весной 1845 г. одиннадцать тезисов о Фейербахе, завершившие процесс размежевания со всей предшествующей философией. В "Немецкой идеологии" Маркс и Энгельс направляют свои замечания в особенности против [Фейербаха](#), потому что он был единственным, кто сделал хотя бы некоторый шаг вперед после Гегеля и чьи работы можно было разбирать всерьез.

Главный недостаток феербаховского материализма, как и всего предшествующего материализма, они видят в созерцательности. Это касается как природы, так и самого человека. Чувственный мир, окружающий человека, является продуктом деятельности людей. И человек не есть просто "чувственный предмет" (Фейербах), а исторически определенная "чувственная деятельность" (Маркс). Теперь учение о том, что люди суть продукт обстоятельств, дополняется учением о самоизменении людей в революционной практике. "Основная идея" новой философской системы (марксизма) впервые формулируется как принципиально отличная от натуралистического понимания сущности человека.

Основные предпосылки материалистического понимания сущности человека, отличные от натурализма, присущего всему домарксовскому материализму, в том числе и Фейербаху, впервые были сформулированы в так называемых "Экономически-философских рукописях 1844 г.", представляющих собой черновой набросок первого экономического исследования Маркса. Полная публикация их была осуществлена в 1956 г. В этом произведении Маркс выделил главную заслугу Гегеля, угадавшего значение труда и деятельности в становлении сущности человека. В марксовском анализе в качестве "остаточного" элемента остается еще понятие государства, "истинного" государства, под которым, правда, понимается "неполитическое" государство, демократия, "самоопределение народа". Маркс на данном отрезке не только не отделяет себя от Фейербаха, а, наоборот, рассматривает свое "предприятие" лишь как дальнейшее продолжение феербаховской критики религии, как критику отчуждения в "земных" формах. Осознание отличия от Фейербаха и его недостатков произошло позже, хотя реально дифференциация уже имела место.

Уже на этом этапе Маркс раскрыл основной порок гегелевского подхода к вопросу о значении и роли труда, состоявший в истолковании его лишь как духовного труда, деятельности самосознания. Маркс подчеркивает значение материального производства как основы исторического развития, его влияние на религию, право, мораль и т. д. Исходя из понимания общественно-исторической сущности человека и роли чувственно-предметной деятельности в развитии общества, Маркс подвергает критике "отчуждение", свойственное капиталистической системе.

Понятие "отчуждение", характерное для школы Гегеля, имело идеалистический смысл: в конечном счете, не только все продукты деятельности представляют собой отчуждение самосознания, но сам материальный мир – не что иное, как отчуждение мировой идеи. Фейербах коснулся одной формы отчуждения – разрыва человеком собственной сущности в религии. Но для него человек – абстрактное существо. [Маркс](#) наполняет понятие отчуждения конкретным, классово-историческим, экономическим содержанием. Он понимает под "самоотчуждением труда" отделение рабочего от средств производства, которые в виде капитала противостоят ему как чуждая, закабаляющая сила. В предисловии Маркс указывает на то, что основные идеи этого труда продолжают "Наброски к критике политической экономии" Энгельса и собственного введения "К критике гегелевской философии права". Положительную оценку он дает Фейербаху, что находит отражение и в содержании "Рукописей", где Маркс довольно широко пользуется фейербаховскими терминами "натурализм", "гуманизм", "родовая сущность человека", хотя по направленности его исследование уже расходилось с фейербаховским. Это расхождение было зафиксировано позднее в "Тезисах о Фейербахе" и в "Немецкой идеологии".

Маркс считал важным также рассмотрение вопроса о судьбе гегелевской диалектики. В работе Маркса "Очерки критики политической экономии" есть указания, которые проливают свет на ту "действительную историю", которая определила стиль и особенности греческого мышления, его неспособность сознательно овладеть диалектикой противоречий, бесконечным. Способность античной культуры создавать законченные формы определенного содержания, удовлетворяться данным проистекает из ее экономического базиса (марксизм). (Прекрасное типологическое сравнение античного и современного понимания меры как "ставшего" и "становящегося" дает А.Ф. Лосев в "Очерках античного символизма и мифологии". Т.1, М., 1930). Патриархальный, устойчивый характер общественных порядков имел основой мелкое крестьянское хозяйство и производство самостоятельных ремесленников, сочетавшиеся с рабством и личной зависимостью. Узколокальный характер античного полиса выражался уже и в том, что географически все государство – город с примыкающими к нему пашнями – можно было обозреть единым взглядом. Человек здесь – цель производства, он противостоит продуктам производства и потребляет.

Маркс высоко оценивает Гегеля за то, что он охватывает противоречия современного ему общества. Но Гегель отказывается от перспективы революционного разрешения их, тем самым изменяя себе, изменяя идею скачка, перерыва постепенности и вводя недиалектическую категорию постепенного перехода. Вместе с тем Гегель стремится примирить (не разрешить) противоречия. Этот пункт согласуется с его общелогической позицией, с положением об опосредствовании противоположностей в синтезе.

Противоположность Маркса Гегелю достигает здесь кульминации и требует переосмысления гегелевской логики. Гегель, говорит Маркс, подменяет действительные противоположности взаимоотношением отделенных от реальности, гипостазированных абстракций, бытие – мысленными образами. "Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. Но они и не требуют никакого опосредствования, ибо они противоположны друг другу по своей сущности" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1, С.321) .

И с точки зрения иллюстраций к этой мысли, и с точки зрения ее существа представляется, что она далеко не адекватна формулам зрелого марксизма о единстве и борьбе противоположностей. Все-таки надо взглянуть внимательно в конкретный текст, в способ и направление аргументации. Обычный взгляд о "совпадении крайностей" коснется, по Марксу, противоречий внутри одной сущности. Так, сущность северного и южного полюсов тождественна, мужской и женский пол образуют один и тот же род. "Истинными, действительными крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и не-человеческий род" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1, С.321). Истинные крайности принадлежат к разным сущностям.

Быть крайностью кроется в сущности каждой из них, как реальной, действительной, а не мысленно, лишь в голове человека находящейся крайности. [Гегель](#) смешивает реальное отношение противоположностей с отношением абстракций. Последние всегда есть отвлечения от чего-то другого и нуждаются в восполнении, синтезировании, они не обладают целостностью в самих себе. Согласно Марксу, материализм – это признание реальных (не мысленных лишь) противоречий, основа революционного подхода, смелого взгляда на реальность и стремление найти выход к активному участию в борьбе.

Наоборот, идеализм – основа филистерского затушевывания противоречий, основа примиренчества и приспособленчества. С точки зрения Гегеля, говорит Маркс, “резкость действительных противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1, С.322).

Критический анализ гегелевской концепции на основе поворота к более радикальной революционной позиции, подвел марксизм к идее материалистического понимания истории общества; было установлено, что правовые отношения и формы государства не могут быть поняты ни из самих себя, ни из общего развития духа, они коренятся в материальных общественных отношениях. Усматривая коренной порок гегелевского метода мышления в логическом мистицизме, в превращении любого всеобщего определения в самостоятельное существо, Маркс в то же время показывает превращение идеалистической спекуляции в самый грубый эмпиризм, как обусловленное исходным принципом. Основа не критичности, субъективного произвола и апологетичности Гегеля состоит в том, что любое случайное эмпирическое событие превращается им в реальный момент идеи.

В ходе критики методологии Гегеля вырисовываются контуры марксистской методологии. “Подлинно философская критика современного государственного строя не только вскрывает его противоречия как реально существующие, но и объясняет их; она постигает их генезис, их необходимость. Она их постигает в их специфическом значении. Это понимание состоит, однако, не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1, С.325).

6.3. В.И. Ленин. "Философские тетради"

Дух, стиль, сам способ, основные принципы направления критики гегелевской диалектики, как они отражены в работах Маркса и Энгельса, были восприняты [В.И. Лениным](#). Но ему были неизвестны ранние и другие неопубликованные при его жизни рукописи К. Маркса, в которых полно, во всех гранях и деталях предстает критика Гегеля. Именно с точки зрения полного усвоения существа дела необходимо было восполнение, обрастание “скелета плотью и кровью”, самостоятельным продумыванием этих граней и деталей. Весьма интересно было бы убедиться в том, что мышление Маркса и Ленина, несмотря на различие исторической ситуации, мотивов, условий идейной борьбы, идет удивительно схожим путем.

Развивая мысли Маркса и Энгельса о том, что гегелевская система оказалась “идеалистически на голову поставленным материализмом”, В. И. Ленин подытоживает содержание “Науки логики” следующим образом: “Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* – это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. “Противоречиво”, но факт!” ([Ленин В.И., ПСС, с.215](#)).

Согласно ленинскому пониманию диалектики, возврат является характерной чертой любого объективного процесса развития: “Движение и “Werden”, вообще говоря, могут быть без повторения, без возврата к исходному пункту и тогда такое движение не было бы “тождеством противоположностей”. Но и астрономическое и механическое (на земле) движение и жизнь растений и животных и человека - все это вбивало человечеству в головы не только идею движения, но именно движения с возвратами к исходным пунктам, т. е. диалектического движения!” (Ленин В.И. Философские тетради//ПСС.Т.29. С.308). Эта мысль применима и к движению познающей мысли, порой вынужденной отступать, но всегда стремящейся уловить объективную диалектику вещей и преодолевающей в своем развитии зигзаги, серпантины на пути к вершинам и т. д. В. И. Ленин советует бережно относиться к наследию Гегеля: внимательно его изучать, научиться его комментировать, разъяснять.

Прежде всего, его занимают вопросы теории познания, так как начало XX в. совпало с резкой критикой классической философии со стороны позитивистов (махистов), в частности по трактовке принципа отражения и категории “материя”. Нельзя отрицать того, что в той или иной форме понимание познания как зеркала, оттиска, копии, образа и так далее свойственно любой теории познания, развиваемой с

материалистических позиций (достаточно вспомнить английский эмпиризм Нового времени). Вот эту тенденцию, основное направление Ленин подытожил и тем самым укрепил в работе "Материализм и эмпириокритицизм". Развивая эти и другие идеи он в "Философских тетрадах" он пошел дальше, выяснив, что материализм не полон, не последователен без диалектики, что внутреннюю тенденцию развития философии составляет "тяготение" материализма к диалектике. Речь идет о постановке проблемы диалектики как философской науки, о диалектике как логике и теории познания. При осуществлении этих задач нельзя было обойтись без Гегеля. Теория развития вошла в общее сознание к XX в. минуя Гегеля, помимо него, "иными путями", как говорит В. И. Ленин. Смешение диалектики с этими иными формами теории развития, главным образом плоско эволюционистскими, было бы опощением диалектики, опощением истины. Надо было отделиться, во-первых, от этих иных путей, следовательно, подчеркнуть значимость пути "через Гегеля" с точки зрения истории в качестве "источника".

Во-вторых, подчеркиваются именно собственно философские задачи, невозможность заменить, подменить общую философскую теорию развития частно-научными теориями, которые так или иначе в специфической форме раскрывают развитие. И здесь гегелевское теоретическое наследие играло определенную, ничем не восполнимую роль. Критика в высоком смысле этого слова именно Гегеля была необходимой, так как, несмотря ни на что, ему удалось, хотя и в мистифицированной форме, "дать всеобъемлющее и сознательное изображение" (К. Маркс) универсальных форм развития.

Профессорская наука и послушно следующий за ней философский ревизионизм, по словам Ленина, к началу XX в. руководствовались модным лозунгом "Назад к Канту". Подчеркивая эклектический и эпигонский характер махизма, Ленин вслед за Энгельсом усматривал определенную пользу от увлечения Гегелем, пользу, состоящую в возможности избавления от более мелких метафизических и идеалистических промахов, учтенных в составе гегелевской системы. [Гегель](#) берется Лениным как мастер диалектики в качестве естественного союзника против эклектики и эпигонства. В. И. Ленин так и говорит: "К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики и теории познания кантианца и т. п." ([Ленин В.И., ПСС, с.160](#)).

Самым существенным вкладом В. И. Ленина является принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Он формулируется, в частности, на основе углубления той критики, которой Маркс подверг Гегеля и его диалектику. Хочется обратить внимание на один не отмеченный в литературе факт, который проливает свет на проблему "Маркс – Гегель" и "Ленин - Гегель" именно в связи с диалектикой Маркс и Энгельс в различные периоды своей жизни давали оценки отдельным произведениям Гегеля. Обращает на себя внимание характеристика "Феноменологии духа" как "истинного истока и тайны гегелевской философии" (К. Маркс). [Диалектика](#) деятельности была важнейшим приобретением всей философии Гегеля и теоретическим источником марксистской концепции человека. Эта концепция была развита далее В. И. Лениным. [Ленин](#) упрекает Плеханова за то, что он не обратил в своем изложении должного внимания на "Науку логики". Именно это произведение, критический анализ его послужили и отправным пунктом ленинской трактовки диалектики как собственно философской науки, как логики и теории познания. "Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц... Из них о большой Логике, по поводу нее, ее мысли (т. е. собственно диалектика как философская наука) nil!!!" ([Ленин В.И., ПСС, с.248](#)).

Конспект "Науки логики" составляет фокус, центр притяжения всех "Философских тетрадней". На этот счет мы располагаем определенными указаниями. Конспектируя "Святое семейство", В. И. Ленин выписал места, связанные с характеристикой "Феноменологии духа". То же самое он сделал, занимаясь изучением "Науки логики". "Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма"!" – вот главный итог анализа гегелевской "Науки логики" В. И. Лениным ([Ленин В.И., ПСС, с.321](#)). Но совпадение диалектики, логики и теории познания происходит у Гегеля на почве идеализма. Для него логический процесс мышления есть демиург, творец действительности, и потому ритм этого процесса, его внутренняя закономерность, диалектика, естественно, совпадают с логикой. Гегель отождествляет мышление и бытие на основе примата мышления. Для Ленина мышление вторично по отношению к бытию.

Диалектика, согласно Ленину, превратится в сумму примеров, перестанет быть философской наукой, если принцип развития не будет применен к процессу отражения, т. е. марксистской теории познания. В. И. Ленин задает вопрос: “Если **все** развивается, то относится ли сие к самым общим **понятиям** и **категориям** мышления?” ([Ленин В.И., ПСС, с.229](#)). Дело здесь ведь вовсе не в том, чтобы применить диалектику еще к одной сфере явлений. Без привлечения ее в состав диалектики как теории познания повисает в воздухе сам принцип отражения. Ленинский ответ следующий: “Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение” ([Ленин В.И., ПСС, с.229](#)). Из этого вытекает принципиальное положение: “...вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий” ([Ленин В.И., ПСС, с.230](#)).

Углубление в гносеологию, в основания диалектики и материализма вовсе не означает, что внимание Ленина отвлекалось от проблематики материалистического понимания истории. Наоборот, эта проблематика в самой конкретной форме поглощает громадное время В. И. Ленина, но под углом зрения фундаментальных принципов философской науки, их соблюдения, последовательного применения. Дело в том, что после осуществленной Марксом и Энгельсом критики философско-исторических воззрений Гегеля, с учетом завоеваний марксизма в этой области, возвращаться к этой стороне творчества Гегеля В. И. Ленин не считал необходимым.. “В общем, философия истории дает очень и очень мало - это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован” ([Ленин В.И., ПСС, с.321](#)).

Последнее в заметках Ленина по истории философии (“Философские тетради”) связано уже с формированием философии марксизма. Ленин, к сожалению, не был знаком с “Экономическими философскими рукописями 1844 г.”. Но в конспекте “Святого семейства” он пронизательно улавливает процесс перехода от одного круга идей к другому. Он выделяет сердцевину, вокруг которой кристаллизуется “новый круг” идей, вся “система” марксизма, идея “общественных отношений производства”. Но процесс перехода означает, что элементы старой системы, терминологии соседствуют с новой гениальной идеей производственных отношений, еще уживаются с ней.

Ленин реконструирует ход развития философских идей в свете гегелевской концепции “круга кругов”. В описании общих черт первого основного “круга” в философии Нового времени сделан набросок, приближенная схема, не вдаваясь в углубленный специальный анализ. Основой для нее является очерк истории материализма, данный в “Святом семействе” Маркса и Энгельса. Гораздо более подробно и глубоко Ленин рассматривает философов Нового времени, в частности Гассенди, которому Гегель уделил лишь полстраницы. Первой материей, лежащей в основе тел, он признает атомы. Но атомы, как утверждает сам Гассенди, не могут быть усмотрены путем самого острого зрения и способности различения. Они постулируются на основании теоретических соображений, а не данных непосредственного опыта. Процесс разрежения и разложения привел бы к ликвидации закона сохранения материи, если бы не имелась далее неразложимая материя. Столь же теоретическими являются аргументы, опираясь на которые он выводит в качестве свойства атомов величину, форму и вес. Вслед за Демокритом и Эпикуром он понимает атом как физическую, а не чисто математическую, реальность, которая является неделимой в смысле непроницаемости, предела деления. Наличие частей и величины не означает возможности деления атома, так как он – простая сущность. Пустота наряду с атомами признается принципом вещей, но не как особая реальность, а лишь как пространство, место для их обособления. Действительно, в самом понятии атома, его обособленности и связи с другими атомами содержится в качестве неотъемлемого признака движение. Именно случай, т. е. внешнее сочетание атомов, является основанием связи вещей, а не бог. В конкретном случае Гассенди предлагает методологический прием, опирающийся на естественную связь вещей, не восходя к богу. Тем самым за религией у него остается сфера настроения, разум оказывается целиком силой науки.

Разум, как сущность духа, есть деятельность идеальная, деятельность не с материальными предметами как таковыми. Отсюда Гассенди делает вывод, что разум вообще особая сущность, не связанная с деятельностью тела. Но в особенности функция самопознания, саморефлексии, присущая человеческому разуму, способность мыслить, сам принцип общности как таковой дает ему повод полагать,

что дух свободен от материи, бестелесен и, следовательно, бессмертен. Именно ограниченность принципа атомизма как такового при всей его несовместимости с теологией и объясняет непоследовательность Гассенди.

Слабым местом философии Гассенди является стремление сочетать атомизм с христианской теологией. Атомы, вопреки их несотворенности и неразрушимости, мыслятся им как созданные богом. Действительной силой движения является бог, самим же атомам свойственна лишь подвижность. Произвольность всех этих представлений явно противоречит принципу мышления Гассенди, выступает внешней добавкой. Всеобщие идеи не принадлежат единичному духу, т. е. по сути дела представляют коллективный разум. Философия Гассенди с точки зрения идеи "кругового", спиралевидного развития весьма примечательна. В ней совершается возврат к античному атомизму, т. е. косвенно к зачинателю первого "круга"—к Демокриту. Само восстановление атомизма, в частности эпикурейства, которое охавалось в средние века и подлинный исторический смысл которого был предан забвению, имело громадное научно-философское значение. Но Гассенди не ограничивается воспроизведением идей античного атомизма, а дает ему новую жизнь, выступая как оригинальный философ. В особенности он обогащает идеи Эпикура данными науки своего времени, открытиями физики и астрономии. В области теории познания Гассенди сенсуалист, выступает против врожденных идей, энергично подчеркивая, что только чувство является источником знания. "...Чувство— это первый критерий, на который должны опираться другие...". Эта посылка в понимании диалектики процесса познания сохраняется и марксизмом, показывающим необходимость чувственно-предметного освоения мира. Но он дополняет и развивает ее признанием диалектики понятий, диалектики теоретического мышления, которая отсутствует у Гассенди. Его точка зрения по сути дела составляет основу локковской теории происхождения научного знания. Недостаток ее состоит в том, что мышление сводится к чувственности, а не выводится из нее как особая деятельность.

Другой философ, который особо привлек внимание Ленина, это — Лейбниц. Главное, что ценит Ленин вслед за Марксом в философии Лейбница, состоит в понятии "самодеятельности", "внутренних, собственных действиях", "подвижности" как неотъемлемого свойства всего сущего. В этом он усматривает подход "к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения".

Но самодеятельность монады понимается Лейбницем лишь как чисто теоретическая, духовная, а не практически-материальная. Поэтому монада затрагивается всем тем, что происходит во Вселенной, лишь в созерцании, как зрительница мировой драмы, а не как деятельное лицо. В абстрактной форме здесь отражено свойственное стихийно развивающемуся обществу разделение индивида и общества. В особенности в капиталистическом обществе—связь индивида с другими индивидами, с обществом опосредована обменом, деньгами, актом обмена, в котором они отчуждены друг от друга, от своей общей им человеческой сущности. Непосредственное же тождество индивида и общества, связь индивидов предстает как идеальная, т. е. совершающаяся через обособление и противопоставление их интересов. Особое значение имеют его глубоко оригинальные, своеобразные диалектические идеи. Исходным понятием философии Лейбница является понятие монады. Это—своеобразная духовная единица, наделенная активной деятельной силой. Понятие монады выявляет свой смысл в противопоставлении понятию субстанции в философии Спинозы. С точки зрения последнего субстанция есть вечная материальная природа, в которой все отдельные вещи, явления, в том числе и обладающие сознанием индивиды, суть лишь модусы, проявления этой единой субстанции. Вечное, абсолютное, единое— на первом плане у Спинозы.

Он выступает против представлений о душе как воске, развитых Локком (*tabula rasa*); в принцип: "нет ничего в интеллекте, чего не было раньше в ощущениях", он добавляет—"кроме самого интеллекта." Только-де животные являются чистыми эмпириками, но именно поэтому "людям так легко ловить животных, а простым эмпирикам — делать ошибки". Лейбниц считает, что всеобщность и необходимость, свойственные научному знанию в отличие от обыденных наблюдений, присущи разуму до опыта в виде идей субстанции, причины, изменения и т. д. Но это уже утверждал Декарт, выдвигая понятие врожденной идеи. А дальнейшая линия замыкается на Канте с его идеей априорности всех категорий как средств упорядочения чувственных впечатлений.

Однако история человечества доказывает, что все понятия черпаются из опыта, из чувственности. Разумеется, что этим не уничтожается значение понятий как средств осмысления, отбора чувственных впечатлений. Общность и различие первоначально даются чувственному созерцанию. Для Лейбница отрицание чувственности имело то значение, что доказывало первичность сознания, души по отношению к телу.

Примирительные тенденции сказались и в философии Лейбница. Он пытался обосновать христианство, бытие бога и души. В качестве ученого и мыслителя он ограничивал деятельность бога разумом, той всеобщей закономерностью, которая раскрывается наукой и которая проявляется в познавательной деятельности человека. Это теснейшим образом связано с его (весьма компромиссной) борьбой за свободу совести, за свободу научной мысли. Маркс и Энгельс высоко ценили Лейбница как общественного деятеля, ученого и мыслителя. Правда, его теоретической и практической деятельности были присущи некоторые черты компромисса, примиренчества. В связи с этим Маркс и Энгельс говорили о "лассалевских" чертах Лейбница, намекая на то, что Ф. Лассаль, будучи лидером немецкой социал-демократии, не чурался заигрываний даже с "железным канцлером" Бисмарком. Но это сравнение касается присущих им обоим примирительных стремлений в политике, а не в философии. Лассаль в философии остался "усердным учеником" Гегеля, пытался эклектически соединить его с Марксом, Лейбниц же, вопреки имеющимся в его философии неувязкам, был гениальным мыслителем.

В ленинском анализе историко-философского процесса фигуры Спинозы и Лейбница примечательны тем, что через них прорисовывается путь к следующему "кругу" – "Гольбах- Гегель", а затем "Гегель–Фейербах–Маркс". Следующий "круг" в истории философии: "Гольбах– Гегель (через Беркли, Юма, Канта)". Если попытаться расшифровать это описание, отвлекаясь, как говорил Ленин, от хронологии насчет лиц, то, надо признать, что, отпавляясь от французского материализма, Гегель реставрирует и продолжает линию идеализма.

П. Гольбах последовательно продолжает традиции английского материализма –Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Д. Локка, Д. Толанда. Как идеологу революционной буржуазии, ему свойственны смелость и последовательность. Он утверждает, что материя вечна, а движение –способ ее существования, и с позиций натурализма рассматривает также человека. Но в области истории натурализм приводил к преувеличению роли случайных физических явлений как причины событий и к историческому идеализму. Диалектика развития не получила в его трудах должного развития в силу созерцательности его материализма. Для созерцательного материализма существует, с одной стороны, природа, с другой– познание человека, его мозг. Третий из указанных В. И. Лениным членов процесса познания, а именно форма отражения, способ активного продуцирования абстрактных понятий, законов, научной картины мира, являющийся стороной чувственно-практической деятельности, игнорируется Гольбахом. Поэтому из поля зрения созерцательного материализма выпадает пункт сосредоточения, в котором выявляются как диалектика объективного мира, так и диалектика процесса познания, их "взаимосвещение".

Антитеза Гольбаха и Гегеля рассматривалась марксизмом в плане различия идеологий французской и немецкой буржуазии. Несмотря на одинаковую классовую природу, указанное различие проявилось и в принадлежности их к разным партиям в философии, и в конкретном содержании их теоретических систем. В. И. Ленин углубляет эту антитезу с точки зрения логики историко-философского развития. Возможность раздвоения уже была заложена в системе Локка, которую продолжали как французские материалисты, так и Беркли, Юм, позднее Кант. А классический немецкий идеализм продолжает линию Лейбница, что объясняется своеобразием исторических условий Германии. Многие черты этого своеобразия сохранились и в период деятельности Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Если философия Лейбница в значительной мере была "зародышем" философии Канта, то последняя поставила проблемы, которые получили развернутое решение с позиций объективного идеализма в системе Гегеля, которая, в свою очередь, была критически переосмыслена в марксизме.

Вопросы к теме 6

Марксистская концепция истории философии

1. Какому философу уделяет основное внимание в своей "Истории философии" Людвиг Фейербах?
2. В какой работе марксизма был сформулирован так называемый "основной вопрос философии"?
3. Какие две магистральные линии развития в истории философии были выявлены марксизмом?
4. Какое сочинение Маркса было посвящено сравнительному анализу проблем античной философии?
5. Назовите методологический историко-философский принцип, сформулированный В.И. Лениным.
6. Что означает в ленинском анализе истории философии "самодетельность" применительно к монадам Лейбница?
7. В каком аспекте рассматривалась Лениным антитеза?

Литература к теме 6

Марксистская концепция истории философии

1. Гегель. Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. 9.
2. Касымжанов А. Х., Кельбуганов А. Ж., Сатыбалдинова К. М. Круги в познании. Алма-Ата, 1977.
3. Ленин В. И. Философские тетради. // ПСС. Т. 29.
4. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. // ПСС. Т. 18.
5. Лифшиц М. А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М. 1972.
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. X1У.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической теории // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966
10. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42.
11. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. X1У
12. Фейербах Л. История философии. Собр. произв.: В 3 т. М., 1967. Т. 1

Тема 7. Этнос национального философского дискурса "Национальная философия"

Содержание темы

[7.1. Национальный философский дискурс](#)

[7.2. Категории пространства и времени в этносе философского дискурса](#)

[7.3. Проблема единства историко-философского процесса](#)

7.1. Национальный философский дискурс

Национальная форма философии имеет своим предметом лишь некоторый фрагмент, некоторую сторону объективного всемирно-исторического процесса, а именно мыслительную работу данного народа в определенной ситуации, ограниченной географическими, хронологическими, социально-историческими, культурологическими и прочими условиями жизни народа. В этой связи важно обсуждение понятия "национальный философский дискурс".

Активность познающего мир субъекта описывается через два взаимосвязанных блока понятий: через концепты **познания** мира и через концепты **отношения** к миру. Если в первых раскрывается инструментальная способность человеческого ума, способность оперировать информацией о действительности, то на основе вторых человек проявляет себя активной, динамичной частью познаваемого мира, т.е. проявляет себя как творческое существо. Первые категории принадлежат к сфере **гносиса**, а вторые – **этоса**. Исследование особенностей национального философского мышления, в частности философского **дискурса**, требует обращения к категориям **этоса**. Для начала поясним смысл используемых понятий.

Философский **дискурс** детерминирован миром этоса с его интуитивными предвосхищениями и архетипами восприятия. Более того, он определяется ими не меньше, чем внутренними законами рационального мышления. В классической философии эта детерминация этосом осмысливалась лишь в рафинированном виде соотношения чувственного и рационального уровней познания, рационального и иррационального, интеллекта и интуиции. Но при таком "очищении (рафинировании)" проблемы исчезает "живая кровь" этоса, те самые этнокультурные детерминанты философского дискурса, о которых шла речь выше. Однако надо заметить, что великие философы Нового времени Декарт и Лейбниц считали возможным говорить о таком "понятии-кентавре", как "интеллектуальная интуиция". Сегодня необходимо искать новые постановки проблемы детерминации философского дискурса этосом, дающие возможность более детального прочтения контекста философского **дискурса**. Нам представляется плодотворной старая (гегелевская и марксистская) идея тесной взаимосвязи переломных моментов мировой истории и революционных трансформаций философского мышления. А поскольку философское мышление оперирует универсальными категориями, то данный подход можно было бы назвать "категории и культура". Подобный подход особенно актуален при обсуждении проблемы начала и особенностей национального философского дискурса.

Ближайшим переломным моментом мировой истории, могущим дать ответ на вопрос о происхождении философского дискурса на сегодняшний день является так называемая "**осевая эпоха**". Согласно Ясперсу, "осевая эпоха" (800-200 гг. до н.э.) – время зарождения и взлета духовных религиозных и философских движений, в течение тысячелетий определявших судьбы мировой культуры. Символами мировых религий, религиозно-философских систем, возникших в "осевую эпоху" стали имена Конфуция и Лао-Цзы, Будды, Заратустры, палестинских пророков.

Что послужило причиной синхронного появления пророков? Какие сдвиги произошли в социальной и духовной жизни народов, нередко разделенных огромными расстояниями, но, несмотря на это, почти одновременно выдвинувшими из своей среды столько выдающихся личностей? С возникновением "**осевой эпохи**" возникла проблема всеобщности, универсальности истории человеческого духа, иными словами, проблема философской рефлексии, философского дискурса.

Об истоках и противоречиях этой всеобщности говорил Ясперс. "Палестина, – писал он, – население которой не вело свое происхождение от указанных племен завоевателей, дала осевой эпохе пророков". (Иными словами, региональное породило универсальное). Но ведь именно они, неистовые палестинские пророки, свидетельствуют в большей мере, чем кто-либо другой, что прав был Вебер. Вернее, был бы прав, доведи он свою гипотезу до логического завершения, назвав основным конфликтом в

духовной жизни "осевой эпохи" выяснение отношений между двумя типами цивилизаций, земледелием и кочевьем, исторической антитезы этих двух основных в древности хозяйственных укладов, развивавшихся и набравших силу после второго крупного общественного разделения труда.

К. Ясперс считал невозможным дать причинное объяснение этому феномену, хотя и допускал обсуждение различных гипотез. В качестве примера он приводил гипотезу Альфреда Вебера о решающей роли кочевых племен, вторгшихся из Центральной Азии в Китай, Индию и на Запад, в пробуждении самосознания народов. Он называл ее единственной гипотезой, которая "позволяет хотя бы подойти к историческому обсуждению этой проблемы". Вместе с тем он относился к рассуждениям Вебера весьма критически. Возражать методологической установке Ясперса, основанной на "философской вере", с её утверждением невозможности каузального объяснения явлений духовной жизни "осевой эпохи", трудно.

Но в части эмпирической критики Ясперсом гипотезы Вебера можно обнаружить уязвимые места. Ясперс приводит следующий довод против гипотезы: хотя Китай и принял важное участие в духовном творчестве "осевой эпохи", но для него не характерны ни трагическое сознание (античная трагедия – неотъемлемая часть древнегреческого этоса, вспомним "Поэтику" Аристотеля), ни, эпос, которые Вебер считал выражением мировоззрения кочевников-завоевателей.

В рассуждениях Вебера ощутим налет романтизации мироощущения "сынов пустыни", и это в значительной мере ослабляет его позицию. И все же Ясперс не прав в самой постановке вопроса. Очевидно, что влияющая культура не обязательно формирует свое подобие в новой среде. Напротив, гораздо чаще, если иметь в виду эволюционный характер связей, свойственный взаимоотношениям культур, влияние приводит к возрождению, к более четкому постулированию собственных, "исконных" принципов воспринимающей культуры. Говоря современным языком, момент "встречи культур и цивилизаций" обостряет проблему культурной самоидентификации каждой из них. Отсутствие подобия не говорит о том, что влияния не было, но свидетельствует о восхождении культуры, испытавшей влияние, на более высокий уровень самосознания. Именно эта зрелость самооценки в сочетании с экзальтированным самовыражением характерна для проповедей пророков "осевой эпохи".

Вторжение кочевников, приходивших на земли оседлых народов со своим оружием и своей системой мировидения, всякий раз создавало напряженную ситуацию в духовной сфере. Повсеместно в "осевую эпоху" социальной, религиозной и этической альтернативой становятся категории порождения и уничтожения, жизни и смерти, покоя и движения, как отражение столкновения двух различных образов жизни, двух разнящихся образов духовного мира: мира покоя и статики оседлых народов и динамичного мира движения кочевых племен. Таким образом, одним из первых на срезе начального момента философского дискурса предстают категории жизни и смерти, движения и покоя.

К этому времени греческая мифология уже выработала свое отношение к борьбе кронидов и уранидов, хитроумных богов Олимпа, умеющих использовать земные недра, с бесхитростными, наивными, хотя и могущественными богами стихий. В симпатиях греческих мифов к кронидам отразилась растущая мощь древнегреческого полиса, развитых форм земледельческого хозяйства. Эпос, пришедший на смену мифам, развивает и усиливает идеал нового состояния человеческого существования — деятельное преобразующее начало, подчиняющее себе природу.

В это же время в Китае Лао-цзы говорил о дао, истинном пути. Он разделял дао на ложное, человеческое, и на дао естественное, природное, призывал разрушить человеческое и вернуться к естественным законам. Его современник и спутник на долгие века истории Конфуций, напротив, заботился о сохранении и лишь некотором улучшении уже сложившихся между людьми отношений. Согласно Конфуцию, не "дао" ("путь") лежит в основе его нравоучений, а "ли", переводимое словами "церемониал", "ритуал", "почтительность", "благопристойность". Акцентированный протест против перемен был заложен в назиданиях Конфуция.

"Не делай приятного, ибо с приятным трудно расставаться", – гласит одна из самых поразительных сутр раннебуддийского текста "Дхаммапада". Используя излюбленный Буддой образ реки, несущей воды в океан и теряющей в нем свои очертания и имя, можно сказать, что этот парадоксальный

афоризм проливает свет на ту простую истину, что бытие человека река, движение. Оно потому только и имеет своим идеалом вечный покой, нирвану, что действительную суть его составляет вечное изменение, движение.

7.2. Категории пространства и времени в этосе философского дискурса

Концепция "["осевой эпохи"](#)" может трактоваться также и в аспекте проблемы избавления человека от мира страдания, когда желание индивида изменить мировой порядок соседствует с его бессилием что-либо изменить в нем, т. е. происходит мучительная борьба между должным и сущим.

Подобные идеи выступали в древних обществах в двух основных формах. Первая – это когда речь идет об освобождении отдельного человека из мира мучений, вторая – когда говорится о спасении социума (и шире – Вселенной.) от страданий и зла.

Каждая из этих двух концепций сопряжена с одной из двух моделей времени: циклической и линейной, удачно соотнесенных А. Леруа-Гураном с мировосприятием оседло-земледельческих и подвижно-скотоводческих архаических коллективов. Тем самым *категории пространства и времени – это следующий категориальный срез [этоса философского дискурса](#)*. Действительно, в центрах древнеземледельческих цивилизаций с их циклическим видением времени и истории, с высокоструктурированной и детально регламентированной социальной жизнью единственная возможность освобождения усматривается в выходе из круговорота мирских событий во вневременное подлинное бытие трансцендентной субстанции. В противоположность этому, на преимущественно скотоводческой периферии древнейших цивилизаций видение времени как осмысленного и целенаправленного движения–пути определяет возможность помещения спасения в длительность мирового процесса в качестве его финала.

Возвращаясь к концепциям времени, можно заметить: если *нирвана, самадхи, сатори* – вписываются в циклическую концепцию времени, то *Страшный Суд и Царствие Божие*, как и *Третий Рим, Тысячелетний Рейх, эпоха коммунизма* — конец линии исторического времени. При этом в условиях развитой государственно-городской жизни аграрных цивилизаций древности отчуждение индивида от социума значительно сильнее, чем при патриархально-пастушеском быте и его последующей трансформации. Отсюда – ориентация на индивидуальное освобождение в первом случае и осознание спасения как коллективного всенародного акта – во втором. Итак, "осевое время" выработало две основные модели избавления людей от данности как страдания (несправедливости, зла).

Многомерность архаических культур является свидетельством наличия в их этосе ярко выраженного доминирующего семантического ядра, заключенного в мифах и архетипах сознания, среди них важнейшими являются пространственно-временные. Выше мы говорили о концепции Лерана-Гуруа, которая утверждает цикличность времени в древних культурах. Наиболее отчетливо нелинейность пространства-времени архаической культуры как их доминирующая черта проявляется в противоположенности систем пространственно-временных координат на разных семантических полюсах этой культуры: мифологическом и социальном. Если социальное время идет, то мифологическое стоит, пространство социума и пространство мифа противостоят друг другу как мир порядка и мир хаоса.

Специфическим свойством нелинейности пространства-времени древних культур является то, что его положительные и отрицательные координаты (социальный и мифологический миры) могут меняться местами во времени. В кризисных и катастрофических ситуациях нормальная структура движения социального мира во времени (удаление от мифологического начала мира) сменяется эсхатологической: сжатие мифологического пространства сменяется его расширением в направлении мира социального. Ярче всего семантическая поляризация двух начал (космоса и социального микрокосма) проявляется в архаической модели жизненного пути человека: человек как бы выходит в момент рождения из мифологического мира и затем перемещается все дальше в социальный мир, сохраняя в то же время символические и магические связи с мифологическими силами через комплекс медиативных свойств, предметов и точек пространства. Один из главных элементов этой системы коммуникаций —

перемещающиеся во времени и пространстве возрастные классы — носит структурный (соционормативный) характер. Мы, в частности, имеем в виду социальный институт старцев-аксакалов в кочевых цивилизациях.

Однако собственное пространство-время архаической культуры не существует само по себе, оно окружено психофизиологическим миром человека—экзистенциальным пространством и временем. Оно альтернативно миру физического (энтропийного) времени и отличается от последнего тем, что оно всегда неоднородно, сжимаемо, расширяемо, фигуративно, в какой-то мере обратимо, способно сводить прошлое и будущее, мифологическое и социальное время в одну неделимую точку. Причем, это взаимодействие мифологического и социального времени осуществляется по-разному в земледельческой (преимущественно западной) и кочевых (преимущественно восточных) цивилизациях.

Время в архаических обществах воспринималось сознанием сквозь призму магических представлений, бывших одной из форм его выражения. В основе подобного мышления лежала ведущая роль психологической связи между индивидом и окружающей средой и другими индивидами, движущей силой которой выступало волевое (властное) начало. Причем это начало увязывалось архаическим мышлением прежде всего с течением социального времени. Передвижение индивида по социальной иерархии, в примитивных обществах довольно жестко коррелировавшее с биологическим возрастом, увеличивало возможности представителей властных институтов воздействовать на время. Старейшины, например, могли задержать или даже лишить индивида или группу сверстников инициации и тогда время для них останавливалось, их продолжали звать детьми, несмотря на объективный ход биологического времени. Таким образом, социальное время выступало не только в качестве мерил любых других изменений, но и как инструмент власти, при помощи которого регулировались отношения в социуме и осуществлялось насилие над соплеменниками. Например, вождь, чей авторитет базировался на культе предков, мог регулировать время, в том числе и в природе, задерживая или ускоряя наступление нового года, например. Поэтому все значимые события в жизни традиционного общества связывались сознанием с именем магического лидера.

В архаической культуре экзистенциальный мир человека выступает не просто как индивидуальное или личностное дополнение к пространству-времени социального микрокосма, но как его универсальная внешняя среда. Совпадая в целом с мифологическим на личностном уровне человеческого бытия, экзистенциальное способно творить свою особую систему отношений между космосом и человеческим микрокосмом. Экзистенциальные связи социального и мифологического выводят человека архаической культуры за пределы ее жестких семантических оппозиций в *новое измерение пространства-времени*. Это особое значение экзистенциальных связей в пространстве и времени, как правило, хорошо осознается духовными лидерами и используется носителями архаических культур (фиксированные пространственные точки жизни и смерти, определенных состояний внутри жизненного цикла—обряды инициации, погребения и другие, ритуалы изгнания смерти и т. д.). Локальные точки экзистенциального опыта упрощают и приближают к человеку мир сакрального.

Сочетание семантической нелинейности пространства-времени и экзистенциальной близости его противоположных точек в древних культурах может объяснить целый ряд “чудесных” явлений, которые плохо вписываются в рациональные представления западной новоевропейской культуры. На основе этого сочетания возможно, например, ситуативное нарушение или “аннулирование” причинно-следственных связей координат социального и мифологического времени (например, через символическое изгнание смерти из коллектива).

Двигаясь от мифологического мира к социальному во внутреннем пространстве культуры, человек древнего общества перемещается из прошлого в настоящее и в будущее. При этом “часы мифа” необратимо отстают в пространстве от часов культуры. В обратной (эсхатологической) ситуации, когда мифологическое время быстро идет вперед (“конец света”, возвращение в хаос), а социальное—стоит, тот же самый механизм может быть использован для локализации кризиса в прошедшем времени через устранение породившей его причины (например, через убийство некоторых божеств или принесение их в жертву коллективу). Смысловые координаты пространства-времени становятся, таким образом, в определенной степени управляемым параметром.

Вторжение исторического (мифологического) времени в реальное совершается в форме обрядов и ритуалов преимущественно по праздникам и узловым датам рождения и смерти. Действительный же и серьезный прорыв истории и мифа в реальность совершается в переломные эпохи, когда и создается экзистенциальное время/пространство (существующее, ощущаемое, значимое). Тогда рушатся и создаются границы, рождается "общее пространство" той же самой глобализации. История становится исключительно актуальной и входит в жизнь каждого человека.

Прорыв из прошлого дополняется прорывом в будущее. Если в "реальное" время будущее видится как абстрактная категория, то в переломные моменты истории оно начинает сбываться на глазах (озоновые дыры, падение империй и т. п.). Стирание границ между прошлым, будущим и настоящим может завершиться грандиозной архаизацией общества, в котором разумно классифицированный мир становится миром эпоса и катастроф, где объективные закономерности и правовые нормы не действуют. Происходит мифологизация сознания, отказ от логического расчленения мира. И, возможно, возникает новая "осевая эпоха".

7.3. Проблема единства историко-философского процесса

Убедительное доказательство единства духовного развития человечества дает и еще одна область, которую в известной мере можно считать материнским лоном философии. Это—мифология, мифотворчество. Работы по установлению содержательного единства специфических форм и структур духовных культур Западной Европы - с одной стороны, Китая, Индии, Японии - с другой, были проведены многими исследователями. К.Леви-Стросс обратил внимание на следующий факт: при чрезвычайном разнообразии мифов "одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью в разных районах мира, что ставит нас перед проблемой: если содержание мифов полностью случайно, то как понять тот факт, что на всем земном шаре мифы так похожи?" Точно так же религиозное мировосприятие, возникающее вслед за мифологическим, присутствует во всех культурах, и тем самым позволяет говорить о единстве духовного развития человечества. Религия же выражение такого состояния человека, когда в нем "пробуждается дух", и его "природа обретает чувство собственного достоинства, а потому требует свободы для себя самой, а не только полагает ее в некоем всемогущем существе" (Г.В.Ф.Гегель). Подобное определение религии особенно важно для нас, так как для большинства восточных национальных философий свойственен религиозно-философский синкретизм. По мнению Гегеля, "главное" здесь в том, что надо иметь в виду "соразмерность религии с природой (человека) в связи с видоизменениями этой природы в разные века" и вести речь об "истине религии" "в связи с нравами и характером народов и эпох". Под "истиной религии" понимается сама "высшая потребность религиозного духа", "всегда по необходимости" присущая человеку. Суть этой потребности — иметь целостное представление о мире, так или иначе связать "конечное и бесконечное". В той или иной форме она удовлетворяется всегда, у всех народов, и важно в каждом данном случае понять эту форму. Иными словами, Гегель принимает саму идею Просвещения о едином человечестве, всеобщей сущности человека и лишь полагает необходимым быть внимательным к "историческим модификациям человеческой природы", что позволит верно судить и о религии, и об исторически изменчивой природе человека.

О всеобщем характере сущности человека пока прямо не говорится —это как бы само собой разумеется. Свидетельством именно такого понимания Гегелем вопроса о сущностном единстве человечества могут служить отдельные упоминания об арабах, индийцах, сравнение некоторых китайских реалий с европейскими. Однако они очень редки, и фактически Восток представлен преимущественно "иудейским народом", который входит в орбиту внимания Гегеля в связи с возникновением христианства и "позитивностью" последнего.

"Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел",— таково методологическое положение, которого Гегель придерживался и ранее, но здесь оно отчетливо сформулировано и применено к "иудейскому народу".

Вокруг концепции единства историко-философского процесса издавна ведутся споры между ее сторонниками и теми, кто абсолютизирует особенное, специфическое и, отрицая это единство, придерживается концепции замкнутых, изолированных культур. Истинными родоначальниками ее на русской почве были славянофилы А. С. Хомяков и И.В.Киреевский, а на Западе (несколько позже Хомякова, но независимо от него)—Г.Риккерт. В России эту линию продолжил Н Я Данилевский, на Западе— Ф.Ницше и под его воздействием— О.Шпенглер, затем и К.Юнг. Идеи, родственные концепции замкнутых культур, - и притом со сходным социокультурным обоснованием - проникли и в "философию науки" (Т.Кун, П.Фейерабенд и др.), т.е. в методологию истории естествознания. Утверждается, что воздействие социокультурных факторов делает несоизмеримыми научные парадигмы и картины мира, сформированные различными культурами. Отрицается преемственность, сопоставимость, [кумулятивность](#) развития науки.

Своеобразие исторических форм жизнедеятельности людей в различных регионах и на различных этапах исторического развития, разумеется, признается концепцией единства, в этой связи возникает необходимость обсуждения вопроса о своеобразии философских систем, понимании того, что есть национальная философия. Надо заметить, что понятие "национальная философия" одно из самых неразработанных в теории историко-философского процесса.

Нельзя не признать, что установление единства философских знаний, полученных в различных регионах, и их теоретического статуса подчас представляет весьма значительные трудности. Так, возникают утверждения о том, что, например, индийская философия уникальна относительно западноевропейской, а эта последняя—относительно китайской и т.п. Сторонники логико-теоретической модели историко-философского процесса настаивают на том, что мы имеем дело не с уникальностью предмета, структуры, статуса, функций, а лишь со своеобразием формы, и в силу этого проблема сводится именно к тому, чтобы, во-первых, установить единство содержания и теоретического, научного статуса философских знаний; во-вторых, к тому, чтобы исключить из рассмотрения знание, которое вообще не является философским. Утверждается также, что сторонники концепции замкнутых философских культур вводят нас в заблуждение в самой постановке вопроса, сопоставляя философское знание с какими-то другими формами культуры (например, религией, магией и т.п.), призывая делать вывод об уникальности философских культур в результате сопоставления несопоставимого. Нам представляется, что все эти противоречия снимаются в культурологической концепции историко-философского процесса.

Прогресс философских знаний не абсолютен не только в смысле принципа неопределенности, но также и в том смысле, что не весь их массив, выработанный на данной стадии развития, переходит в следующую, не вся мудрость человечества, приобретенная на одной ступени истории, передается следующим поколениям. По ходу развития философии и отбора ее приобретений последующими поколениями в пройденных этапах ее истории остаются, как бы застревают некоторые идеи и даже их комплексы, которые оказываются неосвоенными и даже забытыми. Так, например, было с философией Л. Дешана, отчасти с докритическим Кантом, с А. Шопенгауэром, С.Кьеркегором и другими мыслителями и идеями. В этом аспекте "национальные философии" зачастую и являются способами возврата к "пройденным этапам" историко-философского процесса.

При исследовании восточных философских учений большинство исследователей отмечают их синкретичность, и, прежде всего, с религиозным мировосприятием. В этой связи необходимо остановиться на особенностях философского дискурса в этих системах. Основные направления изучения институционального дискурса сводятся к определению сущностных признаков дискурса, моделированию его структуры, освещению особенностей дискурса в межкультурном сопоставлении, установлению его типов и стилей мышления. Религиозный дискурс практически во всех монотеистических религиях имеет четко выраженную структуру. Если в других типах дискурса ценности могут быть скрытыми, подразумеваемыми и выводимыми (например, в научном дискурсе), то в религиозном общении суть дискурса состоит в открытом утверждении ценностей. Эти ценности выражаются в чистом виде, в форме иносказания и притчи, и гораздо реже в форме рефлексии, убеждения. Ключевым культурным концептом религиозного [дискурса](#) является вера. Стратегии этого дискурса следующие: молитвенная, исповедальная, призывающая, утверждающая, интерпретирующая и обрядовая. Соответственно выделяются основные жанры

религиозного дискурса: молитва, исповедь, проповедь и обрядовое действие. Его специфика заключается в том, что, в отличие от других типов дискурса, конститутивными участниками этого общения являются не только священнослужители и прихожане (внутренние и внешние участники), но Бог, к которому обращены молитвы, псалмы, исповеди в ряде конфессий и т.д. Всевышний в религиозном дискурсе монотеистических религий распадается на две сущности: собственно Бог и тот, кому он открылся, т.е. пророк. Цель религиозного дискурса состоит в приобщении к вере в рамках определенной конфессии. Ценности религиозного общения сводятся к ценностям веры, таким, как признание Бога, понимание греха и добродетели, спасение души, ощущение чуда, соблюдение обрядов. И здесь вновь надо оговориться: в буддийской и даосской традиции религиозный дискурс больше напоминает философский своей обращенностью к космическим началам бытия.

Надо заметить, что философский дискурс во многих своих характеристиках наследует религиозному дискурсу. Прежде всего, в проблематике и жанрах. Так, проблема Бога трансформируется в философские проблемы трансцендентного, субстанции, первопричины и причинности и др. Причем эти взаимовлияния и взаимопереходы обоюдны. В Античности, например, нетрудно выделить этапы перехода от теогонической к логической аргументации, а затем, после Аристотеля, наблюдается этап инфляции логического, выдвижения на первый план нравственного и даже эстетического аргумента. Также и в философии нового времени видны явные скачки проблематики, даже разложение линий развития. До Локка, например, теологический субстрат очевиден: "естественная философия" возможна лишь постольку, поскольку на правах аксиомы берется идея сотворенности природы ("естественное благочестие") и принцип богоподобия человека, тождества человеческой и божественной логики. Связь деизма с Реформацией в этих исходных пунктах очевидна. Но с Локка начинается новая ситуация: отказ от врожденных идей есть вместе с тем отказ от богоподобия, отбрасывание, по крайней мере, одного из теологических оснований.

В указанном аспекте западные и восточные философии демонстрируют различные способы трансформации религиозного дискурса. На ранних стадиях истории европейской философии мы наблюдаем и жанровое заимствование. Достаточно вспомнить Исповеди Блаженного Августина и Блезе Паскаля. В восточной философии трансформация религиозного дискурса сказалась в тяге преимущественно к непосредственным способам постижения истины, что прямо следовало из идеи мистического единения с Богом.

Помимо этой формы историко-философского исследования, которую принято называть логико-теоретической, существуют еще и другие, в частности та, которую называют "культурологической". Мы считаем её единственно возможным контекстом определения понятия "национальная философия". Все, что можно отнести к сущностным признакам того, что называется "национальной философией", возникает только в контексте того или иного типа цивилизации, вне данного контекста ничего определенного нельзя сказать ни об арабской, ни об индийской, ни о китайской или даже русской философии.

В современном мире в условиях глобализации актуальной проблемой становится будущее национальных культур и в тесной связи с ней будущее философии.

Вопросы к теме 7

Этос национального философского дискурса "Национальная философия"

1. В каких категориях выражается отношение человека к миру?
2. Что такое "осевая эпоха"?
3. Экзистенциальные связи социального и мифологического пространства-времени.
4. Как связаны религиозный и философский дискурсы?
5. Назовите жанры философского дискурса.
6. Какими категориями времени оперирует линейная концепция истории?
7. Каким образом в архаическом обществе старейшины могли управлять временем?

Литература к теме 7

Этос национального философского дискурса “Национальная философия”

1. *Ванчугов В.В.* Очерк истории “философии самобытно-русской”. М., 1994.
2. *Ешич М.Б.* Этнос - субъекты исторического процесса и проблема этничности //Человек как субъект культуры. М., 2002.С. 149-279.
3. *Миллер А.* О дискурсивной природе национализмов// Pro et Contra. М., 1997.Т. 2. № 4.С. 141-151.
4. *Петякшева Н.И.* Понятие “национальная философия” в контексте современной компаративистики// Глобализация и мультикультурализм. М., 2005, С.217-232.
5. *Сатыбалдинова К.М.* Антиномия локального и универсального в контексте всемирного историко-философского процесса// Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. С.251-264.
6. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Соч.: в 2 т. М.,1990. Т. 2
7. *Диалог культур*//Человек. Образ и сущность.Ежегодник.М.,2004.
8. *Heit H.* Eurozentrism, Universalitaet und der Anfang der Philosophie // Dialektik. Hamburg, 2002. № 2.S. 53–67.
9. *Hetzel A.* Kultur als Grenzüberschreitung // Dialektik. Hamburg, 2002.-№ 2. S. 6-17.
10. *Hoesle V.* Philosophische Grundlagen eines zukünftigen Humanismus // Kultur und Menschlichkeit, Neue Wege des Humanismus. Basel, 1999. S. 67–86.
11. *Kritik der Moderne - Krise Europas Überlegungen in Anschluss an Nietzsche, Husserl und Derrida*//Dialektik. Hamburg, 1996. .№1. S. 57-72.
12. *Luckner A.* Über regionale, provinzielle und nationale Identität // Philosophie und Regionalität. Wrocław, 1999.S. 33-46.

Тема 8. Постмодернистские концепции истории философии

Содержание темы

[8.1. Постмодернизм и история философии](#)

[8.2. В поисках философии будущего](#)

8.1. Постмодернизм и история философии

Проблема будущего современной философии наиболее интенсивно обсуждается в связи с идеями постмодернизма с присущим ему критическим отношением к классической философии. Глашатаи постмодернизма Ж.Ф. Лиотар, Ж.Делёз, Ф.Гваттари и другие, обосновали такое плюралистическое понимание действительности, в ветвистой корневой системе которой (метафора [ризомы](#)) не просматриваются ни главные, ни второстепенные корни. Отрицание всякого центризма (логоцентризм, европоцентризм и т.п.).принципиальная нелинейность в концепции постмодернизма –это конец любых привилегированных центров доминирования, признание плюрализма истин и т.п.

Полицентризм - концепция постмодернизма, отвергающая идеологию тотальности и практику властвования в пользу плюрализма, равноправного диалога, мира и согласия. Кардинальная переоценка ценностей европоцентризма выразилась в тезисах о "диалоге культур", о "взаимопонимании между народами", о "культуре без границ" и тому подобное, захвативших и внутригосударственные коммуникативные пространства. Однако конкретные черты постсовременного общества и постмодернистского его описания не соответствуют идеалам плюрализма и глобальной свободы, а углубляют противоречия, присущие современной цивилизации.

Для истории философии в аспекте данного учебного пособия представляет интерес критика идеи [европоцентризма](#). Одним из первых ее критиков был Фридрих Ницше. Гегелевскую философию истории, а именно принцип историзма с его идеей прогресса, Ницше не принял и критиковал понятия "современный дух" (дух модерна) и "современная идея". Эти исторические словообразования, по его мнению, суть идеи врожденной "седовласости". Ницше бичевал представление о современности (модерне) как конечной цели истории, как высшем и завершающем ее пункте. Он оценивал эту цель как вечер: сумерки, когда по Гегелю вылетает сова Минервы (как известно, у греков – Сова мудрости), как декаданс, захватывающий и западноевропейский дух, и знание. А сам "сверхгордый европеец XIX века, ты безумствуешь", – писал Ницше.

В поздней работе Ницше "По ту сторону добра и зла" критика современной эпохи стала еще более резкой. Он писал, что Европа может существовать только тогда, когда имеется внешняя угроза, но время малой политики прошло. Уже ближайшее столетие, пророчески писал Ницше, принесет борьбу за мировое господство и принудит к большой политике. Видимо, это иное время пришло. Западная Европа сегодня – не господствующий регион Земли. В Европе задумываются о "европейской идее" – аналоге идеи русской – о судьбе Европы. Символично, что подобное понимание судеб Европы и европейской культуры почти через столетие после Ницше повторил один из создателей постмодернизма: в 1992 г. Ж. Деррида – сформулировал обращение мирового духа к иным берегам и регионам (в эссе "Другой мыс").

[Деррида](#) выдвинул положения, которые рисуют контуры новой Европы. Он говорит об ином "мысе", в котором будет надежда на сохранение европейского духа, европейской духовной идентичности, её важнейших характеристик – всеобщности и универсализма. Но в то же время это новое положение Европы угрожает ей и новыми войнами, и возвратом старых форм фанатизма, расизма и национализма, а также утратой духовной идентичности – всеобщности и универсализма. Но как раз эти качества Деррида хочет сохранить и "взять" в постсовременность. Его "европейская идея" состоит в том, чтобы принцип всеобщности и универсализма служил "телом" для единичного. Здесь проявляется парадокс, свойственный всему постмодернизму: с одной стороны он яростно воюет с классической метафизикой и её логоцентризмом, с другой – стремится сохранить логоцентристские определения культуры.

Современное понимание универсальности (как и в классике) предполагает такое всеобщее, которое имело бы ценность для всех, было бы для них наиболее значимо. Однако противоречия глобализации, базирующиеся на ряде экзистенциальных для человечества базовых составляющих (например, стремление к сохранению своей культурной и национальной идентичности), во многих отношениях оказываются фатальными для народов планеты. В результате тонкий покров единой науки, коммуникаций и технологий, движения к культурному единству покоятся на шатком фундаменте, размываемом глубочайшими цивилизационными, региональными и групповыми различиями. "Столкновение цивилизаций", "спор мировых религий" – вот наиболее распространенные сценарии будущего для стран и континентов, отодвинутых вестернизацией с пути собственного развития. Однако существуют и оптимистические сценарии будущего, среди которых концепция "диалога культур"*.

Появившийся в конце 70-х г. термин "плюрализм культур" поначалу обозначал нечто безобидное: уважение большинства к меньшинствам, равный статус различных культурных традиций и свободный выбор индивидуальной идентичности. Распространение идей культурного плюрализма положило начало распаду внутригосударственного и межгосударственного единства народов. Вопросы обустройства совместной жизни, призванные апеллировать к межэтническому, межкультурному и социальному диалогу, обозначили разломы конфликтов, нетерпимости и агрессивности.

Со времен Шеллинга, утверждавшего абсолютное тождество объективного и субъективного ("все, что есть, есть, по сути, одно"), проблема идентичности не вызывала сомнений. Впервые в защиту прав неидентичного, критикуя философию тождества, выступили Адорно и Хоркхаймер. Затем [постмодернизм](#) (Делёз, Деррида) поставил под сомнение исходные посылки европейской философской традиции, обращенной к тождеству как самосознанию, и энергично провозгласил апологию различия и дифференциации. В этой связи много говорят об утрате тождества (идентичности) индивидов и групп, единения с себе подобными, с близкими и чужими (другими)– в социальном, с миром– в мировоззренческом, с собственным внутренним и социальным Я–в психологическом и так далее аспектах. На первый план выступает противостояние или отторжение от чужого в самом широком смысле слова.

Методология исследования Другого, Иного в рамках постмодернизма в значительной мере создавалась усилиями французских постструктуралистов, в частности, в трудах Ж. Деррида, [Ж. Делеза](#), Ж. Лиотара и др. Постструктурализм утверждал принцип "методологического сомнения" по отношению ко всем позитивным истинам, установкам и убеждениям, существовавшим и существующим в западном обществе и применяющимся якобы для его "легитимации", т. е. самооправдания и узаконивания. В самом общем плане методология постмодернизма–это выражение философского релятивизма и скептицизма, "эпистемологического сомнения", являющегося по своей сути теоретической реакцией на позитивистские представления о природе человеческого знания, господствовавшие в европейской философии XIX-XX вв. Хайдеггер внес существенный вклад в разработку предпосылок подобной методологии. Это связано, прежде всего, с его критикой "метафизического способа мышления", который он пытался переосмыслить. Хайдеггер последовательно выступал против абсолютизации в бытии временного момента его "настоящего бытования", его "вечного присутствия".

В постмодернизме критика традиционной классической метафизики нашла выражение в отрицании Дерридой "презентности-наличности" как основы метафизического мировосприятия. Это отрицание генетически соотносится с критикой Хайдеггером традиционного европейского понимания мышления как "видения", а бытия–как постоянно присутствующего перед мысленным взором, т.е. в трактовке Дерриды как "наличного". Однако, если попытка Хайдеггера осуществить деструкцию европейской философской традиции как "метафизической" ([П. П. Гайденко, 1963](#)) встретила у Деррида полное сочувствие и понимание, то другая сторона деятельности немецкого философа–его стремление найти путь к "истине бытия" -- совершенно не совпала с глобальной мировоззренческой установкой Деррида. И именно в этом плане и наметилось их основное расхождение, обусловившее упреки в непоследовательности и незавершенности "деструкции метафизики", предъявленные [Деррида](#) Хайдеггеру. За стремлением немецкого философа во всем увидеть "истину" Деррида как раз и усматривает новый "рецидив" метафизического подхода. К этому можно добавить, что интенциональность, столь важная для Гуссерля и Хайдеггера, была переосмыслена Дерридой как "желание", иными словами, как подчеркнута бессознательная, стихийная и, в конечном счете, иррациональная сила. Она может принимать форму мысли и целенаправленных действий, т. е. быть рационально оформленной, но тем не менее и по своим истокам, и по своим конечным результатам, резко расходящимся с собственным исходным замыслом, она носит явно иррациональный характер ([Ильин И.П.,1996,- с.12-22](#)).

Согласно утверждениям Деррида и других постмодернистов, история метафизики, как и история Запада, является историей метафор и метонимий. "Ее матрица... служит определением бытия как наличия во всех смыслах этого слова. Вполне возможно показать, что все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия–эйдос, архе, телос, энергия, (сущность, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание или совесть, Бог, человек и так далее" .([Теории, школы, концепции,1975](#))

Для Деррида всякий "центр"– не объективное свойство структуры (в том числе текста), а фикция, постулированная наблюдателем, результат его "силы желания" или ницшеанской "воли к власти", а в конкретном случае толкования текста (в том числе и философского) следствие навязывания читателям своего собственного смысла, вкладывания этого смысла в текст, который сам по себе может быть совершенно другим. В некоторых своих работах, в частности в "Голосе и феномене" [Деррида](#) рассматривает

этот "центр" как "сознание", "cogito", или "феноменологический голос". Осмысление постулата о языковом характере сознания, у Деррида отличается некоторыми весьма существенными нюансами. Например, Деррида спорит с Бенвенистом, слишком "прямолинейно", с точки зрения Деррида, связывающим логические и философские категории, сформулированные еще Аристотелем в соответствии с грамматическими категориями древнегреческого языка, а через него и всех индоевропейских языков, тем самым критикует "неоспоримый тезис" структурализма, жестко соотносившего специфику естественного языка со своеобразием национального мышления. Хрестоматийный пример: эскимосы "видят", т.е. воспринимают мир и осмысливают его иначе, чем носители английского языка. С точки зрения Деррида проблема гораздо сложнее, чем это кажется Бенвенисту. Ибо для того, чтобы категории языка стали "категориями мысли", они должны быть "сначала" осмыслены, отрефлексированы как категории языка: "Знание того, что является категорией -- что является языком, теорией языка как системы, наукой о языке в целом и так далее -- было бы невозможно без возникновения четкого понятия категории вообще, понятия, главной задачей которого как раз и было проблематизировать эту простую оппозицию двух предполагаемых сущностей, таких как язык и мысль" [\(Ильин И.П., 1996, - с.22\)](#). К тому же количество категорий древнегреческого языка значительно превосходит те десять, которые выдвигались Аристотелем в качестве логико-философских. Таким образом, заключает Деррида, исходя только из "грамматического строя" древнегреческого языка нельзя решить вопрос, почему были выбраны именно эти категории, а не другие. В результате чего нарушается структуралистский тезис о полном соответствии законов грамматики, мышления и мира.

Характерная для постмодернизма игра на взаимодействии между смыслом, обусловленным контекстом анализируемого произведения, и безграничным контекстом "мировой философии" (последний преимущественно ограничивается контекстом западноевропейской культуры, или, еще точнее, западноевропейской историей философии, понимаемой как способ мышления--как "западный логоцентризм") открывает возможность для провозглашения принципиальной неопределенности любого смысла. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в ходе применения знака в системе других знаков, т. е. в языке) превращает знак в "след" этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или, как выражается Деррида, со своим "происхождением", т. е. с причиной, вызвавшей его порождение. Тем самым "знак" обозначает якобы не столько предмет, сколько его отсутствие ("отсутствие наличия"), а в конечном счете свое "принципиальное отличие" от самого себя. Это явление Деррида и определяет как "различение" Эта процедура отвечает главному принципу Деррида--подходить к каждому явлению с двойной позиции его одновременного уничтожения и сохранения--принципу "конструктивного деконструктивизма".

Если мы возьмем самую типичную для Деррида "культурную матрицу аксиологических оппозиций" голос/письмо, звук/молчание, бытие/небытие, сознание/бессознательное, внутри/вне, реальность/образ, вещь/знак, наличие/отсутствие, означаемое/означающее, истинное/ложное, сущность/кажимость и так далее, то несмотря на утверждение, что главным для него в их отношениях является не их взаимное отрицание, а принцип взаимодействия, понимаемый как принцип "бесконечной игры", уже в подобной постановке вопроса заметна неизбежная переоценка ценностей, отдающая явное предпочтение второму ряду членов оппозиции. Деррида посвятил немало страниц этой проблеме, иллюстрируя взаимодополнительность обеих сторон бинарной оппозиции. Логика дополнительности, таким образом, рассматривает одну часть оппозиции (ту же природу) как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, в то же время обнаруживает внутри нее врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего второй член бинарной оппозиции (социальность, образование и т.д.), добавочный излишек, также становится существенным условием того, что оно дополняет.

Перед нами попытка, и, надо сказать, проводимая довольно последовательно, ревизии традиционной диалектики гегелевского образца, заключающаяся, прежде всего, в опровержении гегелевского метода "снятия" противоречий и трактовки самой противоречивости как условия, даже принципа всякого развития. Если Гегель был склонен к "позитивному" разрешению противоречий и сводил основную философскую проблематику к телеологическому саморазвитию духа, то Деррида, для которого

идея целенаправленности прогресса, как “наивно позитивистская” по своему характеру, чужда, гораздо ближе установка на кантовскую неразрешимость апорий.

8.2. В поисках философии будущего

Помимо постмодернизма при обсуждении проблемы будущего философии надо отметить две концепции – концепцию [интеркультурной философии](#) и философской [компаративистики](#). Принципы компаративистики, сопоставления разных типов философствования, основанных на цивилизационных и культурно-исторических различиях, восходят к Лейбницу, который, пытаясь сопоставить европейскую и китайскую культуры, обратил внимание и на особенности их философии. Гегель в гейдельбергских лекциях (1816) доказывал, что философия сохранилась только у немецкого народа, “получившего от природы высокое призвание быть хранителем этого священного огня”. [Ванчугов В.В.,1994,-с.10\).](#)

Шеллинг, надеясь создать положительную философию, значимую для всех народов, замечал, что имеются существенные различия между европейской (эмпирической) и немецкой (чистого разума) философией, что подлинно все общей философии до сих пор нет, что она (эта всеобщая философия) не может быть достоянием одной нации, поэтому она “еще не истинна, даже если находится на пути к этому” [\(Шеллинг.Ф ,1989,-с.559\)](#) . Шопенгауэр пытался совместить европейскую и восточную мудрость. Ницше, хотя и поносил атомизм французов, все же восхищался их моральной философией. Англичан же считал “не философской расой”: “Бэкон знаменует собой нападение на философский ум вообще, а Гоббс, Юм и Локк – унижение и умаление понятия “философ” на целое столетие... Локк был тем философом, о котором Шеллинг осмелился сказать: “Je me'rise Locke (“Я презираю Локка”); в борьбе с англо-механистическим оболваниванием мира действовали заодно Гегель и Шопенгауэр, эти оба враждебные братья-гении в философии, стремившиеся к противоположным полюсам германского духа и при этом относившиеся друг к другу несправедливо, как могут относиться только братья... Дело Англии - европейская пошлость” [\(Ницше Ф.,1990,- с. 371,373\)](#) . Общепризнано, что благодаря грекам Европа обрела свою уникальную и автономную философию и науку; благодаря рационалистическому мировоззрению в Европе возникло нечто, что по праву имеет для всего мира универсальное значение и ценность. Европейская культурная специфика, заложенная в античности, отличается от уникальности и специфики других народов глобальным значением, реализованным в европеизации мира (речь идет, как было указано выше, не только о философии, но и о территориальных и социальных завоеваниях, о науке и технике). Сам факт успешной реализации античной традиции в столь глобальном масштабе привел к идее европоцентризма. Однако в европоцентризме не учитывается, что греческое чудо возникло на почве и в среде восточной мысли.

Отвлекаясь от проблемы универсальности европейского мировоззрения, значимого для всего мира, необходимо обратить внимание на идею универсализма, пронизывающую содержание греческой философии. Это – целостное понимание мира как цельности, поиски всеобщности истины в противостоянии релятивизму, телеологическое понимание природы и др. Многообразие античных форм мысли и методов, содержание греческого наследия имеет универсальное значение для мировой философии. Именно античная философия выдвинула принцип “диалогичности”, сыгравший такую важную роль в духовной жизни Европы, означающий две или более различные логики, комплексным образом (агонистическим, конкурентным, антагонистическим) связывающие суждения в противоречивое единство, не теряя его в этой дуальности. Так было выработано единство европейской культуры, сохраняющей не только иудейско-христианско-римский синтез в его взаимодополнительности, но конкурентность между всеми элементами, которые имеют свою собственную логику. Морен предсказывает “второй европейский ренессанс”, открытый для неевропейских культур, способный вывести народы из эпохи варварства – национализма, тоталитаризма, технократии, безудержной гонки за выгодой, религиозной нетерпимости – и привести к улучшению межчеловеческих отношений.

В XIX-XX вв. в Европе сложились сравнительные языковедение, литературоведение, историография, социология и пр., однако работы, посвященные сравнительной философии, были в большом дефиците. В 1923 г. П. Массон-Урсел создал едва ли не первые книги, и лишь в 1939 и 1946 гг. Ч.-А. Мур, П. Дойссен, Г. Миш и другие мыслители продолжили данную тему, в то время как на Востоке (в Японии, Индии, Китае и др.) возникла достаточно мощная традиция, сравнивавшая собственное философствование

с западными направлениями и школами. В Европе же отрицательное отношение Канта и Гегеля к азиатским типам философии достаточно долго оказывало влияние, например, на немецких философов (в свое время, в частности, на Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, считавших, что вне Европы нет философии).

Однако критика и самокритика, порожденная вынужденными попытками преодолеть [европоцентризм](#), а также обозначившийся в мировом масштабе [мультикультурализм](#), способствовали тому, что на Международном конгрессе по философии 1998 г. (Бостон, США) уже работали пять секций по "компаративной философии" (три – по "философии в глобальном контексте"); имели также место многочисленные выступления, обращенные к философии Азии, Африки и Латинской Америки, к философии в межкультурной перспективе и т.д. Р. Эльберфельд, подводя итоги конгресса, подчеркивал значение исследований о взаимовлиянии и взаимном обогащении различных культурных норм и образцов, охватывающих и сферу мышления; такова задача сравнительной философии, призванной показать реальное место философии каждого типа в мировой духовной жизни. Естественно, при этом нельзя акцентировать внимание на доказательстве преимуществ или "недоделанности" китайской, русской или австрийской философии или любой другой философской школы. При [сравнительном анализе](#) следует помнить об общих, наднациональных и надрегиональных идеях, в то же время не элиминируя их особенности и оценивая варианты с общих для цельного философского знания позиций ([Elberfeld R., 1999, – S.125-154](#))

Эльберфельд ведет речь о необходимости выработать межкультурные основания для того, чтобы стал возможным сравнительный анализ. Для этого нужно: а) выработать общее для европейской мысли понимание предмета философии; б) изучать проблемы языка, выражающие ее основные понятия; в) учитывать историческое взаимодействие культур, лежащих в основе философии того или иного типа; г) выработать понятия, необходимые для сравнения.

[Сравнительный анализ](#) возможен только тогда, когда способы философствования исторически сопоставимы. Развитие философии Платоном, Аристотелем, в эллинизме, в Средние века и в Новое время не позволяет выразить философию в едином понятии, она мыслима с учетом места и времени и различного рода контекстов. Речь должна идти о границах и целях философии, имея в виду при этом универсальность разума, хотя в XX в. и этот тезис был поставлен под сомнение, так что понадобилась иная тематизация проблемы: новые исторические горизонты, которые возникают в процессе развития философии, не должны иметь телеологической перспективы.

Что касается философских дискурсов, то при сравнении задача состоит в том, чтобы в структуре языка и его выразительных средствах уловить возможности переводимости философской мысли, особенно в неродственных (либо изолированных) семьях языков.

В условиях противоречивых тенденций в духовной жизни границы рационалистических интерпретаций сейчас очевидны как никогда. Похоже, что универсальность, основанная на рационализме, сдает позиции. Чем должна быть Европа в будущем мире? Сможет ли она стать мировым символом новой эпохи всемирной истории? Как должна строиться философская критика исторических событий? Нужно ли настаивать на радикальном разрыве древневосточной и нововременной европейской традиций или искать единую ось в осмыслении общественно-исторического развития человечества? Бесспорно одно: нужно исследовать альтернативные линии развития духовных сил, ибо победителей не будет.

Сегодня мысль о линейном прогрессе теряет смысл, складывается эпоха постсовременности, в пользу плюрализма, равноправного диалога, мира и согласия, но конкретные черты постсовременного общества и постмодернистского его описания не соответствуют идеалам плюрализма и глобальной свободы, а углубляют противоречия, присущие данной переходной эпохе. **Не следует думать, что национальные или региональные особенности философии существуют сами по себе и самодостаточны. Они образуют мировое целое человеческой философии подобно тому, как мировая литература складывается из литератур национальных. История философии принадлежит самому предмету философии, поэтому она актуальна и во всем своем многообразии может и должна присутствовать в сегодняшнем философствовании.**

Вопросы к теме 8

Постмодернистские концепции истории философии

1. О какой культуре говорит Деррида в эссе "Другой мыс"?
2. Почему постмодернизм критикует бинаризм?
3. Что называет Деррида "историей метафор" применительно к истории философии?
4. Назовите три "аксиологические матрицы" Дерриды.
5. Что такое "Интеркультурная философия"?
6. Поясните Ваше понимание мультикультурализма.

Литература к теме 8

Постмодернистские концепции истории философии

1. *Ванчугов В.В.* Очерк истории "философии самобытно-русской". М. 1994.
2. *Автономова Н.И.* Рассудок, разум, рациональность. М.,1988.
3. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблемы культуры (Критика философии Хайдеггера) М., 1963.
4. *Деррида Жак.* Голос и феномен. СПб.,1999.
5. *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм Постмодернизм. М.,1996
6. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998.
7. *Ницше Ф.* Соч.: в 2-х т. М.1990. Т.2
8. Теории, школы, концепции. М., 1975.
9. *Тишков В.* "Теория и практика многокультурности" // "Реквием по этносу". М.:Наука, 2004.С.230-260.
10. *Глостанова М.В.* Мультикультурализм: порождение или альтернатива глобализации?// Глобализация и мультикультурализм. М.,2005.С. 175-204
11. *Шеллинг Ф.* Соч: В 2 т.М.,1989.Т.2,
12. *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. М.2007.
13. *Elberfeld R.* Uberlegungen zur Grundlegung "komparativer Philosophie"///Allg. Zeitschrift fur Philosophie. Stuttgart, 1999. Jg.24.№ 2. S.125-154.
14. *Clark T.* Heidegger, Derrida and the Greek limits of philosophy. Philosophy a lit. Baltimore, 1987. vol.11, № 1.P.75-91.
15. *Libau E.* Metamorphosen des Raums //Erziehungs wissenschaftliche Forschungen zur Chronotopologie. Weinhein, 1999. S. 17-56.
16. *Leisinger K.* Entwicklung mit menschlichem Anitlitz. Eine globale humanistische Herausforderung // Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus. Basel.1999.S. 159-191.

Перечень вопросов итоговой аттестации по курсу

1. Предмет и метод истории философии.
2. Проблема преемственности в истории философии.
3. Методологические принципы истории философии.
4. Проблема развития в истории философии. Концепция "круга кругов".
5. Аристотель как историк философии.
6. Секст Эмпирик как историк философии. Принципы классификации философских школ.

7. Диоген Лаэртский о происхождении греческой философии и её структуре.
8. Проблема преемственности в арабо-мусульманской философии
9. История философии в эпоху Возрождения и Нового Времени. Проблема метода научного познания.
10. Гегелевская концепция истории философии. Понимание истории философии. Методологические принципы построения философии.
11. Проблематика античной философии в "Лекциях по истории философии".
12. Первый "круг" рассудочной метафизики (Декарт-Спиноза-Мальбранш).
13. Второй круг рассудочной метафизики (Локк-Гоббс-Ньютон).
14. Третий круг рассудочной метафизики (Лейбниц и т.д.).
15. Идеализм Беркли в "Лекциях по истории философии".
16. Скептицизм Юма в "Лекциях по истории философии".
17. Французская философия в интерпретации Гегеля.
18. Марксистская концепция истории философии.
19. Постмодернизм и концепция плюрализма философских культур.
20. Этнос национального философского дискурса.
21. Что такое "национальная философия".

Перечень рефератов по темам курса

1. Предмет и цели изучения истории философии.
2. Вопрос о генезисе и развитии философии.
3. Проблема начала истории философии.
4. История философии и история теологии.
5. История философии и история науки.
6. Проблема доказательности в историко-философском исследовании.
7. Методологические принципы историко-философского исследования.
8. История древней философии по Диогену Лаэртию.
9. Секст Эмпирик и его история древней философии.
10. Аристотель как историк философии .
11. Особенности средневековой систематики истории философии.
12. Философия древних в интерпретации Ф.Бэкона.
13. Гегель как историк философии. "Круги" в историко-философском познании.
14. Людвиг Фейербах и его "История философии".
15. Марксистская концепция истории философии .
16. Концепция истории философии Вл. Соловьева .
17. .Современные концепции истории философии
18. Жиль Делез как историк философии.
19. Проблема преемственности в арабо-мусульманской философии.
20. Латиноамериканская "философия освобождения" как модель национальной философии.
21. Национальный философский дискурс.
22. Интеркультурная философия.
23. Историко-философская концепция Карла Ясперса.
24. Михаил Бахтин и его концепция диалога культур (прим.к философии).

Кумулятивная модель науки - строится на идее, что каждый последующий шаг в науке можно сделать лишь опираясь на предыдущие достижения, поэтому новое знание всегда лучше, совершеннее старого, точнее отображает действительность. В силу этого обстоятельства значение

имеют только те элементы знания, которые соответствуют современным теориям; отвергнутые идеи, признаваясь ошибочными, являются не более чем заблуждениями, отклонениями от магистрального пути развития науки. Долгое время господствующей моделью развития научного знания была кумулятивная, так как в науке больше, чем в любой другой сфере человеческой деятельности, происходит накопление знаний.

В середине XX века в науку проникают идеи прерывности развития. Они четко формулируются в модели научных революций. Работы ряда физиков, философов, методологов и историков науки были посвящены поиску более емкой структурно-понятийной научной формации, чем фундаментальная теория, с помощью которой удалось бы найти механизмы, приводящие к революциям в науке, обосновать смену стилей мышления, научных картин мира, типов научной рациональности. Наиболее известными являются следующие структурно-понятийные формации: научная парадигма Т. Куна, научно-исследовательская программа И.Лакотоса.

Монокатегориальности идея - идея, присущая, прежде всего, историко-философской концепции Гегеля. Исходя из основной концепции своей системы, Гегель полагал, что развитие в философии проявляется в обогащении её категориального аппарата. Причем, каждой эпохе присущи свои категории. Так, античная философия связана с развитием категорий "бытие", "ничто" и "становление", западноевропейская средневековая философия - с категориями сущности и существования.

Идея монокатегориальности является также выражением методологического принципа единства логического и исторического. В этом аспекте представляет интерес сопоставление структуры "Науки логики" и "Лекций по истории философии" Гегеля.

Арабо-мусульманская философия – это философские учения, возникшие и получившие развитие в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации в границах арабского халифата. Принято считать, что арабо-мусульманская философия представлена пятью основными течениями: каламом, арабоязычным перипатетизмом, исмаилизмом, ишракизмом (философией озарения, или иллюминативизмом) и суфизмом (исламским мистицизмом). За исключением перипатетизма, все они представляют собой явления более широкие, нежели философская мысль, поскольку включают обсуждение вопросов, выходящих за круг собственно философских, и обозначают мощные политические (как исмаилизм) или духовные (как суфизм) течения. Однако эти внефилософские феномены следует отличать от собственно философской рефлексии, которая была выработана каждым из названных течений. С этих позиций арабо-мусульманская философия видится как самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями оценки допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. Сформировавшийся на этой основе общий для названных пяти течений и школ блок проблематики включает вопросы метафизики, теории познания, учения о человеке. Помимо названных течений, существенную роль в развитии арабо-мусульманской философии сыграли мыслители, представлявшие иные традиции. Среди них – тайное философское общество “Братья чистоты и друзья верности”, а также такие фигуры, как Абу Хамид ал-Газали (1058-1111) или Абу Хайан ат-Тавхиди (ум. 1023), выдающийся мыслитель Ибн Халдун (1332-1406), сделавший решительный шаг от историографии к научной истории.

Эмпиризм (греч. *empeiria* — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте. При этом, другая познавательная способность человека — разум — рассматривается в Э. только как

сочетание и перекомпоновка того материала, который дан нам в опыте, а также как способность, в принципе ничего не добавляющая к содержанию нашего знания. В методологическом плане Э. — это принцип, согласно которому жизненная практика, мораль и наука должны базироваться исключительно на соответствующем опыте. В качестве целостной гносеологической концепции Э. сформировался в 17—18 вв. В истории философии Э. выступал как идеалистический (Юм, Беркли, Мах, Авенариус, современный логический Э. и т.д.), признававший единственной реальностью субъективный опыт (ощущения, представления), и как материалистический Э. (Ф.Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк и др.), считавший, что источником чувственного опыта является объективно существующий мир. Противоположен Э. — рационализм. Эмпиризм требует опоры на эксперимент и факты, их накопление, обобщение, суммирование- т.е те процедуры, которые являются ступенями индукции как метода.

Рационализм (от лат. rational - разумный, ratio - разум) - точка зрения рассудка, соответственно - разума; совокупность философских направлений, делающих центральным пунктом анализа разум, мышление, рассудок - с субъективной стороны, а разумность, логический порядок вещей - с объективной. Рационализм с его верой в силу разума видит в качестве опоры познания несомненные и ясные (очевидные) идеи, из которых только и возможно выведение достоверного и истинного знания. Анализ, логический вывод, формально непротиворечивое следование—это те процедуры, которые являются ступенями дедукции как метода.

Собственно рационализм как метод создавали Декарт, Спиноза, Лейбниц и Вольф; против них выступали эмпиристы Локк, Юм, Кондильяк. Кант устраняет противоположность эмпиризма и рационализма в высшем синтезе своего критицизма; Фихте, Шеллинг, Гегель частично возвращаются к объективистскому рационализму, скорее даже панлогизму. Целиком рационалистичными являются исторический материализм, позитивизм, прагматизм и те направления современной философии, которые зависят от философии рационализма и находятся под его влиянием: марксизм, неовитализм, логицизм, неореализм. Рационализм - метод мышления эпохи Просвещения, разделяющий оптимизм этого мышления, ибо он верит в неограниченную силу человеческого познания, которое в той или иной степени духовно властвует над всем существующим. В эпоху рационализма возникло новое понятие науки, которое отождествлялось с математикой и естественными науками вообще. "Научным" с этого времени называют то, что может быть представлено, изображено с помощью математического и естественнонаучного языка. Рационализм предоставляет разуму право на неограниченное господство; против разума нельзя уже апеллировать ни к какой высшей инстанции. Для метафизики в системе рационализма нет места. Поэтому в эпоху господства разума история философии фиксирует упадок метафизики. Противники рационализма - романтизм, иррационализм (Шопенгауэр, Кьёркегор, Мэн де Биран, Ницше) и философия жизни (Бергсон, Дильтей), но часто они сами невольно попадают в плен к рационализму. Под религиозным рационализмом понимают апогей теологии Просвещения 18 в., в которой традиционное учение об откровении полностью интерпретируется с позиций истин разума.

Историзм(от лат. historia - история) - историческое сознание, т.е. сопровождающее всякое познание сознание того, что все является ставшим, даже духовное бытие. В новое время было признано значение историзма для исследования истины, а в настоящее время он вновь стал предметом философского обсуждения благодаря Кьёркегору, Ницше, Зиммелю, Эйкену, а прежде всего - Дильтею и философам-экзистенциалистам. Историзмом в дурном смысле является отступление перед настоящим в прошлое, благодаря чему утрачивается истинная ценность данных фактов и их значение становится относительным. На эту форму историзма особенно нападали Эрнст Трёльч и Генрих Риккерт. Историческая школа - это направление, основанное на историческом понимании процессов, на их самом детальном исследовании.

Этос дискурса - понятие, отражающее историко-культурный и социально-психологический контекст философского дискурса. Активность философствующего субъекта описывается через два

взаимосвязанных блока понятий: через концепты познания мира и через концепты отношения к миру. Если в первых раскрывается инструментальная способность человеческого ума, способность оперировать информацией о действительности, то на основе вторых человек проявляет себя активной, динамичной частью познаваемого мира, т.е. проявляет себя как творческое существо. Первые категории принадлежат к сфере гносиса, а вторые – этоса.

Постмодернизм – термин, обозначающий структурно сходные явления в общественной жизни и культуре современных развитых стран, художественное движение, объединяющее ряд постнереалистических художественных направлений конца XX века. Постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов постмодернизма можно считать его отождествление с именем эпохи “усталой”, “энтропийной” культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в современное искусство весь опыт мировой художественной культуры путем ее ироничного цитирования.

Мультикультурализм - политика, направленная на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий, и обосновывающая такую политику теория или идеология. Важным отличием от политического либерализма, является признание мультикультурализмом прав за коллективными субъектами: этническими и культурными группами. Такие права могут выражаться в предоставлении возможности этническим и культурным общинам управлять обучением своих членов, выражать политическую оценку и так далее.

Мультикультурализм противопоставляется концепции “плавильного котла” (англ. melting pot), где предполагается слияние всех культур в одну. В качестве примеров можно привести Канаду, где культивируется мультикультурализм, и США, где традиционно провозглашается концепция “плавильного котла”.

Мультикультурализм— один из аспектов толерантности, заключающийся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. Идея мультикультурализма выдвигается главным образом в высокоразвитых обществах Европы, где издавна существует высокий уровень культурного развития. В современной Европе мультикультурализм предполагает прежде всего включение в её культурное поле элементов культур иммигрантов из стран “третьего мира” (в том числе из бывших колоний европейских стран).

Критики мультикультурализма утверждают, что в итоге получается полное разрушение многовековых культурных устоев, развитых культурных традиций, т.к. подобное смешение всегда ведёт к усреднению. По их мнению, если низкий уровень культурного развития пришельцев несомненно повышается, то высокий уровень культуры целевой страны мультикультурализма неизменно падает.

Метафизика

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].^{980a}
²⁵

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.^{980b}
²⁵

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит [Пол](#), — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни могло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), — это дело искусства.^{981a}
⁵
¹⁰
¹⁵

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (*logon echein*), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают "что", но не знают "почему"; владеющие же искусством знают "почему" т. е. знают [причину](#). Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. <А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по [привычке](#)>. Таким^{981b}
⁵

образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают “почему”, например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В “Этике” уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же [роду](#); а цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theoretikai) — выше искусств творения (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой, из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, — в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставляя и не он должен повиноваться другому, а ему — тот кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором [смысле](#) он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимают первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем [геометрия](#)). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно дознания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку

наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, — та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом случае то или иное благо, а во всей природе вообще-наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости]необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины ведь и благо, и ["то, ради чего"](#) есть один из видов причин. А что это не искусство [творения](#), объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызвало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом 10 далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя 15 незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, 20 то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, 25] что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам [Симонида](#), "бог один иметь лишь мог бы этот дар", человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть — в природе божества, то естественнее всего ей 30 проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице "лгут много песнопевцы"), и не следует какую-либо 983a другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из 5 наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему 10 мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся 15 игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно 20 прийти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки какова цель, к которой должны привести поиски её и все вообще исследование.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы 25 говорим, что тогда знаем в

каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи, а первое “почему” и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (hypokeimenon); третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противоположащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо(ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе, все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях,— это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно также говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего на природе влажны, а начало природы влажного — вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — Древнейшее, а то, чем клянутся,— наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, в всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей). Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (proteron) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас и Метапонта и Гераклит из Эфеса — огонь, Эмпедокл же — четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам почти все геометрии, так же как вода или огонь возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно. Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но почему это происходит и что причина этого? Ведь как

бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь - изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину — значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную [причину](#), разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две [причины](#). Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное — как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них присущего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из [Клазомен](#). Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделиние началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает:

Всех богов पहले Эрот был ею замышлен.

А по словам Гесиода:

Прежде всего во Вселенной Хаос зародился,

а следом широкогрудая Гея.

Также — Эрот, что меж всех бессмертных богов

[отличается](#),

ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природеявно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем рошего, и безобразного больше, чем прекрасного, другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда — причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл-и притом первый — говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ — само благо, а причина зол — зло.

Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем, до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о [природе](#), — материи и откуда движение, к тому же нечетко и

без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие 15 мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего 20 все что угодно только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба 25 разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников первый разделил эту [движущую] и причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. 30 Кроме того, он первый назвал четыре материальных элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противоположные ему земля, 985b воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и <разреженное> не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело 5 существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те кто признает основную сущность единой, а все остальное 10 выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (archai) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих 15 отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь "строем", "соприкосновением" и "поворотом"; из них "строй" — это очертания, 20 "соприкосновение" — порядок, "поворот" — положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N — положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Итак, вот, по-видимому, до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин.

ГЛАВА ПЯТАЯ

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые 25 развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) 30 много сходного с тем, что существует и возникает,— больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно 986a сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все 5 остальное по своей природе уподобляемо числам и что числа — первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония 10 и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустройством, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у 15 них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным. Я имею в виду, например, что так как десятка, как им представлялось, есть нечто 20 совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению,

десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют "[противоземлю](#)". В другом сочинении мы это разъяснили [подробнее](#). А разбираем мы это ради того, чтобы установить, какие же начала они полагают и как начала эти подходят под упомянутые выше причины. Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для сущесвующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее — предельное, а первое — беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, — это числа.

Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся,

прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и [продолговатое](#). Такого же мнения, по- 25
видимому, держался и [Алкмеон из Кротона](#), и либо он заимствовал это учение у тех пифагорейцев, 30
либо те у него. Ведь Алкмеон достиг зрелого возраста, когда Пифагор был уже стар, а высказался он
подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, 986b
имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые
попавшиеся, например: белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Об
остальных же противоположностях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо указали,
сколько имеется противоположностей и какие они.

Итак, и от того и от другого учения мы можем почерпнуть, что противоположности суть
начала существующего; но сколько их и какие они — это мы можем почерпнуть у одних только
пифагорейцев. Однако, как можно эти начала свести к указанным выше причинам, это у них отчетливо
не разобрано, но, по-видимому, они определяют элементы как материальные, ибо, говорят они, из этих 5
элементов как из составных частей и образована сущность.

Итак, на основании сказанного можно в достаточной степени судить об образе мыслей
древних, указывавших больше одного элемента природы. Есть, однако и такие, которые высказались о
Вселенной как о единой природе, но не все одинаково — ни в смысле убедительности сказанного, ни в
отношении существа дела (*kataten physin*). Правда, рассуждать о них вовсе не уместно теперь, когда
рассматриваем причины (ибо они говорят о едином не так, как те размышляющие о природе
[философы](#), которые, хотя и принимают сущее за единое, тем не менее, выводя [Вселенную] из единого
как из материи, присоединяют [к единому] движение, по крайней мере когда говорят о происхождении 10
Вселенной, а эти утверждают, что она неподвижна). Но вот, что во всяком случае подходит к
настоящему исследованию. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное ([logos](#)), а 15
[Мелисс](#) — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно
беспредельно; а [Ксенофан](#), который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) 20
провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в
другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог. Этим философам, 25
если исходить из целей настоящего исследования, надлежит, как мы сказали, оставить внимания,
притом двоих, а именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем — как мыслящих более грубо; что же
касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью. Полагая, что наряду 30
вообще нет никакого несущего, он считает, что необходимостью существует [только] одно, а именно
сущее, и больше ничего (об этом мы ясно сказали в сочинении о [природе](#)). Однако, будучи вынужден
сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность —
как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и
холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало
к не-сущему.

Итак, вот что мы почерпнули из сказанного ранее и у мудрецов, уже занимавшихся
выяснением этого вопроса: от первых из них — что начало телесное (ведь вода, огонь и тому подобное
суть тела), причем от одних — что телесное начало одно, а от других — что имеется большее число 5

таких начал, но и от тех и у других — что начала материальные; а некоторые принимали и эту причину, и кроме нее ту, откуда движение, причем одни из них признавали одну такую причину, а другие — две.

Таким образом, до [италийцев](#), и не считая их, остальные высказывались о началах довольно скудно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую — ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие — две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть [два начала](#), однако присовокупляли и этим их мнение отличается от 10 других, — что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они 15 [сказываются](#), и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто. 20 Определения их были поверхностны, и то, к чему прежде всего подходило указанное ими определение, они и считали сущностью вещи, как если бы кто думал, что двойное и два одно и то же потому, что 25 двойное подходит прежде всего к двум. Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы [многим](#), как это у них и получалось. Вот то, что можно почерпнуть у более ранних философов и следующих за [ними](#).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолodu сблизившись прежде всего с [Кратилом](#) и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже 30 держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то 987b Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из 5 чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется 10 [сообразно с ними](#), ибо через причастность [эйдосам](#) существует все множество [одноименных с ними \[вещей\]](#). Однако “причастность” — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, (изменив имя), — что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточные математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких 15 предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Начала как материя — это большое и [малое](#), а как сущность — единое, ибо эйдосы (как числа) получают из большого и малого через причастность единому. 20

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон 25 утверждал по пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа — причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или 30 неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не

считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к [диалектике](#) не были причастны), а двоицу он объявил другой основой (physis) потому, что числа, за исключением [первых](#), удобно выводить из нее как из чего-то податливого.

Однако на самом деле получается наоборот: такой взгляд не основателен. Ибо эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а эйдос рождает нечто только один раз, между тем совершенно очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит эйдос, будучи один, производит много [столов]. Подобным же образом относится и мужское к женскому, а именно: женское оплодотворяется одним совокуплением, а мужское оплодотворяет [многих](#); и, однако же, это — подобия тех начал.

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы — причина сути его, а для эйдосов такая причина — единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материя эйдосов — единое, Платон утверждал, что она есть двоица — большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один — причиной блага, другой — причиной зла, а ее, как мы сказали, искали некоторые из более ранних философов, например, Эмпедокл и Анаксагор.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Мы лишь вкратце и в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины; но во всяком случае мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине никто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о [природе](#), а все — это очевидно — так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы — о беспредельном, Эмпедокл — об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор — о беспредельном множестве гомеометрий. Таким образом, все они занимались подобного рода причиной, а также те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разреженнее [воздуха](#); ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода.

Они касались только этой [причины](#); а некоторые другие — той, откуда начало движения, как, например, те, кто объявляет началом дружбу и вражду, или ум, или любовь.

Но суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего говорят о них те, кто признает эйдосы, ибо эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они не принимают ни за материю, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы — это скорее причина неподвижности и пребывания в покое), а эйдосы для каждой из прочих вещей и единое для эйдосов они указывают как суть их бытия.

Однако то, ради чего совершаются поступки и происходят изменения и движения, они некоторым образом оозначают как причины, но не в этом смысле, т. е. не так, как это естественно для причины. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, принимают эти причины за некоторое благо, но не в том смысле, что ради них существует или возникает что-то из существующего, а в том, что от них исходят движения. Точно так же и те, кто приписывает природу блага единому или [сущему](#), считают благо причиной сущности, но не утверждают, что ради него что-то существует или возникает. А поэтому получается, что они некоторым образом и говорят и не говорят о благе как о причине, ибо они говорят о нем не как о причине самой по себе, а как о причине привходящей.

Итак, что мы правильно определили причины, и сколько их, и какие они, об этом, видно, свидетельствуют нам и все эти философы; ведь они не в состоянии были найти какую-либо другую причину. Кроме того, ясно, что надо искать причины — или все так как это указано здесь, или каким-нибудь подобным [способом](#). А как высказался каждый из этих философов, как обстоит дело с началами 20 и какие трудности здесь возможны, мы разберем вслед за этим.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное. Точно так же, пытаясь указать причины возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи так, как рассматривают их размышляющие о природе, они отвергают причину движения. Далее, ошибка их в том, что они ни сущность, ни суть вещи не признают причиной чего-либо и, кроме того, необдуманно объявляют началом любое из простых тел, за исключением разве [земли](#), не выяснив при этом, как 25 возникают эти тела друг из друга (я имею в виду огонь, воду, землю и воздух). В самом деле, одни вещи возникают друг из друга через соединение, другие — через разъединение, а это различие имеет 30 самое большое значение для выяснения того, что есть предшествующее и что последующее. Придерживаясь одного взгляда, можно было бы подумать, что самый основной элемент всего — это 35 тот, из которого как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело, состоящее из мельчайших и тончайших частиц. Поэтому те, кто признает началом огонь, находят, надо 989a полагать, в наибольшей согласии с этим взглядом. И точно так же каждый из остальных философов согласен с тем, что первооснова тел именно такова. По крайней мере никто из последующих 5 философов, указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент явно потому, что она состоит из крупных частиц, а из трех других элементов каждый нашел себе какого-нибудь 10 сторонника: одни утверждают, что первооснова — огонь, другие — вода, третьи — воздух. Но почему же они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди говорят, что все есть 15 земля, да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел: настолько древне и общераспространенно это мнение. Так вот, если придерживаться этого взгляда, то было бы неправильно признавать началом какой-либо из этих элементов, кроме огня, или считать, что оно плотнее воздуха, но тоньше воды. Если же то, что позднее по происхождению, первое по природе, а переработанное и составленное по происхождению позднее, то получается обратное: вода будет 20

Итак, о тех, кто признает одну такую причину, как мы указали, сказанного достаточно. Но то же можно сказать и о тех, кто признает несколько таких начал, как, например, Эмпедокл, утверждающий, что материя — это четыре тела: и у него должны получиться отчасти те же самые, отчасти свои особые затруднения. В самом деле, мы видим, что элементы возникают друг из друга, так 20 что огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом (об этом сказано в сочинении о [природе](#)); а о причине движущихся тел, принимать ли одну такую причину или две, — об этом, надо полагать, у 25 него совсем не сказано сколько-нибудь правильно или обоснованно. И вообще те, кто говорит таким образом, вынуждены отвергать превращение, ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, 30 ни теплое из холодного. В самом деле, тогда что-то должно было бы испытать эти противоположные состояния и должно было бы существовать какое-то одно естество, которое становилось бы огнем и водой, а это Эмпедокл отрицает.

Что касается Анаксагора, то если предположить, то он принимает два элемента, такое 989b предположение больше всего соответствовало бы его учению, хотя сам он отчетливо об этом не говорит; однако он необходимо последовал бы за теми, кто направил бы его к этому. Конечно, нелепо и 5 вздорно утверждать, что все изначально находилось в смешении, — и потому, что оно в таком случае должно было бы ранее существовать в несмешанном виде, и потому, что от природы не свойственно 10

смешиваться чему попало с чем попало, а кроме того, и потому, что состояния и приводящие свойства отделялись бы в таком случае от сущностей (ведь то, что смешивается, может и разъединяться); однако если следовать за Анаксагором, разбирая вместе с ним то, что он хочет сказать, то его учение показалось бы, пожалуй, созвучным нашему времени. Ведь ясно, что, когда ничего не было различено, об этой сущности ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду, например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а необходимо была бесцветной, иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. Подобным же образом и на этом же самом основании она была без вкуса и у нее не было и никакого другого из подобных свойств. Ибо она не могла бы быть ни качеством, ни количеством, ни определенным нечем; иначе у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм (eide), а это невозможно, раз все находилось в смешении; ведь в таком случае она была бы уже выделена, а между тем Анаксагор утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь один ум несмешан и чист. Исходя из этого, Анаксагор должен был бы сказать, что единое (ведь оно просто и несмешанно) и "иное" (оно соответствует неопределенному, которое мы признаем, до того как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала. Так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно.

Эти философы, однако, склонны рассуждать только о возникновении, уничтожении и движении: ведь и начала и причины они исследуют почти исключительно в отношении такого рода сущности. А те, кто рассматривает все сущее в совокупности, а из сущего одно признает чувственно воспринимаемым, а другое — невоспринимаемым чувствами, явно исследуют оба эти: рода, и поэтому можно было бы подробнее остановиться на них, выясняя, что сказано у них правильно или неправильно для настоящего исследования.

Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляют о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее — это [лишь] то, что воспринимается чувствами и что так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже — несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого

следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого — и у окружающих нас вещей, и у вечных. 990b 5

Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по „доказательствам от знаний“ эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно „единого во многом“ они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что „мыслить что-то можно и по его исчезновении“ — для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно „третьего человека“. 10 15

И, вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первее] самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами. 20

Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных [выводов]); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным — это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы [только] сущностью. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей,— единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных, существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего. 25 30 991b 5

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, 10 15

они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком приращивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение — высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие — слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений ["из"](#). Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например, для "человека" — "живое существо" и "двуногое", а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга ^{991b} существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в ["Федоне"](#) говорится таким образом, что эйдосы ⁵ суть причины и бытия и возникновения [вещей]; и однако если эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, эйдосов [не существует](#). Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные [вещи](#).

Далее, если эйдосы суть числа, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, ¹⁰ что сами вещи суть отличные от них числа, например: вот это число — человек, вот это — Сократ, а вот это — [Каллий субстратов](#); и сам-по-себе-человек — все равно, есть ли он какое-нибудь число или ¹⁵ нет, — все же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе-] число. ²⁰

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] эйдосов получиться один [эйдос](#)? Если же число получается не из самих-по-себе-чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много [нелепостей](#); и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, ²⁵ содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой. В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением. Кроме того, приходится признавать еще другой род числа, с которым имеет дело ³⁰ арифметика, а также все то, что некоторые называют промежуточным; так вот, как же это промежуточное существует или из каких образуется [начал](#)? И почему оно будет находиться между окружающими нас вещами и самими-по-себе-[числами]?

Затем, каждая из единиц, содержащихся в двойке, должна образоваться из некоторой предшествующей [двойки](#), хотя это невозможно.

Далее, почему составное число [едино](#)?

992a

Далее, к сказанному следует добавить: если единицы различны, то надо было бы говорить так, как те, кто утверждает, что элементов — четыре или два: ведь каждый из них называет элементом не общее (например, тело), а огонь и землю, все равно, имеется ли нечто общее им, а именно тело, ⁵ или нет. Однако же говорят о едином так, будто оно подобно огню или воде состоит из однородных

частиц; а если так, то числа не могут быть [сущностями](#); напротив, если есть что-то само-по-себе-единое и оно начало, то ясно, что о едином говорят в различных [значениях](#): ведь иначе быть не может.

Кроме того, желая сущности свести к началам, мы утверждаем, что длины получаются из длинного и короткого как из некоторого вида малого и большого, плоскость — из широкого и узкого, а тело — из высокого и низкого. Однако как в таком [случае](#) будет плоскость содержать линию или имеющее объем — линию и плоскость? Ведь широкое и узкое относятся к другому роду, нежели 10 высокое и низкое. Поэтому, так же как число не содержится в [них](#), потому что многое и немногое отличны от [этих](#) [начал], так и никакое другое из высших [родов] не будет содержаться в низших. Но 15 широкое не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они [находятся](#)? Правда, Платон решительно возражал против признания 20 точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл “неделимые линии”. Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и [точка](#).

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти последние — сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше 25 сказали) не означает ничего.

Равным образом эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть значимая для знаний причина, ради которой творит всякий ум и всякая природа и которую мы признаем одним из начал; математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, 30 что математикой нужно заниматься ради [другого](#).

Далее, можно считать, что сущность, которая [у платоников] лежит в основе как материя, — а именно большое и малое — слишком математического свойства и что она сказывается о сущности и материи и скорее составляет их видовое отличие, нежели самую материю; это подобно тому, как и 992b размышляющие о природе говорят о разреженном неплотном, называя их первыми видовыми отличиями субстрата: ведь и здесь речь идет о некоторого рода избытке и [недостатке](#). А что касается 5 движения, то ясно, что если бы большое и малое были [движением](#), эйдосы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сведено на нет все рассмотрение [природы](#).

Также и то, что кажется легким делом,—доказать, что все едино, этим способом не удастся, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть некоторое само-по-себе-единое, если даже принять [все](#) [предпосылки]. Да и этого самого-по-себе-единого не 10 получится, если не согласиться, что общее есть [род](#); а это в некоторых [случаях](#) невозможно.

Не дается также никакого объяснения, как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел — линии, плоскости и тела, и каков их смысл: ведь они не могут быть ни эйдосами (ибо они по числу), ни чем-то промежуточным (ибо таковы математические предметы), ни преходящими вещами; они со своей стороны оказались бы каким-то другим — четвертым — родом 15 [сущностей].

Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому 20 неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их.

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания 25 раньше ничего нельзя знать. Ведь так же, как тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать

другое, но не может заранее знать ничего из того, что эта наука исследует и что он намерен изучать, точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому, если есть некая наука обо всем существующем, как утверждают [некоторые](#), то человек, намеревающийся ее изучать, и раньше ее ничего не может знать. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание всех 30 [предпосылок] или некоторых: и изучение через доказательства, и изучение через определения, ибо части, составляющие определение, надо знать заранее и они должны быть доступны; и то же можно 993a сказать и об изучении через [наведение](#). С другой стороны если бы оказалось, что нам такое знание [врождено](#), то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из [знаний](#).

Далее, как можно будет узнать, из каких [элементов] состоит [сущее] и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что за состоит из d, s и a, а другие утверждают что это другой звук, 5 отличный от известных нам звуков.

Кроме того, как можно знать то, что воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же, это было бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как составные звуки состоят из элементов, свойственных звуку), были бы одними и [теми же](#). 10

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Уже из ранее сказанного ясно, что все философы ищут, по-видимому, те причины, которые обозначены нами в сочинении о [природе](#) и что помимо этих причин мы не могли бы указать ни одной. Но делают они это нечетко. И хотя в некотором смысле все эти причины раньше указаны, однако в некотором смысле отнюдь [нет](#). Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, 15 поскольку она была молода и при своем начале. Ведь даже Эмпедокл говорит, что кость существует через [соотношение](#), а это у него суть ее бытия и сущность ее. Но подобным же образом должны быть 20 таким соотношением и плоть, и всякая другая вещь, или же никакая вещь. Ибо через соотношение должны существовать и плоть, и кость, и всякая другая вещь, а не через материю, о которой говорит Эмпедокл, - через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо [не утверждал](#).

Такого рода вопросы выяснялись и [раньше](#). А все, что по этим же вопросам может вызвать затруднения, мы повторим. Ибо, быть может, через их устранение мы найдем путь для устранения 25 последующих затруднений.

Аристотель Соч. В 4 т.М.,1975; Т.1

Метафизика

КНИГА ВТОРАЯ (а)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что 30 никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это 993b складывается, получается заметная величина. Поэтому если дело обстоит примерно так, как у нас говорится в пословице: "Кто же не попадет в ворота [из лука]?", то в этом отношении исследовать 5 истину легко; однако, что, обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью,—

это показывает трудность исследования истины.

P>Но поскольку трудность двоякая, причина ее, быть может, не в вещах, а в нас самих: действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее [всего](#). И справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]. В самом деле, если бы не было [Тимофея](#), мы не имели бы многих лирических песен; а если бы не было [Фринида](#), то не было бы Тимофея. То же можно сказать и о тех, кто говорил об истине,— от одних мы позаимствовали некоторые мнения, а благодаря другим появились эти.

Верно также и то, что философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, — дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Ясно во всяком случае, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны — ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. В самом деле, не может одно возникать из другого как из материи беспредельно, например: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и так безостановочно; точно так же и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда, например так, что человек приведен в движение воздухом, воздух — солнцем, солнце — [враждой](#), и 994а так далее без конца. Подобным же образом и цель не может идти в бесконечность — хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно одно ради другого. И 5 точно так же дело обстоит и с сутью бытия вещи. Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно быть 10 причиной последующего. Если нам надо сказать, что из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что в конце, ни для чего не есть причина; но и не среднее, ибо 15 оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины.

Но точно так же и по направлению вниз нельзя идти в бесконечность, если по 20 направлению вверх имеется начало, так, чтобы из огня возникала вода, из воды — земля, и так беспрестанно какой-нибудь другой род. В самом деле, в двух смыслах можно говорить, что одно 25 возникает из другого (помимо тех случаев, когда "одно из другого" означает "одно после другого", например олимпийские игры "из" истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется,— 30 взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря "как взрослый мужчина из мальчика", мы имеем в виду "как возникшее — из того, что прежде возникало, завершённое — из того, что прежде 5 завершалось" (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между сущим и не-сущим; ведь учащийся — это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что "из" учащегося возникает знаток). А "как из воздуха — вода" означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода, и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения

возникает не то, что находится в возникновении, а то, что существует после возникновения; и точно [994b] так же день — “из” утра, потому что день — после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход. Но и в том и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае промежуточное необходимо имеет конец, а во втором одно переходит в другое; причем уничтожение одного из них есть возникновение другого.

Вместе с тем [первое](#), будучи вечным, не может уничтожиться; в самом деле, так как возникновение по направлению вверх не беспредельно, то необходимо, чтобы не было вечным то, из чего как из первого возникло что-то через его [уничтожение](#).

Далее, “то, ради чего”, — это конечная цель, а конечная цель — это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное [движение](#), невольно отвергают благо как таковое; между тем никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу. И не было бы ума у поступающих так, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто — предел, ибо конечная цель есть предел.

Но точно так же и суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более [пространному](#): ведь предшествующее определение всегда есть определение большей мере, а последующее — нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание [в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом [смысле](#)? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что, кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (to einaí) беспредельного не [беспредельно](#).

С другой стороны, если бы были беспредельны по количеству виды причин, то и в этом случае не было бы возможно познание: мы считаем, что у нас есть знание тогда, когда мы познаем причины; а беспредельно прибавляемое нельзя пройти в конечное время.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Усвоение преподаваемого зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности — более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно. А какую силу имеет привычное, показывают законы, в которых то, что выражено в форме мифов и по-детски просто, благодаря привычке имеет большую силу, нежели знание самих законов. Одни не воспринимают преподаваемого, если излагают математически, другие — если не приводят примеров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а других точность тяготит или потому, что они не в состоянии связать [одно с другим], или потому, что считают точность мелочностью. В самом деле, есть у точности что-то такое, из-за чего она как в делах, так и в рассуждениях некоторым кажется низменной. Поэтому надо приучиться к тому, как воспринимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения. Между тем нелегко достигнуть даже и одного из них.

А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна. А потому надлежит прежде всего рассмотреть что такое природа. После этого станет ясным и то, чем занимается учение о природе, (и есть ли исследование причин и начал

дело одной или нескольких наук).

Диоген Лаэртский

О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.1979

КНИГА ПЕРВАЯ

ВСТУПЛЕНИЕ

Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у¹ персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи¹(об этом пишут Аристотель в своей книге "О магии"² и Сотион в² XXIII книге "Преемств"); финикийцем был Ох, фракийцем — Замолксис, ливийцем — Атлант. Египтяне уверяют, что начинателем философии, хранимой жрецами и пророками, был Гефест, сын Нила³; от него до Александра Македонского прошло 48863 года, и за это время было 373 солнечных затмения и 332 лунных. А от магов, первым из которых был перс Зороастр, и до падения Трои, по счету платоника Гермодора (в книге "О науках"), прошло 5000 лет; по счету же Ксанфа Лидийского, от Зороастра до переправы Ксеркса прошло 6000 лет, причем после Зороастра следовал длинный ряд магов-преемников — и Остан, и Астрампсих, и Гобрий, и Пазат, вплоть до сокрушения Персии Александром Македонским⁴.

И все же это большая ошибка — приписывать варварам открытия эллинов: ведь не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов. В самом деле, достаточно припомнить, что именно среди афинян родился Мусей, а среди фиванцев — Лин.

Мусей, сын Евмолпа, первый, по преданию, учил о происхождении богов и первый построил шар; он учил, что все на свете рождается из Единого и разрешается в Едином⁵. Умер он в Фалере, и над его могилой начертана такая надпись.

Здесь, в фалерской земле, покоится в этой гробнице

Бренным телом своим отпрыск Евмолпа Мусой⁶.

От Евмолпа, отца этого Мусея, получил свое имя афинский род Евмолпидов⁷.

Лин, по преданию, был сыном Гермеса и музыки Урании; он учил о происхождении мира, о⁴ путях солнца и луны, о рождении животных и растений. Поэма его начинается так:

Было время, когда все в мире явилось вместе...

Отсюда и взял Анаксагор свое учение, что все в мире возникло совокупно⁸ и лишь потом явился Ум и внес в это порядок. Умер этот Лин на Евбее от стрелы Аполлона, и надпись ему такая:

Музы Урании сын, прекрасновеячанной богини,

В Фивах родившийся Лин в этой гробнице лежит⁹.

Вот таким образом началась у эллинов философия, самое имя которой чуждо варварской речи.

Те, кто приписывают открытие философии варварам, указывают еще и на фракийца Орфея,⁵ называя его философом, и притом древнейшим. Но я не уверен, можно ли называть философом человека, который говорил о богах так, как он; да и вообще не знаю, как назвать человека, который бесстыдно приписывает богам все людские страсти, в том числе такие мерзкие дела, которые редкому человеку и на язык придут. Сказание гласит, что Орфей был растерзан женщинами¹⁰; но в македонском городе Дне есть надпись о том, что он погиб от молнии:

*Музами здесь погребен Орфей, златолирный фракиец,
Зевса, владыки небес, дымным перуном сражен*¹¹.

Сторонники варварского происхождения философии описывают и то, какой вид она имела у⁶ каждого из народов.

Гимнософисты и друиды, по их словам, говорили загадочными изречениями, учили чтить богов, не делать зла и упражняться в мужестве; гимнософисты презирали даже смерть, как свидетельствует Клитарх в XII книге.

Халдеи занимались астрономией и предсказаниями.

Маги проводили время в служении богам, жертвоприношениях и молтвах, полагая, что боги внемлют только им; рассуждали о сущности и происхождении богов, считая богами огонь, землю и воду;⁷ отвергали изображения богов, в особенности же различие богов мужского и женского пола. Они составляли сочинения о справедливости; утверждали, что предавать покойников огню — нечестиво, а⁸ сожительство с матерью или дочерью — нечестиво (так пишет Сотиион в XXIII книге); занимались гаданиями, прорицаниями и утверждали, будто боги являются им воочию, да и вообще воздух полон⁹ видностей¹², истечение или воспарение которых различимо для зоркого глаза. Они не носили золота и украшений, одежда у них была белая, постелью им служила земля, пищей — овощи, сыр и грубый хлеб, посохом — тростник; тростником же они прокалывали и подносили ко рту кусочки сыра за едой. Колдовством они не занимались, как свидетельствует Аристотель в книге "О магии" и Дион в V книге "Истории"; последний добавляет, что, судя по имени, Зороастр был звездопоклонником¹³, и в этом с ним согласен Гермодор. Аристотель в I книге "О философии" считает, что маги древнее, чем египтяне, что они признают два первоначала — доброго демона и злого демона и что первого зовут Зевс и Оромазд, а второго — Аид и Ариман; с этим согласны также Гермипп (в I книге "О магах"), Евдокс (в "Объезде Земли") и Феопомп (в VIII книге "Истории Филиппа"), причем последний добавляет, что, по учению магов, люди воскреснут из мертвых, станут бессмертными и что только заклинаниями магов и держится сущее; то же самое рассказывает и Евдем Родосский. А Гекатей сообщает, что сами боги, по их мнению, имели начало. Клеарх из Сол в книге "О воспитании" считает гимнософистов учениками магов, а иные возводят к магам даже иудеев¹⁴. Между прочим, сочинители книг о магах оспаривают рассказ Геродота: они утверждают, что Ксеркс не пускал стрел в солнце и не погружал оков в море, ибо маги считают солнце и море богами, и что кумиры богов Ксеркс ниспроверг¹⁵ тоже в согласии с учением магов.

Египтяне в своей философии рассуждали о богах и о справедливости. Они утверждали, что¹⁰ началом всего является вещество, из него выделяются четыре стихии и в завершение являются всевозможные живые существа. Богами они считают солнце и луну, первое под именем Осириса, вторую¹¹ под именем Исиды, а намеками на них служат жук, змей, коршун и другие животные (так говорят Манефон в "Краткой естественной истории" и Гекатей в I книге "О египетской философии"), которым египтяне и воздвигают кумиры и храмы, потому что обличив бога им не ведомо. Они считают, что мир шарообразен, что он рожден и смертен; что звезды состоят из огня и огонь этот, умеряясь, дает жизнь всему, что есть на земле; что затмения луны бывают оттого, что луна попадает в тень земли; что душа переживает свое тело и переселяется в другие; что дождь получается из превращенного воздуха; эти и другие их учения о природе сообщают Гекатей и Аристагор. А в заботе своей о справедливости они установили у себя законы и приписали их самому Гермесу. Полезных для человека животных они считают богами; говорят также, будто они изобрели геометрию, астрономию и арифметику. Вот что известно об открытии философии.

Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал¹² называть Пифагор, когда спорил в Сикионе с Леонтом, тиранном Си-киона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский в книге "О бездыханной женщине"¹⁶); мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть "мудростью", а упражняющегося в ней — "мудрецом", как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ ["любомудр"] — это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости. Мудрецы назывались также

софистами [мудрователями], и не только мудрецы, но и поэты: так называет Гомера и Гесиода Кратип в “Архилохах”, желая похвалить этих писателей.

Мудрецами почитались следующие мужи: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант,¹³ Питтак; к ним причисляют также Анахарсиса Скифского, Мисона Хенейского, Ферекида Сиросского, Эпименида Критского, а некоторые и тиранна Писистрата. Вот кто были мудрецы.

Философия же имела два начала: одно — от Анаксимандра, а другое — от Пифагора;¹⁴ Анаксимандр учился у Фалеса, а наставником Пифагора был Ферекид. Первая философия называется ионийской, потому что учитель Анаксимандра Фалес был ионийцем, как уроженец Милета; вторая называется италийской, потому что Пифагор занимался ею главным образом в Италии. Ионийская философия завершается Клитوماхом, Хрисиппом и Феофрастом, италийская же — Эпикуром¹⁷.

А именно преемником Фалеса был Анаксимандр, за ним следовал Анаксимен, затем — Анаксагор, затем — Архелай, затем — Сократ, который ввел этику; за Сократом — сократики, и среди них Платон, основатель Старшей академии, за Платоном — Спевсипп и Ксено-крат, затем Полемон, затем¹⁵ Крантор и Кратет, затем Аркесилай, с которого начинается Средняя академия; затем Лакид, начинатель Новой академии, затем Карнеад, затем Клитوماх; вот как эта философия завершается Клитوماхом. Хрисиппом же она завершается так: учеником Сократа был Антисфен, за ним следовал киник Диоген, затем Кратет Фиванский, затем Зенон Китийский, затем Клеанф, затем Хрисипп. А Феофрастом она завершается так: учеником Платона был Аристотель, а учеником Аристотеля — Феофраст. Вот каким образом завершается ионийская философия.

Италийская же философия такова: учеником Ферекида был Пифагор, за ним следовал сын его Телавг, затем Ксенофан¹⁸, затем Парменид, затем Зенон Элейский, затем Левкипп, затем Демокрит, затем многие другие, в том числе Навсифан и Навкид)¹⁹, а за ними — Эпикур.

Философы разделяются на догматиков и скептиков. Догматики — это все те, которые¹⁶ рассуждают о предметах, считая их постижимыми; скептики — это те, которые воздерживаются от суждений, считая предметы непостижимыми.

Некоторые философы оставили после себя сочинения, а некоторые совсем ничего не писали. Среди последних — Сократ, Стильпон, Филипп, Менедем, Пиррон, Феодор, Карнеад, Брисон, а по мнению иных, также и Пифагор и Аристон Хиосский (если не считать нескольких писем). По одному лишь сочинению оставили Мелисс, Парменид, Анаксагор. Много написал Зенон, еще больше Ксенофан, еще больше Демокрит, еще больше Аристотель, еще больше Эпикур, еще больше Лрисипп.

Некоторые философы получили наименование по городам, например, элейцы, мегарики,¹⁷ эретрицы и киренаики; некоторые — по местам занятий, например академики и стоики²⁰; некоторые — по особенностям занятий, например перипатетики-гуляющие; некоторые — в насмешку, например киники-собаки; некоторые — по предрасположению, например евдемоники — искатели счастья; некоторые — по образу мыслей, например филалеты-правдолюбцы, эленктики-опровергатели²¹, аналогеты-сопоставители; некоторые — по именам своих наставников, например сократики, эпикурейцы и прочие.

Наконец, одни философы называются физиками, за изучение природы; другие — этиками, за рассуждение о нравах; третьи — диалектиками, за хитросплетение речей. Физика, этика и диалектика¹⁸ суть три части философии; физика учит о мире и обо всем, что в нем содержится; этика — о жизни и о свойствах человека; диалектика же заботится о доводах и для физики, и для этики. До Архелая [включительно] существовал только один род — физика; от Сократа, как сказано выше, берет начало этика; от Зенона Элейского — диалектика.

В этике существуют десять школ: академическая, киренская, элидская, мегарская, киническая, эретрийская, диалектическая, перипатетическая, стоическая, эпикурейская. Основателем¹⁹ старшей академической был Платон, средней — Аркесилай, новой — Лакид; основателем киренской — Аристипп Киренский; основателем элидской — Федон Элидский; основателем мегарской — Евклид

Мегарский; основателем кинической — Антисфен Афинский; основателем эретрийской — Менедом Эретрийский; основателем диалектической — Клитомах Карфагенский; основателем перипатетической — Аристотель Стагирийский; основателем стоической — Зенои Китайский; эпикурейская же школа прямо названа по Эпикуру. Впрочем, Гиппобот в своей книге “О философских школах” перечисляет девять школ и учений: во-первых, мегарскую, во-вторых, эретрийскую, в-третьих, киренскую, в-четвертых, эпикурейскую, в-пятых, Анникеридову, в-шестых, Феодорову²², в-седьмых, Зононову стоическую, в-восьмых, старшую академическую, в-девятых перипатетическую; ни кинической, ни элидской, ни диалектической он не упоминает.

Пирроновскую школу из-за неясности ее воззрений по большей части тоже не включают в²⁰ счет, а некоторые считают, что отчасти она является школой, отчасти же нет. Ее можно считать школой постольку, поскольку школой мы называем тех, кто придерживается (или делает вид, что придерживается) того или иного истолкования видимых явлений; на этом основании действительно можно говорить о скептической школе. Если же школой называть тех, кто привержен к известным догмам и придерживается их, то здесь нельзя говорить о школе, ибо догм у нее нет.

Вот каковы в философии начала, преемственности, деление на части и деление на школы. К этим школам не так давно Потамон Александрийский прибавил еще одну²³, эклектическую, отобрав из²¹ всех школ то, что ему хотелось. По его мнению (как он пишет в книге “Первоосновы”), критериев истины существует два: первый — тот, который выносит решение, то есть ведущее начало души, и второй — тот, благодаря которому выносится решение, например ясный и точный образ; началами всего являются вещество, деятель, качество и место, то есть “из чего”, “что”, “как” и “где”. Конечно же, целью, к которой все стремится, он считал жизнь, совершенную во всех добродетелях, по вместе с тем не лишаящую и тело его благ, как природных, так и внешних.

Теперь мне следует повести речь о самих этих мужах, начиная с Фалеса.

1. ФАЛЕС

Итак, Фалес (по согласному утверждению и Геродота²⁴, и Дурида и Демокрита) *был сын*²² *Эксамия и Клеобулины из рода Фелидов*, а род этот финикийский, знатнейший среди потомков Кадма и Агенора²⁵. [Он был одним из семи мудрецов], что подтверждает и Платон²⁶; и когда при афинском архонте Дамасии эти семеро получили именование мудрецов, он получил такое имя первым (так говорит Деметрий Фалерский в “Перечне архонтов”). В Милете он был записан в число граждан, когда явился туда вместе с Нелеем, изгнанным из Финикии. Впрочем, большинство утверждает, что он был коренным жителем Милета, и притом из знатного рода.

Отойдя от государственных дел, он обратился к умозрению природы. По одному мнению, от²³ него не осталось ни единого сочинения,— ибо приписываемая ему “Судоводная астрономия” принадлежит, говорят, Фоку Самосскому. (А Каллимаху он был известен как открыватель Малой Медведицы, что видно из таких стихов в “Ямбах”:

*В небесной колеснице он открыл звезды,
По коим финикийцы правят путь в море²⁷.)*

По другому же мнению, он написал только две книги: “О солнцестоянии” и “О равноденствии”, считая остальное непостижимым.

Некоторые полагают, что он первый стал заниматься астрономией, предсказывая затмения и солнцестояния (так утверждает Евдем в “Истории астрономии”, и за это им восторгаются Кеенофан и²⁴ Геродот²⁸; о том же свидетельствуют Гераклит и Демокрит). Некоторые же утверждают также, что он первый объявил душу бессмертной (в их числе поэт Херил). Он первый нашел путь солнца от солнцестояния до солнцестояния; он первый (по мнению некоторых) объявил, что размер солнца составляет одну семьсот двадцатую часть [солнечного кругового пути, а размер луны — такую же часть]

²⁹ лунного пути. Он первый назвал последний день месяца “тридесатым”. Он первый, как говорят иные, стал вести беседы о природе.

Аристотель³⁰ и Гиппий утверждают, что он приписывал душу даже неодушевленным телам, ссылаясь на магнит и на янтарь. Памфила говорит, что он, научившись у египтян геометрии, первый вписал прямоугольный треугольник в круг и за это принес в жертву быка. Впрочем, иные, в том числе Аполлотор-исчислитель, приписывают это³¹ Пифагору; Пифагор же ввел в употребление по большей части и то, что Каллимах в “Ямбах” считает открытием Евфорба Фригийского, — например, разносторонние фигуры, треугольники и все, что относится к науке о линиях.²⁵

Можно думать, что и в государственных делах он был наилучшим советчиком. Так, когда Крез пригласил милетян к союзу, Фалес этому воспротивился и тем самым спас город после победы Кира³². Впрочем, в повествовании Гераклида он сам говорит³³, что жил в уединении простым гражданином. Некоторые полагают, что он был женат и имел сына Кибисфа, некоторые же — что он оставался неженатым, а усыновил сына своей сестры; когда его спросили, почему он не заводит детей, он ответил: “Потому что люблю их”; когда мать заставляла его жениться, он, говорят, ответил: “Слишком рано!”, а когда она подступила к нему повзрослевшему, то ответил: “Слишком поздно!” А Ие роним Родосский (во II книге “Разрозненных заметок”) сообщает, будто, желая показать, что разбогатеть совсем не трудно, он однажды в предвидении большого урожая оливок взял в наем все маслодавильни и этим нажил много денег³⁴.

Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств. Говорят, он²⁷ открыл продолжительность года и разделил его на триста шестьдесят пять дней.

Учителей он не имел, если не считать того, что он ездил в Египет и жил там у жрецов. Иероним говорит, будто он измерил высоту пирамид по их тени, дождавшись часа, когда наша тень одной длины с нами. Жил он и у Фрасибула, милетского тирана (как сообщает Миний).

Общеизвестен рассказ о том треножнике, который был выловлен рыбаками и который граждане Мияета посылали от мудреца к мудрецу. Рассказывают, что несколько ионийских юношей²⁸ сторговались купить у милетских рыбаков то, что вытащит их сеть. Сеть вы тащила треножник, и о нем возник спор; наконец, милетяне послали в Дельфы³⁵, и бог дал такое вещание:

Отпрыск Милета, меня ты спросил о треножнике Феба?

Вот мой ответ: треножник — тому, кто в мудрости первый!

Треножник поднесли Фалесу; он передал его другому мудрецу, тот — третьему и так далее, до Солона; а тот заявил, что первый в мудрости — бог, и отослал треножник в Дельфы.

Но Каллимах в “Ямбах” повествует иначе, взяв свой рассказ у Меандрия Милетского. Некий аркадянин Бафикл оставил чашу, завещав:

Отдать ее тому, кто в мудрецах лучший.

Ее поднесли Фалесу, она обошла всех и вернулась к Фалесу, а он отослал ее Аполлону²⁹ Дидимейскому, написав при этом, по словам Каллимаха, так:

Принес царю Нелеевых мужей, Фебу,

Меня Фалес, по чести заслужив дважды;

в прозе же так: “Фалес Милетский, сын Эксамия, — Аполлону Дельфинийскому³⁶ свою дважды заслуженную меж эллинов награду”. А носил эту чашу от мудреца к мудрецу Фирион, сын Бафикла (об этом пишет Элевсий в книге “Об Ахилле” и Алексон Миндский в IX книге “О мифах”).

А Евдокс Книдский и Еванф Милетский утверждают, что это Крез дал одному из своих ближних золотой кубок, чтобы вручить его мудрейшему из эллинов, а тот вручил его Фалесу. Кубок³⁰ обошел всех до Хилона; Хилон спросил пифию, кто выше его мудростью, и бог назвал Мисона (о Мисоне речь будет далее; последователи Евдокса включают его в перечень вместо Клеобула, Платон³⁷ —

вместо Периандра). Вот что сказал о нем пифийский бог:

*Есть, говорю я, Мисон, рожденный в Хене на Этне,
Лучше, нежели ты, снаряженный пронзительной мыслью,—
а с вопросом к богу приходил Анахарсис.*

А Клеарх и платоник Даимах утверждают, что чаша Креза была послана Питтаку и уже от него пошла по мудрецам.

А в сочинении “Треножник” Андрон говорит, что жители Аргоса объявили треножник наградой мудрейшему из эллинов; он был присужден Аристодаму Спартанскому, но тот уступил его Хилону. Этот Аристодам упоминается и у Алкея вот каким образом:

Так молвил Аристодам 31
разумное в Спарте слово:
В богатстве — весь человек ³⁸;
кто добр, но убог,— ничтожен.

А некоторые сообщают, что это Периандр отправил груженный корабль к Фрасибулу, милетскому тирану, и, после того как этот корабль потерпел крушение в косских водах, рыбаки вытащили из моря треножник. Впрочем, Фанодик говорит, что треножник был найден в аттических водах, ³² доставлен в город и по решению народного собрания послан Бианту; а почему Бианту — об этом будет ³³ сказано в его жизнеописании.

А иные говорят, что треножник был выкован Гефестом в подарок Пелопу к его свадьбе; от Пелопа он перешел к Менелаю, вместе с Еленой был похищен Александром, и лаконянка бросила его в Косское море, сказав: “Быть за него борьбе!” Прошло время, и несколько жителей Лебедоса в этих местах купили у рыбаков их улов, и вместе с уловом к ним в руки попал треножник; они стали за него ссориться с рыбаками, ссорились до самого Коса, но ничего не добились и обратились в Милет, свою метрополию. Милетское посольство было отвергнуто, милетяне пошли на Кос войною, много народу пало с обеих сторон, и наконец оракул велел отдать треножник мудрейшему ³⁹; тогда и те и другие согласились, что это Фалес. А после того как треножник обошел всех, Фалес посвятил его Дидимейскому Аполлону. Вещание, полученное жителями Коса, было таково:

*Не суждено перестать ионийцев с меропами ⁴⁰ битве,
Прежде чем брошенный в море треножник, изделье Гефеста,
Не устранился отселе, доверенный оному мужу,
Коему ведомо все, что было, что есть и что будет.*

А вещание жителям Милета таково:

Отпрыск Милета, меня ты спросил о треножнике Феба?

и так далее, как сказано выше ⁴¹. Вот что рассказывается о треножнике.

Гермипп в “Жизнеописаниях” приписывает Фалесу то, что иные говорят о Сократе: будто бы ³⁴ он утверждал, что за три вещи благодарен судьбе: во-первых, что он человек, а не животное; во-вторых, что он мужчина, а не женщина; в-третьих, что он эллин, а не варвар. Говорят также, будто однажды старуха вывела его наблюдать звезды, а он свалился в яму и стал кричать о помощи, и старуха ему сказала: “Что же, Фалес? ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах?” ⁴². Как астроном он известен и Тимону, который в “Силлах” хвалит его так:

Между семью мудрецами Фалес — мудрец-звездоведец.

В писаниях его (по словам Лобона Аргосского) не менее 200 стихотворных строк. А на статуе его надпись такая:

Град ионийский Милет вскормил и воздвигнул Фалеса,

В мудрости старшего всех, в звезды вперяющих ум⁴³.

Из песенных присловий ⁴⁴ ему принадлежат такие:

Многая речь на устах — еще не залог разуменья.

Мудрость единую знай, единого блага ищи.

Только этим ты и свяжешь празднословцев языки.

А изречения его известны такие:

Древнее всего сущего — бог, ибо он не рожден.

Прекраснее всего — мир, ибо он творение бога.

Больше всего — пространство, ибо оно объемлет все.

Быстрее всего — ум, ибо он обегает все.

Сильнее всего — неизбежность, ибо она властвует всем.

Мудрее всего — время, ибо оно раскрывает все.

Он сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. — “Почему же ты не умрешь?” — спросили его. “Именно поэтому”, — сказал Фалес. На вопрос, что возникло раньше, ночь или день, он ³⁶ ответил: “Ночь — раньше на один день” ⁴⁵. Кто-то его спросил, можно ли скрыть от богов дурное дело. “Ни даже дурное помышление!” — сказал Фалес.

Один прелюбодей сказал ему: “Разве я клялся не блудить?” Фалес ответил: “Прелюбодеяние не лучше клятвопр вступления”.

Его спросили, что на свете трудно? — “Познать себя”. Что легко? — “Советовать другому”. Что приятнее всего? — “Удача”. Что божественно? — “То, что не имеет ни начала, ни конца”. Что он видел небывалого? — “Тиранна в старости”. Когда легче всего сносить несчастье? — “Когда видишь, что врагам еще хуже”. Какая жизнь самая лучшая? — “Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других”. Кто счастлив? — “Тот, кто здоров телом, восприимчив душою и податлив на воспитание”.

Он говорил, что о друзьях нужно памятовать очно и заочно; что надобно не с виду быть пригожим, а с норову хорошим. “Не богатеи дурными средствами, — говорил он, — и пусть никакие толки не отвратят тебя от тех, кто тебе доверился”. “Чем поддержал ты своих родителей, — говорил он, — такой поддержки жди и от детей”. А разливы Нила, сказал он, бывают оттого, что пассатные ветры встречным напором преграждают ему течение.

Аполлодор в “Хронологии” пишет, что родился Фалес в 1-й год 39-й олимпиады⁴⁶, прожил семьдесят восемь лет (или, по словам Сосикрата, девяносто) и скончался в 58-ю олимпиаду. Таким образом, жил он при Крезе, для которого отклонил течение Галиса, чтобы перейти реку без мостов⁴⁷. ³⁸

Были и другие мужи по имени Фалес, как о том сообщает Деметрий Магнесийский в “Соименниках”, и было их пять: первый — ритор из Каллатиса, весьма вычурный; второй — живописец из Сикиона, большого дарования; третий — из древнего времени, живший при Гомере, Гесиоде и Ликурге; четвертый — о котором упоминает Дурид в книге “О живописи”; пятый — из недавнего времени, малоизвестный, о нем упоминает Дионисий в “Критике”.

Умер Фалес, глядя на гимнастические состязания, от жары, жажды и старческой слабости. ³⁹ На гробнице его написано:

Эта гробница мала, но слава над ней необъятна:

В ней пред тобою сокрыт многоразумный Фалес.

Есть и у нас о нем такие стихи в I книге сборника “Эпиграммы, или Все размеры”:

Солнечный Зевс, ты унес премудрого мужа Фалеса

В час, когда он взирал на состязанья борцов.

Благо, что ты его принял к себе: очам престарелым

*Трудно было с земли видеть движенье светил*⁴⁸.

Ему же принадлежит поговорка “Познай себя”, — хотя Антисфен в “Преемствах” говорит,⁴⁰ будто сказано это было Фемоной, а присвоено Хилоном.

А обо всех *семи мудрецах* — именно здесь уместнее всего упомянуть о них — имеются вот какие известия. Дамон Киренский в сочинении “О философах” обличает всех, но этих семерых в⁴¹ особенности. Анаксимен сообщает, что все они занимались и стихотворством. Дикеарх полагает, что они не были ни мудрецами, ни философами, а просто умными людьми и законодателями. Архетим Сиракузский записал их беседу у Кисела, при которой ему самому случилось быть; Эфор говорит о беседе у Креза, при которой не было, однако, Фалеса; а некоторые относят эту встречу к Всеионийскому празднику⁴⁹, или в Коринф, или в Дельфы. Высказывания их также передаются разноречиво и приписываются разным по-разному, например:

Лакедемонский Хилон промолвил мудрое слово:

“Лишку — ни в чем!” Хорошо то, что блюдет свой предел.

Спорят даже о том, сколько их было. Так, Меандрии вместо Клеобула и Мисона включает в перечень Леофанта Лебедосского (или Эфесского) сына Горгия, а также Эпименида Критского; Платон в “Протагоре”⁵⁰ включает Мисона вместо Периандра; Эфор — Анахарсиса вместо Мисона; иные добавляют еще и Пифагора. Дикеарх сообщает, что нет разногласий только о четверых — это Фалес, Биант, Питтак, Солон; а троих оставшихся нужно выбрать из шестерых, перечисляемых далее, — это Аристодем, Памфил, Хилон Лакедемонский, Клеобул, Анахарсис, Периандр; кое-кто добавляет еще Акусилая Аргосского, сына Каба или Скабра. Наконец, Гермипп в книге “О мудрецах” называет семнадцать человек,⁴² из которых по-разному выбирают семерых: это Солон, Фалес, Питтак, Биант, Хилон, Мисон, Клеобул, Периандр, Анахарсис, Акусилай, Эпименид, Леофант, Ферекид, Аристодем, Пифагор, Лас Гермийонский, сын Хармантида или Сисимбрина (или Хабрина, как пишет Аристоксен), и Анаксагор. А у Гиппобота в “Перечне философов” перечисляются: Орфей, Лин, Солон, Периандр, Анахарсис, Клеобул, Мисон, Фалес, Биант, Питтак, Эпихарм, Пифагор.

Письма Фалеса известны такие⁵¹.

Фалес — Ферекиду. “Дошло до меня, что ты первым среди ионян вознамерился явить⁴³ эллинам сочинение твое о божественных предметах. Пожалуй, ты и прав, что думаешь сделать писанное тобою общим достоянием, а не обращаешь его без всякой пользы к избранным лицам. Но если тебе⁴⁴ угодно, то и я хочу стать твоим собеседником в том, о чем ты пишешь; и если ты скажешь, я буду к тебе на Сирое. После того как мы с Солоном Афинским плавали на Крит ради наших там изысканий и плавали в Египет ради бесед с египетскими жрецами и звездочетами, право, мы были бы безумцами, если бы не поплыли и к тебе; говорю “мы”, ибо и Солон приедет, если ты на то согласишься. Ты ведь домосед, в Ионии бываешь редко, новых людей видеть не любишь, и одна у тебя, как я полагаю, забота — о том, что ты пишешь. Мы же не пишем ничего, но зато странствуем по всей Элладе и Азии”.

Фалес — Солону. “Покинувши Афины, лучше всего тебе обосноваться в Милете, вашем же афинском поселении: здесь тебе ничего не грозит. И если даже тебе будет не по нраву, что нами, милетянами, правит тиранн — ты ведь враг всем властодержцам,— то пусть тебя утешит, что ты будешь жить среди нас, твоих друзей. К тебе посылал и Биант, приглашая в Приену; и если ты предпочтешь жить в городе приенян, то и мы готовы переселиться к тебе”.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ПЛАТОН

*Платон, афинянин, сын Аристана и Периктионы (или Потоны), которая вела свой род от*¹ *Солона. А именно у Солона был брат Дропид, у того — сын Критий, у того — Каллесхр, у того — Критий (из Тридцати тиранов) и Главкон, у Главкона — Хармид и Периктиона, а у нее и Аристана — Платон — в*

шестом поколении от Солона. А Солон возводил свой род к Нелею и Посидону. Говорят, что и отец его происходил от Кодра и Меланфа, а Кодр и Меланф (по словам фрасила) – от Посидона.

Спевсипп (в книге под заглавием "Платонова тризна"), и Клеарх (в "Похвальном слове² Платону"), и Анаксилайд (во II книге "О философах") пишут, что по Афинам ходил такой рассказ: когда Потона была в цвете юности, Аристон пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем.

Родился Платон в 88-ю олимпиаду, седьмого фаргелиона, в день, когда делосцы отмечают рождение Аполлона¹, – так пишет Аполлотор в "Хронологии". Скончался он на свадебном пиру в первый год 108-й олимпиады, на 81-м году, – так пишет Гермипп. (Впрочем, Неанф говорит, что он умер 84 лет.) Таким образом, он на шесть лет моложе Исократ: тот родился при архонте Лисимахе, а Платон³ – при Амении, в год смерти Перикла². Был он из дема Коллит (как говорит Антилеонт во II книге "О сроках"), а родился, по мнению некоторых, на Эгине (в доме Фидиада, сына Фалеса, как пишет Фаворин в "Разнообразном повествовании"), куда отец его был послан вместе с другими поселенцами,⁴ но вернулся в Афины, когда их выгнали спартанцы, явившись на помощь Эгине. В Афинах он даже выступил хорегом³ (за счет Диона, как пишет Афинодор в VIII книге "Прогулок"). У него были два брата, Адимант и Главкон, и сестра Потона, мать Спевсиппа.

Грамоте он учился у Дионисия, о котором упоминает в своих "Соперниках"⁴, а гимнастикой занимался у борца Аристона из Аргоса – от него он и получил имя Платон ("Широкий") за свое крепкое сложение, а прежде звался Аристоклом, по имени деда (так пишет Александр в "Преемствах"). Впрочем, некоторые полагают, что он так прозван за широту своего слова, а Неанф – что за широкий лоб. Иные⁵ говорят, будто он даже выступал борцом на Истме (так пишет Дикеарх в I книге "Жизнеописаний"), занимался живописью и сочинял стихи⁵ – сперва дифирамбы, а потом лирику и трагедии. Но говорят, голос у него был слабый (так пишет и Тимофей Афинский в "Жизнеописаниях").

Рассказывают, что Сократу однажды приснился сон, будто он держал на коленях лебеденка, а тот вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком: а на следующий день он встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь. Сперва Платон занимался философией (в Академии, затем в саду близ Колона)⁶ (так пишет Александр в "Преемствах"), следуя Гераклиту; но потом, готовясь выступить с трагедией на состязаниях, он услышал перед Дионисовым театром беседу Сократа и сжег свои стихи с такими словами:

*Бог огня, поспеши: ты надобен нынче Платону!*⁷

И с этих пор (а было ему двадцать лет) стал он неизменным слушателем Сократа; после кончины Сократа примкнул к Кратилу, последователю Гераклита⁸, и Гермогену, последователю Парменида; потом, в двадцать восемь лет (по словам Гермодора), вместе с некоторыми другими сократиками перебрался в Мегары к Евклиду; потом поехал в Кирену к математику Феодору; оттуда – в Италию, к пифагорейцам, Филолаю и Евриту; оттуда – в Египет к вещателям (говорят, туда его сопровождал Еврипид)⁹; там он заболел, и жрецы исцелили его морской водой, на что он и сказал:

*Вода смывает все людское зло*¹⁰ –

и повторил за Гомером, что "все египтяне – врачи"¹¹. Собираясь Платон посетить и магов,⁷ но не сделал этого из-за азиатских войн.

Воротившись в Афины, он поселился в Академии. Это гимнасий в роще за городскими стенами, получивший свое название от героя Гекадема, как пишет и Евполид в комедии "Невоеннообязанные":

У Гекадема-бога среди тенистых троп...

Также и Тимон, говоря о Платоне, пишет:

Был Широчайший водителем всех – речистых глашатай,

Сладкоголосый, подобно цикадам, которые в роще

У Гекадема поют, испуская лилейные звуки.

"Гекадемией" (через "Ге") назывался прежде и сам гимнасий.

Был наш философ дружен и с Исократом; Праксифан описывает, как они разговаривали о поэтах, когда Исократ приехал в гости к Платону в его имение. 8

В походах он участвовал трижды (говорит Аристоксен): один раз – на Танагру, другой – на Коринф, третий – к Делию, где весьма отличился.

Он соединил учения Гераклита, Пифагора и Сократа: о чувственно воспринимаемом он рассуждал по Гераклиту, об умопостигаемом – по Пифагору, а об общественном – по Сократу. Диону в Сицилии он поручил купить у Филолая три пифагорейские книги за сто мин (так говорит Сатир и 9 некоторые другие) – достатком для этого он располагал, потому что от Дионисия он получил более 80 талантов (о чем пишет и Онетор в книге под заглавием "Наживаться ли мудрецу?").

Многим он воспользовался и у Эпихарма, сочинителя комедий, переписав у него немалые части, – так утверждает Алким в четырех книгах "К Аминту" ¹². В книге он пишет: "Очевидным представляется, что Платон многое говорит, следуя Эпихарму. Рассмотрим это. Платон утверждает, что чувственно воспринимаемое никогда не пребывает в своем качестве и количестве, но постоянно течет и меняется – словно отнимаешь число от того, что не имеет ни равенства, ни определенности, ни 10 количества, ни качества ¹³. Таково все, в чем становление вечно, а сущности нет. И только умопостигаемое не знает ни убыли, ни прибыли: природе вечно приходится быть всегда подобной и тождественной самой себе. Так вот, Эпихарм о чувственно воспринимаемом и об умопостигаемом ясно сказал так:

– Но ведь боги были вечно, ни на миг не отсутствуя,

Всё всегда таково, как ныне, одним и тем же держится!

– Что же, молвят, будто Хаос первым возник из всех богов?

– Вздор! ведь и не из чего было возникнуть первовозникшему!

– Значит, первого не было вовсе?

– И второго не было!

Все, о чем мы здесь толкуем, спокон веку таково!...

... – Ну а если к четному числу или нечетному

Мы прибавим или отнимем единичку-камушек, –

Разве число останется тем же?

– Ясно, что изменится.

– Ну а если к мерке в локоть мы прибавим хоть чуть-чуть

Или хоть чуть-чуть отнимем из того, что было в ней, –

Разве она останется прежней?

– Нет, никоим образом.

– Меж людьми мы видим то же: толстеет один, худеет другой.

Так все время, так все время люди изменяются.

А то, что меняется по природе, не застывая ни на миг,

Непременно будет отличным от неизмененного.

Вчера мы – одни, сегодня – другие, завтра будем третьими,

Но никогда не одни и те же – уж таков порядок вещей.

Далее Алким пишет так: "Мудрецы говорят, что душа одни вещи воспринимает посредством 12

тела – например, зрением или слухом, а другие улавливает сама по себе, без посредства тела: поэтому одни существующие предметы чувственно воспринимаемы, а другие – умопостигаемы. Оттого и Платон говорит ¹⁴: кто хочет познать начала всего, тому следует: во-первых, различить идеи сами по себе – 13 например, подобие, единство, множество, величину, состояние, движение; во-вторых, положить в основу идеи, существующие сами по себе, – красоту, благо, справедливость и тому подобное; в-третьих, познать те из идей, которые существуют по соотношению друг с другом, – например, знание, величину или власть. (При этом надобно помнить: вещи, которые при нас, причастны иным и соименны с иными – так, справедливым зовется то, что причастно справедливости; прекрасным то, что причастно красоте.) Все идеи вечны, умственны и чужды страдания. Потому и говорит Платон ¹⁵, что идеи в природе занимают место образцов, а все остальное сходствует с ними, будучи их подобием. Так вот, о благе и об идеях Эпихарм говорит так:

– Скажи, игра на флейте – это дело?

14

– Да.

– Игра на флейте – это человек?

– О, нет.

– Ну а флейтист – он кто такой, по-твоему? Он человек?

– Ну да.

– Тогда попробуй-ка

И о добре судить таким же образом.

Добро само есть дело: кто учен добру,

Сам делается добрым в силу этого –

Как и флейтист есть тот, кто флейте выучен,

Плясун – кто пляске, венцеplet – венки плести,

Какое ремесло бы ни усвоил ты –

Не ремесло ты все же, а ремесленник.

Платон в своем учении об идеях говорит так ¹⁶: идеи присутствуют во всем, что есть, – ведь ¹⁵ существует память, память бывает лишь о вещах покоящихся и пребывающих, а пребывают лишь идеи, и ничто другое. Как бы иначе выжили живые существа, говорит он, если бы они не были приспособлены к идеям и если бы именно для этого природа не наделила их умом? Однако животные помнят о сходстве, помнят, на что похожа пища, какая для них существует, и тем самым показывают, что наблюдение сходства врождено всем животным. Точно так же они воспринимают и животных своей породы. А как об этом пишет Эпихарм?

Любезный! Нет на всех единой мудрости,

16

Но есть во всем живом свое понятие.

Взгляни, прошу, попристальней на курицу –

Она цыплят живыми не родит на свет,

Но греет их, пока не оживут они.

Одной природе эта мудрость ведома:

Она сама же у себя же учится.

И еще:

Такой наш разговор не удивителен –

Всегда себе мы сами очень нравимся

И кажемся красавцами – не так же ли

Осел ослу, свинья свинье и бык быку

И пес другому псу прекрасным кажется?

Все это и иное подобное твердит Алким на протяжении четырех книг, указывая, сколько ¹⁷ полезного почерпнул из Эпихарма Платон. Да и сам Эпихарм сознавал свою мудрость – это понятно из следующих строк, где он предвещает себе соревнователя:

*Так я думаю, и это ясно мне доподлинно,
Что слова мои кому-то в будущем припомнятся:
Он возьмет, освободит их от размера строгого,
Облечет их в багряницу, пестрой речью шитую,
И пред ним, непобедимым, лягут победимые.*

Как кажется, Платон первым привез в Афины также и книги мимोगрафа Софрона и ¹⁸ подражал ему в изображении характеров ¹⁷; книги эти были найдены у него в изголовье.

В Сицилию он плывал трижды. В первый раз – затем, чтобы посмотреть на остров и на вулканы; тиран Дионисий, сын Гермократа, заставил его жить при себе, но Платон его оскорбил своими рассуждениями о тиранической власти, сказав, что не все то к лучшему, что на пользу лишь тирану, если тиран не отличается добродетелью. "Ты болтаешь, как старик", – в гневе сказал ему Дионисий; "А ты как тиран", – ответил Платон. Разгневанный тиран хотел поначалу его казнить, но Дион и Аристомен отговорили его, и он выдал Платона спартанцу Поллиду, как раз в это время прибывшему с посольством, чтобы тот продал философа в рабство.

Поллид увез его на Эгину и вывел на продажу. Хармандр, сын Хармандрида, тотчас обвинил его в смертном преступлении против эгинского закона, по которому первый афинянин, ступивший на их остров, подлежит казни без суда ¹⁸. (Закон этот был внесен самим Хармандром, как сообщает Фаворин в "Разнообразном повествовании".) Но когда кто-то сказал, хоть и в шутку, что этот ступивший – философ, суд его оправдал. А другие передают, что его доставили под стражей в народное собрание, но он не произнес ни слова, готовый принять все, что его ждет; и тогда было постановлено, не казнить его, а продать в рабство как военнопленного. Выкупил его за двадцать мин (по иным сведениям, за тридцать) случайно оказавшийся там Анникерид Киренский и препроводил в Афины к его друзьям. Те немедленно выслали Анникериду деньги, но он их отверг, заявив, что не одни друзья ²⁰ вправе заботиться о Платоне. Впрочем, некоторые говорят, будто деньги выслал Дион; но Анникерид не взял их себе, а купил на них Платону садик в Академии. А о Поллиде говорят, будто он потерпел ²¹ поражение от Хабрия и потом утонул при Гелике ¹⁹ – так божество отомстило за философа (об этом пишет и Фаворин в I книге "Записок"). Дионисий на этом не успокоился: узнав, что случилось, он послал к Платону с просьбой не говорить о нем дурного; но Платон ответил, что ему недосуг даже помнить о Дионисии.

Во второй раз он ездил к Дионисию Младшему просить о земле и людях, чтобы жить по законам его Государства. Дионисий обещал, но не дал. Некоторые пишут, что он при этом попал было в беду, оттого что побуждал Диона и Феодота к освобождению острова; но пифагореец Архит в письме к Дионисию добился для него прощения и свободного возвращения в Афины. Вот это письмо ²⁰:

"Архит Дионисию желает доброго здоровья. Все мы, любя Платона, посылаем к тебе ²² Ламиска и Фотида с товарищами, чтобы увезти его от тебя по нашему прежнему соглашению. Мы советуем тебе припомнить, с какою настойчивостью ты всех нас убеждал устроить его приезд и позаботиться о его безопасности здесь и на обратном пути, равно как и о многом ином. Припомни также, что прибытие его ты почитал за честь, что любил ты его потом, как никого другого. И поэтому, если что у вас не заладилось, останься человеком и верни его нам невредимого. Этим ты сделаешь справедливое дело и обяжешь нас благодарностью".

В третий раз он ездил с тем, чтобы примирить Диона с Дионисием; но это ему не удалось, и ²³ он воротился восвояси ни с чем. И более он государственными делами не занимался, хоть из сочинений

его и видно, что он был государственный человек. Дело в том, что народ уже свыкся с совсем иными²⁴ государственными установлениями. Когда аркадяне и фиванцы основывали Мегалополь, они пригласили его в законодатели; но, поняв, что блюсти равенство они не согласны, он отказался. (Об этом пишет Памфила в XXV книге "Записок".) Говорят также, что он один заступился за военачальника Хабрия, когда тому грозила смерть²¹, а никто другой из граждан на это не решился; и когда он вместе с Хабрием шел на акрополь, ябедник Кробил встретил его и спросил: "Ты заступаешься за другого и не знаешь, что тебя самого ждет Сократова цикута?" – а он ответил: "Я встречался с опасностями, сражаясь за отечество, не отступлю и теперь, отстаивая долг дружбы".

Он первый ввел в рассуждение вопросы и ответы (как пишет Фаворин в "Разнообразном повествовании"). Он первый подсказал Леодаманту Фасосскому аналитический способ исследования. Он первый употребил в философии такие понятия, как "противостояние", "основа", "диалектика", "качество", "продолговатое число", "открытая плоскость граней", "божественное провидение". Он первый из философов дал ответ на речь Лисия, сына Кефала, которую изложил слово за слово в своем "Федре"²². Он первый стал рассматривать возможности грамматики. И он первый выступил с опровержением почти всех философов, ему предшествовавших; неясно лишь, почему он ни разу не²⁵ упоминает о Демокрите²³

Когда он шел в Олимпию (рассказывает Неанф Кизикский), все эллины смотрели только на него; это было, когда он встретился с Дионом, замышлявшим поход на Дионисия. И даже перс Митридат (как сообщается в I книге "Записок" Фаворина) воздвиг в Академии статую Платона с надписью: "Митридат персидский, сын Родобата, посвящает Музам этот образ Платона, работу Силаниона"²⁴.

Гераклид говорит, что в юности он был так стыдлив и вел себя так сдержанно, что никто не²⁶ видел, чтобы он смеялся в голос. Но и его тем не менее не оставили своими насмешками сочинители комедий. Так, Феопомп пишет в "Гедихаре":

– И ни одно не есть одно,

Ни два не есть одно – как говорит Платон.

Анаксандрид в "Тесее":

– Оливы ел по образцу Платонову.

Тимон пересмеивал его имя:

Так и Платон распластал пестро заплетенные чуда²⁵.

Алексид пишет в "Меропиде":

– Ты вовремя пришел. Уже я выдохся:

Хожу я взад-вперед, Платону следуя,

Все ноги стер, но ничего не выдумал.

И в "Анкилионе":

– Пустое! За Платоном вслед побегай-ка –

Познаешь суть и в чесноке и в щелоке.

Амфий – в "Амфикрате":

– Какого там добра ты удостоился, –

О том, хозяин, знаю я не более,

Чем о добре Платоновом.

– Так выслушай!

И в "Дексидемиде":

– Ах, Платон, Платон,

Ведь только ты и знаешь, что угрюмиться

И брови гнуть, улитки наподобие.

27

28

Кратин в "Лжеподкидыше":

– Ты – человек, а значит, есть душа в тебе.

– Платон свидетель, я того не ведаю,

А лишь предполагаю.

Алексид в "Олимпиодоре":

– Плоть смертная иссохшим прахом сделалась,

И в воздух возлетела часть бессмертная.

– Твердишь урок Платона?..

И в "Парасите":

– Наедине с Платоном празднословить ли...

Насмехается над ним и Анаксилай в "Виноградаре", в "Цирцее" и в "Богачках".

Аристипп в IV книге "О роскоши древних" уверяет, что он был влюблен в некоего мальчика ²⁹ Астера, который обучался астрономии, а также в вышеназванного Диона, а также, по утверждению некоторых, и в Федра. Любовь эта явствует из нижеследующих эпиграмм, которые он будто бы написал о них:

Смотришь на звезды. Звезда ты моя! О, если бы стал я

Небом, чтоб мог на тебя множеством глаз я смотреть!

И еще:

Прежде звездой рассветной светил ты, Астер мой, живущим;

Мертвым ты, мертвый, теперь светишь закатной звездой ²⁶.

А о Дионе так:

30

Древней Гекубе, а с нею и всем о ту пору рожденным

Женам троянским в удел слезы послала судьба.

Ты же, Дион, победно свершивший великое дело,

Много утех получил в жизни от щедрых богов.

В тучной отчизне своей, осененный почетом сограждан,

Ты почиваешь, Дион, сердцем владея моим ²⁷.

Говорят, эти стихи и в самом деле начертаны на его гробнице в Сиракузах.

А о любви своей к Алексиду и (как было сказано) к Федру он сложил такие стихи:

Стоило только лишь мне назвать Алексиду красавцем.

Как уж прохода ему нет от бесчисленных глаз.

Да, неразумно собакам показывать кость! Пожалеею

Позже: не так ли я встарь Федра навек потерял? ²⁸

Говорят, он имел любовницей Археанассу, о которой написал так:

31

Археанасса со мной, колофонского рода гетера, –

Даже морщины ее жаркой любовью горят.

Ах, злополучные те, что на первой стезе повстречали

Юность подруги моей! Что это был за пожар! ²⁹

А вот стихи его к Агафону:

32

Душу свою на устах я имел, Агафона целуя,

Словно стремилась она переселиться в него.

Вот и другие:

*Я тебе яблоко бросил. Подняв его, если готова
Ты полюбить меня, в дар девственность мне принеси.
Если же нет, то все же возьми себе яблоко это,
Только подумай над ним, как наша юность кратка.*

И еще другое:

*Яблоко я, а бросил меня полюбивший Ксантиппу.
Что же, Ксантиппа, кивни! Вянешь и ты ведь, как я ³⁰.*

Говорят, ему принадлежит и надпись пленным эретрийцам:

33

*Мы, эретрийцы, евбейское племя, лежим на чужбине,
Около Суз, от родной так далеко стороны!*

И такие стихи:

*Музам Киприда грозила: "О девушки! Чтите Киприду,
Или Эрота на вас, вооружив, я пошлю!"
Музы Киприде в ответ: "Аресу рассказывай сказки!
К нам этот твой мальчуган не прилетит никогда".*

И такие:

*Золото некто нашел, обронивши при этом веревку.
Тот, кто его потерял, смог себе петлю связать ³¹.*

Молон недолго любил Платона и говорил: "Удивительно не то, что Дионисий оказался в ³² Коринфе, а то, что Платон оказался в Сицилии". Ксенофонт, по-видимому, тоже не был расположен к нему: во всяком случае они словно соперничали, сочиняя такие схожие произведения, как "Пир", "Апология Сократа" и "Нравственные записки"³³; один сочинил "Государство", другой "Воспитание Кира", а Платон на это заявил в "Законах" ³⁴, что такое "Воспитание Кира" – выдумка, ибо Кир был совсем не таков; и оба, вспоминая о Сократе, нигде не упоминают друг о друге – только один раз Ксенофонт называет Платона в III книге "Воспоминаний" ³⁵.

Также и Антисфен, говорят, собираясь однажды читать вслух написанное им, пригласил ³⁵ Платона послушать: тот спросил, о чем чтение, и Антисфен ответил: "О невозможности противоречия". "Как же ты сумел об этом написать?" – спросил Платон, давая понять, что Антисфен-то и противоречит сам себе; после этого Антисфен написал против Платона диалог под заглавием "Сафон", и с этих пор они держались друг с другом как чужие.

Сам Сократ, говорят, послушав, как Платон читал "Лисия", воскликнул: "Клянусь Гераклом! сколько же навывдумал на меня этот юнец!" – ибо Платон написал много такого, чего Сократ вовсе не говорил.

Враждовал Платон и с Аристиппом. Так, в диалоге "О душе" ³⁶ он порочит Аристиппа тем, что тот не был при кончине Сократа, хотя Аристипп был не так уж далеко – на Эгине.

Ревновал он и к Эсхину за его добрую славу при Дионисии; и когда Эсхин приехал, то Платон к его бедности отнесся свысока, а Аристипп помог. Он вложил в уста Критону те доводы, которыми Сократа в тюрьме уговаривал бежать, – а принадлежат они (говорит Идоменей) Эсхину, и лишь по своей неприязни к нему Платон приписал их Критону ³⁷.

А о себе Платон не упоминает нигде в своих сочинениях, кроме как в "Апологии" и в ³⁷ диалоге "О душе" ³⁸.

Аристотель говорит, что образ речи Платона – средний между поэзией и прозой. ³⁸ Аристотель один дослушал Платона до конца, когда тот читал диалог "О душе", а остальные слушатели все уже разошлись (об этом пишет в одном месте Фаворин). Филипп Опунтский, по некоторым известиям, переписал с восковых дощечек его "Законы", и он же, говорят, сочинил к ним

"Послезаконие". Начало "Государства" было найдено записанным на много ладов (сообщают Евфорион и Панэтий). Это "Государство", по уверению Аристоксена, почти все входит в состав "Противоречий" Протагора ³⁹. Первым Платоновым диалогом, говорят, был "Федр" ⁴⁰: в самом деле, в его постановке вопроса есть что-то мальчишеское. Впрочем, Дикеарх и весь слог его сочинений считает грубым.

Говорят, Платон увидел одного человека за игрой в кости и стал его корить. "Это же мелочь", – ответил тот. "Но привычка не мелочь", – возразил Платон.

На вопрос, будут ли писать о нем в записках, как о его предшественниках, он отвечал: "Было бы доброе имя, а записок найдется довольно".

Однажды, когда к нему вошел Ксенократ, Платон попросил его выпороть раба: сам он не мог это сделать, потому что был в гневе. А какому-то из рабов он и сам сказал: "Не будь я в гневе, ³⁹ право, я бы тебя выпорол!"

Сев на коня, он тотчас поспешил сойти, чтобы не поддаться (так сказал он) всаднической гордыне. Пьяным он советовал смотреться в зеркало, чтобы отвратиться от своего безобразия. Допьяна, говорил он, нигде не следует пить, кроме как на празднествах бога – подателя вина. Сон без меры тоже ему претил. Недаром он пишет в "Законах": "Ни на что не годен спящий" ⁴¹.

"Слаще всего, – говорил он, – слышать истину". (А другие передают: "говорить истину".) Об истине пишет он и в "Законах": "О чужеземец, истина прекрасна и незыблема, однако думается, что ⁴⁰ внушить ее нелегко" ⁴².

Желанием его было оставить по себе память в друзьях или в книгах. Сам же он по большей части сторонился людей, как о том сообщают некоторые.

Скончался он, как мы уже описывали, на тринадцатом году царствования Филиппа (как пишет Фаворин в III книге "Записок") и был удостоен от царя почетом (как пишет Феопомп). Впрочем, Мирониан в "Сравнениях" говорит, что у Филона упоминаются пословицы о Платоновых вшах, словно он ⁴¹ умер от вшей ⁴³. Погребен он в Академии, где провел большую часть жизни в занятиях философией, отчего и школа его получила название академической. При погребении его сопровождали все ученики, а завещание он оставил такое:

"Платон оставляет и завещает следующее имущество. Имение в Ифистиадах, к северу до дороги в Кефисийский храм, к югу до храма Геракла в Ифистиадах, к востоку до земли Архестрата Фреаррийского, к западу до земли Филиппа Холлидского; это имение никому не продавать и не отчуждать, а владеть им отроку Адиманту по мере его сил. Имение в Иресидах, что куплено у Каллимаха, к северу до земли Евримедонта Мирринунтского, к югу до Демострата Ксипетейского, к востоку до Евримедонта Мирринунтского, к западу до реки Кефиса. Денег – три мины. Чашу серебряную весом 165 драхм, чашу малую в 45 драхм, перстень золотой и серьгу золотую весом вместе 4 драхмы 3 обола ⁴⁴. Три мины мне должен Евклид-каменотес. На волю отпускаю рабыню Артемиду. Рабов оставляю ⁴² Тихона, Бикта, Аполлониада и Дионисия. Утварь оставляю перечисленную, а второй ее список – у Дионисия. Долга никому не имею. Душеприказчики мои – Леосфен, Спевсипп, Деметрий, Гегий, ⁴³ Евримедонт, Каллимах, Фрасипп".

Таково его завещание. А на гробнице его начертаны такие надписи. Первая:

Знанием меры и праведным нравом отличный меж смертных,

Онний божественный муж здесь погребен Аристокл.

Если кому из людей достижима великая мудрость,

Этому – более всех: зависть – ничто перед ним.

Вторая:

В лоне глубоком земля сокрыла останки Платона,

Дух же бессмертный его в сонме блаженных живет.

*Сын Аристана, ты знал прозренья божественной жизни,
И меж достойнейших чтим в ближней и дальней земле.*

И третья, позднейшая:

*– Кто ты, орел, восседающий на этой гробнице, и что ты
Пламенный взор устремил к звездным чертогам богов.
– Образ Платоновой я души, воспарившей к Олимпу,
Тело земное свое бросив в афинской земле ⁴⁵.*

Есть и у нас стихи о нем такого содержания:

45

*Нам исцеляет тела Асклепий, от Феба рожденный,
Но для бессмертной души ты лишь целитель, Платон.*

И другие о его кончине:

*Фебом на благо людей рождены и Платон и Асклепий:
Тот – целителем душ, этот – целителем тел.
Брачный покинувши пир, взошел он к тому Государству,
Коему сам начертал место у Зевсовых ног ⁴⁶.*

Таковы эти надписи.

Ученики его – Спевсипп Афинский, Ксенократ Халкедонский, Аристотель Стагирит, Филипп⁴⁶ Опунтский, Гестией Перинфский, Дион Сиракузский, Амикл Гераклеяский, Эраст и Кориск Скепсийские, Тимолай Кизикский, Евеон Лампсакский, Пифон и Гераклид Эносские, Гиппофал и Каллипп Афинские, Деметрий Амфипольский, Гераклид Понтийский и многие другие, в том числе и женщины – Ласфения из⁴⁷ Мантинеи и Аксиофея из Флиунта, которая даже одевалась по-мужски (как говорит Дикеарх). Некоторые причисляют к его слушателям и Феофраста; Хамелеон – оратора Гиперида и Ликурга (то же сообщает и Полемон); а Сабин (ссылаясь на IV книгу "Пособий к упражнениям" Мнесистрата Фасосского) – даже Демосфена, и это похоже на правду ⁴⁷.

А теперь для тебя, истинной любительницы Платона ⁴⁸, ищущей во что бы то ни стало воздать честь учениям этого философа, почел я за должное описать и самую природу его рассуждений, строй его диалогов, способ его индукции, насколько это возможно при изложении, упрощенном почти до перечня. Я не хочу в этом очерке оставить жизнь Платона без его учения; но рассказывать для тебя все в подробностях означало бы, по пословице, таскать сов в Афины ⁴⁹.

Первым сочинять диалоги стал, говорят, Зенон Элейский; а по Аристотелю – Алексамен⁴⁸ Стирийский или Теосский (по свидетельству в "Записках" Фаворина, об этом говорится в I книге "О поэтах"). Мне же кажется, что Платон, который довел этот род до совершенства, по праву может почитаться здесь первым как в красоте, так и в изобретательности.

Диалог есть речь, состоящая из вопросов и ответов, о предмете философском или государственном, соблюдающая верность выведенных характеров и отделку речи. Диалектика же есть искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников.

Платоновский диалог имеет два самых общих вида: наставительный (*hyphegeticos*) и⁴⁹ исследовательный (*zeteticos*). Наставительный в свою очередь разделяется на два вида: теоретический и практический; теоретический разделяется на физический и логический, а практический – на⁵⁰ этический и политический. Исследовательный же в свою очередь разделяется на два вида: упражнительный и состязательный; упражнительный разделяется на повивальный⁵⁰ и испытательный, а состязательный – на доказующий и опровергающий. (Мне известно, что иные разделяют диалоги по иному: они называют одни диалоги драматическими, другие повествовательными, третьи смешанными; но эти наименования различают диалоги более с точки зрения сценической, чем с философской.)

К физическому роду диалогов принадлежит "Тимей"; к логическому роду – "Политик",⁵¹

"Кратил", "Парменид", "Софист"; к этическому – "Апология", "Критон", "Федон", "Федр", "Пир", равно как "Менексен", "Клитофонт", письма "Филеб", "Гиппарх", "Соперники"; к политическому – "Государство", "Законы", "Минос", "Послезаконие", "Атлантида"⁵¹; к повивальному – оба "Алкивиада" "Феаг", "Лисий", "Лакет"; к испытательному – "Евтифрон", "Менон", "Ион", "Хармид", "Феэтет"; к доказующему – "Протагор" и к опровергающему – "Евфидем", "Горгий" и оба "Гиппия". Вот что нужно сказать о диалоге, о его сущности и его разделах.

Далее, существует немалый спор: одни утверждают, что Платон – философ догматический, а другие – что нет. Рассмотрим теперь и это.

Догматик есть тот, кто полагает догмы, как законодатель есть тот, кто издает законы. Догма же есть название двоякое: и то, что мнимо, и само о том мнение. То, что мнимо, есть данное, само же мнение есть предположение.

Так вот, Платон о вещах, им постигнутых, раскрывает свое мнение и оспаривает ложные, а⁵² о вещах, ему неясных, воздерживается от суждения. Раскрывает свои мнения он через четырех лиц: Сократа, Тимея, афинского гостя и элейского гостя⁵². (Гости эти отнюдь не Платон и Парменид, как полагают некоторые, но лица безымянные и вымышленные.) Говоря даже от лица Сократа и Тимея, Платон излагает свои собственные догмы. А оспаривает ложные мнения он, вводя таких лиц, как, например, Фрасимах, Калликл, Пол, а также Горгий и Протагор, а также Гиппий и Евфидем и прочие подобные.

Строя доказательства, он по большей части пользуется способом индукции. Способ этот не⁵³ единый, а двоякий. Индукция есть рассуждение, выводящее должным образом из некоторых истин новую подобную истину. Индукция имеет два вида: один – по противоположности (cat' enantiosin), другой – по следствию (ec tes acolouthias).

Индукция по противоположности – это способ, при котором всякий ответ на вопрос будет противоположным. Например: "Мой отец – это то же, что твой отец, или не то же? Если твой отец – не то же, что мой отец, стало быть, твой отец – не то же, что отец; стало быть, он – не отец. Если же твой отец – то же, что мой отец, стало быть, твой отец есть мой отец". Или так: "Если человек – не живое существо, то он или дерево или камень. Но он не дерево и не камень, ибо одушевлен и способен к⁵⁴ самостоятельному движению; стало быть, он – живое существо. Но если он – живое существо, а собака и бык – тоже живые существа, то и человек, будучи живым существом, есть и собака и бык". Этот способ индукции по противоположности и по борьбе употреблялся Платоном не для изложения догм, а для оспаривания.

Индукция по следствию имеет два вида: один разрешает частные вопросы, идя от частного, другой – идя от общего через частное. Первый вид – риторический, второй – диалектический. По первому виду, например, решается вопрос, совершил человек убийство или нет; доказательство – в это самое время он был застигнут весь в крови. Риторическим этот способ индукции называется потому, что риторика имеет дело именно с частным, а не с общим: например, исследует не справедливость как таковую, а частные случаи справедливого. По второму виду, диалектическому, предварительно через⁵⁵ частное доказывается общее: например, исследуется, бессмертна ли душа и возвращаются ли мертвые к жизни; доказывается это (в диалоге "О душе")⁵³ общим положением, что из противоположного рождается противоположное, а общее положение подкрепляется частными – о том, что сон возникает из бодрствования и наоборот, и что большее из меньшего и наоборот. Таков способ, которым он пользовался для подкрепления своих мнений.

Как в древней трагедии поначалу вел действие один только хор, потом Феспис ввел одного⁵⁶ актера, чтобы дать отдых хору, потом Эсхил – второго, Софокл – третьего, и тогда трагедия достигла своей полноты, – так и философия поначалу знала только один род рассуждения – физический; Сократ ввел второй – этический, а Платон третий – диалектический и тем завершил философию.

Фрасил пишет, что даже диалоги сам Платон издавал тетралогиями по примеру трагических

поэтов, которые состязались четырьмя драмами на празднествах Дионисийских, Ленеийских, Всеафинских и Хитрийских, четвертая из драм была сатирическая, а все четыре назывались тетралогией. Подлинных диалогов Платона, по его словам, имеется 56, если считать, что "Государство" делится на десять, а "Законы" – на двенадцать. (Впрочем, о "Государстве" Фаворин во II книге "Разнообразного повествования" говорит, будто оно почти целиком содержится в "Противоречиях" Протагора.) А тетралогий у Платона девять, если считать "Государство" за одно сочинение и "Законы" тоже за одно. Первая тетралогия у него объединена содержанием: Платон хочет показать, какова должна быть жизнь философа. Каждому сочинению Фрасил дает двойное заглавие – одно по имени, другое по теме. Эту первую тетралогию начинает "Евтифрон, или О благочестии", диалог испытательный; вторым следует "Апология Сократа", этический; третий – "Критон, или О должном", этический; четвертый – "Федон, или О душе", этический. Вторая тетралогия: открывает ее "Кратил, или О правильности имен", логический; "Феэтет, или О знании", испытательный; "Софист, или О сущем", логический; "Политик, или о Царской власти", логический. Третью тетралогию открывает "Парменид, или Об идеях", логический; "Филеб, или О наслаждении", этический; "Пир, или О благе", этический; "Федр, или О любви", этический. Четвертую тетралогию открывает "Алкивиад Второй, или О молитве", повивальный; "Гиппарх, или Сребролюбец", этический; "Соперники, или О философии", этический. Пятую открывает "Феаг, или О философии", повивальный; "Хармид, или Об умеренности", испытательный; "Лакет, или О мужестве", повивальный; "Лисий, или О дружбе", повивальный. Шестую открывает "Евфидем, или Спорщик", опровергающий; "Протагор, или Софисты", доказующий; "Горгий, или О риторике", опровергающий; "Менон, или О добродетели", испытательный. Седьмую открывают два "Гиппия" – первый "О прекрасном", второй "О должном", опровергающие; "Ион, или об Илиаде", испытательный; "Менексен, или Надгробное слово", этический. Восьмую открывает "Клитофонт, или Вступление", этический; "Государство, или О справедливости", политический; "Тимей, или О природе", физический; "Критий, или Атлантида", этический. Девятую открывает "Минос, или О законе", политический; "Законы, или О законодательстве", политический; "Послезаконие, или Ночной совет, или Философ", политический; и тринадцать "Писем", этические. (Начинает он их словами "Желаю благополучия", как Эпикур свои – "Желаю хорошей жизни" ⁵⁴, а Клеон – "Желаю радости".) Из них одно к Аристодему, два к Архиту, четыре к Дионисию, одно к Гермину, Эрасту и Корсику, одно к Леодаманту, одно к Диону, одно к Пердикке, два к друзьям Диона. Вот какое разделение принимают Дион и некоторые другие.

Иные, в том числе грамматик Аристофан, раскладывают диалоги в трилогии. Первая, по их мнению, включает "Государство", "Тимей" и "Критий"; во второй "Софист", "Политик" и "Кратил"; в третьей "Законы", "Минос" и "Послезаконие"; в четвертой "Феэтет", "Евтифрон" и "Апология"; в пятой "Критон", "Федон" и письма; остальные беспорядочно располагаются поодиночке. Некоторые начинают счет, как сказано, с "Государства"; некоторые – с "Алкивиада большего"; некоторые – с "Феага"; иные – с "Евтифрона"; иные – с "Клитофонта"; некоторые – с "Тимея"; некоторые – с "Федра"; некоторые – с "Феэтета"; многие, наконец, принимают за начало "Апологию".

Подложными среди диалогов считаются "Мидон, или Конюший", "Эриксий, или Эрасистрат", "Алкион", "Безголовые, или Сизиф", "Аксиох", "Феак", "Демодок"; "Хелидон", "Седьмица", "Эпименид". "Алкион", по-видимому, принадлежит некоему Леонту (так говорит Фаворин в V книге "Записок").

Словами Платон пользовался очень разными, желая, чтобы его учение не было легкоуяснимым для людей несведущих. Особенно своеобразно понимает он "мудрость" – как знание вещей умопостигаемых и существенно существующих, знание, свойственное (по его словам) богу и душе, отделенной от тела. Своеобразно называет он мудростью также и философию, ибо она вселяет стремление к божественной мудрости. Общепринятым же образом называет он мудростью всякий опыт, говоря, например, "мудрый ремесленник" ⁵⁵. Далее, он пользуется одними и теми же словами в разных значениях – например, говорит "простой" вместо "бесхитростный" (так, говорят, и у Еврипида в "Ликимнии" сказано о Геракле:

Он прост, неизощрен, добр на большое,

Мудр на дела, неловок на слова <⁵⁶>),

но иногда Платон говорит "простой" и вместо "дурной", а иногда вместо "мелкий". Часто и ⁶⁴ наоборот, он пользуется разными словами или обозначениями одного и того же – например, "идею" (idea) он называет и "образ" (eidos), и "род" (genos), и "образец" (paradeigma), и "начало" (arche), и "причина" (aition). Пользуется он даже противоположными выражениями для одного и того же – например, чувственно воспринимаемое он называет и сущим и не-сущим: сущим – по своему порождению, не-сущим – по непрерывному изменению; идею он называет не движущейся и не пребывающей, а также единой и многой. Это его обычай во многих случаях.

Истолкование его диалогов разделяется на три части: во-первых, надобно выяснить, в чем ⁶⁵ состоит каждое из его высказываний; затем – для чего оно высказано: для развития мысли или для образности, чтобы подкрепить догму или чтобы оспорить собеседника, и, в-третьих, соответствует ли оно истине.

Так как при сочинениях Платона имеются некоторые знаки, сообщим и о них ⁵⁷. Крест ставится при словах, оборотах и вообще – при Платоновом обычае. Расщеп – при догмах и суждениях ⁶⁶ Платона. Крест с точками – при избранных местах и красотах слога. Расщеп с точками – при исправлениях некоторых издателей. Черта с точками – при местах, бесосновательно отвергаемых. Дуга с точками – при повторениях и перестановке слов. Зигзаг – при последовательном изложении философии. Звездочка – при согласии догм. Черта – при местах отвергаемых. Таковы эти знаки, и столько есть Платоновых книг. Когда они только что были изданы (говорит Антигон Каристский в книге "О Зеноне"), то обладатели их давали желающим на прочтение лишь за деньги.

Суждения у него были таковы ⁵⁸.

67

Душу (psyche) он полагал бессмертною, облакающеюся во многие тела попеременно; начало души – числовое, а тела – геометрическое; а определял он душу как идею повсюду разлитого дыхания. Душа самодвижется и состоит из трех частей: разумная часть ее (logisticon) имеет седалище в голове, страстная часть (thymoeides) – в сердце, а вождельительная часть (epithymeticon) – при пупе и печени.

Из середины со всех сторон душа окружает тело по кругу. Состоит она из первооснов и ⁶⁸ гармоническими расстояниями разделена на два соприкасающихся круга, из которых внутренний круг в свою очередь разделен шестью разрезами на семь кругов. Этот круг движется по поперечному влево и изнутри, а другой – по стороне вправо. Власть принадлежит внешнему кругу, – ибо другой разделен изнутри. Внешний круг есть круг Тождественного, внутренний – круг Иного. Этим Платон говорит, что движение души есть и движение целого, и обращение планет ⁵⁹.

Будучи разделена и слажена таким образом от середины и до краев, душа познает сущее и ⁶⁹ входит в его лад, ибо во внутреннем ладу находятся и ее собственные основы. Когда правильно движется круг Иного, тогда возникает мнение, когда круг Тождественного – тогда знание.

Он заявлял, что есть два начала всего – Бог и вещество (Бога он называет также умом и причиной). Вещество бесфигурно и беспредельно; из него рождается сложное. Некогда оно было в ⁷⁰ нестройном движении, но Бог (говорит Платон), полагая, что строй лучше нестроения, свел вещество в единое место, и эта сущность обратилась в четыре первоосновы – огонь, воду, воздух, землю, – а из них ⁷¹ возник мир и все, что в мире. При этом, по его словам, земля одна из всех не подвержена изменениям, а причина тому – отличие фигур, из которых она состоит. В других первоосновах, говорит он, фигуры однородны – все они единообразно состоят из продолговатых треугольников, – у земли же фигура особенная. А именно: первооснова огня – пирамида, воздуха – восьмигранник, воды – двадцатигранник, земли же – куб. Поэтому ни земля не превращается в иные первоосновы, ни они – в землю. Первоосновы не рассредоточены каждая в своем месте, – нет, сжимающее и средостремительное кругообращение, сосредоточивает малое и рассредоточивает большое. Потому-то образы и сами изменяются, и места свои изменяют.

Порожденный мир един, поскольку он чувственно воспринимаем, будучи устроен богом. Мир одушевлен, ибо одушевленное выше, чем неодушевленное. Мир есть изделие, предполагающее наилучшую причину. Он устроен единым и не беспредельным, ибо единым был и образец, с которого он 72
сделан. Он шарообразен, ибо такова и фигура его породителя: тот объемлет все прочие живые существа, а этот объемлет фигуры их всех ⁶⁰; он гладок и не имеет вокруг себя никаких органов, потому что не нуждается в них. Мир пребывает безущербным, ибо он не расточается вновь в божество ⁶¹.

Причина всякого становления есть бог, ибо благу естественно быть благотворным. Причина становления небоздания [есть он же], ибо наилучшее из умопостигаемого есть причина прекраснейшего 73
из порожденного; а так как бог именно таков и так как небоздание в своей красоте подобно именно наилучшему, то оно не может быть подобно ничему порожденному, а только богу.

Мир состоит из огня, воды, воздуха, земли; из огня – чтобы быть видимым, из земли – 74
чтобы быть твердым, из воды и воздуха – чтобы быть связным (ибо твердые силы связуются двумя промежуточными, чтобы из Всего возникло Единое), и, наконец, из всех вместе – чтобы быть 75
завершенным и безущербным.

Время порождено как образ вечности. Но вечность пребывает вечно, время же есть обращение неба: частицы времени суть ночь, день, месяц и прочее, и поэтому вне природы мира нет и времени, но вместе с миром существует и время. Для порождения времени порождены солнце, луна и планеты. Чтобы число времени года было явно для глаза и чтобы живые существа были причастны числу, богом возжен свет солнца. На кругу, ближайшем к земле, находится луна, на следующем – солнце, на дальнейших – планеты.

Мир всецело одушевлен, ибо он связан с одушевленным движением. А для того чтобы мир, порожденный наподобие умопостигаемого живого существа, нашел свое завершение, была порождена природа всех остальных живых существ, ибо если она есть в том мире, то должна быть и в небоздании. Боги преимущественно имеют огненную природу; а остальных природ существует три: крылатая, водная и наземная. Из богов небоздания древнее всех земля; сооружена она, чтобы создать день и ночь, лежит посредине и обращается вокруг средины.

Далее, говорит он, следует указать: так как есть два рода причин, то некоторые вещи существуют по уму, а некоторые – от неизбежности. Таковы воздух, огонь, земля, вода – они не первоосновы в точном смысле слова, а лишь носители. Слагаются они из треугольников и разлагаются на треугольники ⁶²; слагаемыми их служат треугольники – продолговатый и равнобедренный.

Стало быть, есть две вышеназванные причины и начала, а образцы их – бог и вещество. 76
При этом вещество по необходимости бесформенно, как и остальные носители идей, которым оно служит необходимой причиной: принимая идеи, оно рождает сущности. Вещество движется, ибо сила в 77
нем неравномерна, и, движась, движет в свою очередь свои порождения. Двигутся они сперва бестолково и нестройно, но когда начинают составлять мир, то принимаемое от бога делает их движение размеренным и стройным. Да и две причины, предшествовавшие сотворению небоздания, и третья причина – порождение – сами были еще неотчетливы и выступали лишь нестройно, как следы; только когда возник мир, обрели строй и они. А возникло небоздание из всех существующих тел.

Бог, по его мнению, бестелесен, как и душа, – именно поэтому он не подвержен ущербу и претерпеванию. Идеи же он полагал за причины и начала, которыми все, что различно по природе, бывает таково, каково оно есть.

О благе и зле говорил он так ⁶³. Конечная цель заключается в том, чтобы уподобиться богу. 78
Добродетель довлеет себе для счастья. Правда, она нуждается в дополнительных средствах – и в телесных, каковы сила, здоровье, здравые чувства, и в сторонних, каковы богатство, знатность и слава. Тем не менее и без всего этого мудрец будет счастлив. Он будет и заниматься государственными делами, и жить в браке, и блюсти существующие законы, а по мере возможности даже законодательствовать на благо отечества, если только положение дел не окажется вконец безнадежным

из-за повальной испорченности народа.

Он верит в то, что боги надзирают дела человеческие и что существуют божественные демоны. Он первый дал определение прекрасного: в него входит и похвальное, и разумное, и полезное, и уместное, и пригожее, а объединяет их согласие с природой и следование природе. Беседовал он и о правильности наименований ⁶⁴ – он был первым, кто установил самую науку о правилах вопросов и ответов, а прибегал он к ней сплошь и рядом. Справедливость он принимал в своих диалогах за божеский закон, чтобы страх посмертной кары за дурные поступки подкреплял его увещания о добрых поступках. Поэтому некоторые даже считают, что он слишком увлекался мифами, ибо повествования такого рода он охотно вплетал в свои книги, чтобы люди, не будучи уверены, что их ждет после смерти, воздерживались от несправедливости.

Таковы были его суждения.

Разделение предметов, по словам Аристотеля, производил он следующим образом ⁶⁵.

Благо бывает душевное, телесное и стороннее. Душевное благо – это, например, справедливость, разумение, мужество, здравомыслие и прочее подобное. Телесное благо – красота, хорошее сложение, здоровье, сила. Стороннее благо – друзья, счастье отечества, богатство. Таким образом, благо бывает трех родов – душевное, телесное и стороннее.

Приязнь бывает трех родов: природная, товарищеская и гостеприимственная. Природная – это та, которую испытывают родители к детям или родственники друг к другу; она свойственна и другим животным. Товарищеская – это та, которая возникает из близости и к родству не имеет отношения, например между Пиладом и Орестом. Гостеприимственная – это та, которая возникает к гостям от встречи и от напутственных писем. Таким образом, приязнь бывает природная, товарищеская и гостеприимственная; некоторые добавляют еще приязнь четвертого рода – любовную.

Государственная власть бывает пяти родов: демократическая, аристократическая, олигархическая, царская и тираническая. Демократическая власть – это та, при которой государством правит большинство, по своему усмотрению назначая законы и правителей. Аристократия – та, при которой правят не богатые, не бедные, не знаменитые, но первенство принадлежит лучшим людям в государстве. Олигархия (правление немногих) – та, где власти избираются по достатку: ведь богатых всегда меньше, чем бедных. Царская власть бывает или по закону, или по происхождению: по закону – в Карфагене, где она продается с торгов ⁶⁶; по происхождению – в Спарте или в Македонии, где цари избираются из одного рода. Тирания – это власть единого правителя, достигнутая хитростью или силой. Таким образом, государственная власть бывает или демократией, или аристократией, или олигархией, или царствованием, или тиранией.

Справедливость бывает трех родов: перед богами, перед людьми и перед усопшими. Кто печется о храмах и приносит жертвы по чину, – тот вне сомнений благочестив перед богами. Кто возвращает то, что получил в долг или по доверию, – тот справедлив перед людьми. Кто печется о гробницах – тот вне сомнений справедлив перед усопшими. Таким образом, справедливость бывает или перед богами, или перед людьми, или перед усопшими.

Наука бывает трех родов: действенная, производительная и умозрительная. Зодчество и кораблестроение – науки производительные, ибо их произведения видимы воочию. Политика, игра на флейте, игра на кифаре и прочее подобное – науки действенные, ибо здесь нет видимых произведений, но есть действие: игра на флейте, игра на кифаре, занятия государственными делами. Наконец, геометрия, гармоника, астрономия – науки умозрительные: здесь нет ни производства, ни действия, но геометр занимается умозрением отношений между линиями, гармоник – умозрением звуков, астроном – умозрением светил и мироздания. Таким образом, среди наук одни бывают умозрительные, другие – действенные, третьи – производительные.

Врачевание бывает пяти родов: лекарственное, хирургическое, диетическое, диагностическое, целебное. Лекарственное излечивает недуги лекарствами, хирургическое оздоравливает

железом и огнем, диетическое изгоняет недуги диетой, диагностическое – распознаванием заболеваний, целебное – мгновенным удалением болезнетворного. Таким образом, врачевание бывает или лекарственное, или хирургическое, или диетическое, или диагностическое, или целебное.

Закон бывает двух родов: писанный и неписанный. Тот, по которому живут в государствах, –⁸⁶ писанный; тот, который возник из обычаев, называется неписанным. Например, выходить на людное место голым или надевать женскую одежду не запрещает никакой закон, однако мы этого не делаем, ибо нам препятствует неписанный закон. Таким образом, закон бывает или писанным, или неписанным.

Речь разделяется на пять родов. Первый – тот, которым говорят, когда ведут дела в народных собраниях: он называется политическим. Второй род речи – тот, каким пишут ораторы, когда⁸⁷ выносят напоказ похвалу, порицание или обвинение, – это род риторический. Третий род – тот, каким говорят между собой простые люди, – этот род называется просторечным. Четвертый род речи – тот, которым ведут беседу, коротко задавая вопросы и отвечая на них, – эта речь называется диалектической. Пятый род речи – тот, которым ремесленники ведут разговор о своем ремесле: он называется деловым. Итак, речь бывает или политической, или риторической, или просторечной, или диалектической, или деловой.

Музыка разделяется на три рода. Во-первых – та, которая порождается только устами,⁸⁸ например пение. Во-вторых – та, которая порождается и устами и руками, например у кифареда. В-третьих – та, которая порождается только руками, например у кифариста⁶⁷. Таким образом, один род музыки порождается только устами, другой – устами и руками, третий – только руками.

Благородство разделяется на четыре рода. Во-первых, если предки были прекрасны, добры и справедливы, то потомки их считаются благородными. Во-вторых, если предки были владыками и правителями, то потомки их считаются благородными. В-третьих, если предки были знамениты победами на войне или в состязаниях, то потомков их мы тоже называем благородными. Наконец, если человек сам доблестен и великодушен, его тоже называют благородным, и это лучшее из всех благородств. Таким образом, благородство бывает или от достойных предков, или от державных, или от⁸⁹ знаменитых, или от собственной красоты и доброты.

Прекрасное разделяется на три рода: одно – вызывающее похвалы, например миловидность; другое – приносящее пользу, например орудие, дом и прочие полезные вещи, и, наконец, относящееся к порядкам, обычаям и прочему, что помогает жить. Таким образом, прекрасное бывает похвальным, полезным и благотворным.

Душа разделяется на три части: разумную, вожделительную и страстную. Из них разумная⁹⁰ часть есть причина намерения, суждения, понимания и прочего подобного. Вожделительная часть души есть причина позывов к еде, к соитию и прочего подобного. Страстная часть есть причина мужества, наслаждения, боли и гнева. Таким образом, в душе одна часть – разумная, другая – вожделительная, третья – страстная.

Совершенная добродетель имеет четыре рода: разумение, справедливость, мужество и здравомыслие. Среди них разумение есть причина, заставляющая правильно делать свои дела;⁹¹ справедливость – причина правильного поведения в товариществе и сделках; мужество – причина стойкости и неотступности в тревогах и опасностях; здравомыслие – причина того, что мы властвуем нашими желаниями, не позволяем наслаждениям поработить нас и живем упорядоченно. Таким образом, один род добродетели есть разумение, другой – справедливость, третий – мужество, четвертый – здравомыслие.

Власть разделяется на пять частей: по закону, по природе, по обычаю, по происхождению, по насилию. Если правители государства избираются гражданами, то они правят по закону. По природе⁹² правит, например, мужской пол, и не только у людей, но и у животных, ибо повсюду самцы весьма и весьма правят самками. Власть по обычаю – это, например, власть воспитателей над детьми и учителей над учениками. Власть по происхождению – это такая власть, какую пользуются цари в Спарте, где

царское достоинство передается по происхождению, и в Македонии, где тоже установлено царствование по происхождению. А если правитель пришел к власти с помощью насилия или коварства против воли граждан, то это называется властью по насилию. Таким образом, бывает власть по закону, по природе, по обычаю, по происхождению, по насилию.

Красноречие бывает шести родов. Когда увещают вступить с кем-нибудь в войну или в союз⁹³ – это называется убеждением. Когда почитают за лучшее не войну и не союз, а сохранение спокойствия – это называется разубеждением. Третий род красноречия – это когда говорящий утверждает, что его кто-то обидел, и доказывает, что это было причиной многих бед, – такой род называется обвинением. Четвертый род красноречия – это когда говорящий доказывает, что он не причинил никакой обиды и не сделал ничего иного недолжного, – такой род называется защитой. Пятый род красноречия – это когда говорящий хвалит кого-либо, показывая, как он прекрасен и благороден, – такой род называется похвалой. Шестой род – когда обличают кого-либо, показывая, как он ничтожен, – такой род называется порицанием. Итак, красноречие бывает похвалой, порицанием, убеждением, разубеждением, обвинением и защитой.

Правильность речи разделяется на четыре рода: она состоит в том, чтобы говорить то, что нужно, сколько нужно, перед кем нужно и когда нужно. "То, что нужно" – это значит то, что на пользу говорящим и слушающим. "Сколько нужно" – ни более ни менее достаточного. "Перед кем нужно" –⁹⁵ перед стариками следует говорить, как со стариками, перед младшими – как с младшими. "Когда нужно" – ни слишком рано, ни слишком поздно, иначе случится ошибка, и речь не будет правильной.

Услуги разделяются на четыре рода: или деньгами, или лично, или знанием, или словом. Деньгами – когда человеку в нужде помогают вновь привести в порядок его денежные дела. Лично – когда, увидев, что человека бьют, приходят к нему на помощь. Кто воспитывает, лечит или учит чему-⁹⁶нибудь хорошему, те оказывают услугу знаниями. Когда друг приходит на помощь другу в суде, выступая с подобающей речью в его защиту, он оказывает услугу словом. Таким образом, услуги могут быть или деньгами, или личные, или знанием, или словом.

Конец дела бывает четырех родов. Первый конец дело принимает, когда выставляется законопредложение и завершается постановлением. Второй конец дело принимает по природе, как день, год или времена года. Третий конец дело принимает по умению – например, зодчество, когда⁹⁷ достраивается дом, или судостроение, когда достраивается корабль. Четвертый конец дело принимает по случайности, когда исход его противоположен ожиданию. Таким образом, конец дела бывает по постановлению, по природе, по умению или по случайности.

Способности разделяются на четыре рода. Во-первых, это способность ума – рассуждать и предполагать. Во-вторых, способность тела – ходить, давать, брать и прочее. В-третьих, способность больших войск и богатств – от этого, например, называется сильным царь. В-четвертых, способности в том, чтобы творить или терпеть доброе и злое – например, болеть, воспитывать, выздоравливать и все подобное. Таким образом, способности заключаются или в уме, или в теле, или в войсках и богатствах, или в том, чтобы творить и терпеть.

Обходительность бывает трех родов. Первый род – в обращении: например, в том, как обращаются ко всем встречным и приветствуют их, протягивая руку. Второй – когда приходят на помощь всякому бедствующему. И, наконец, третий род обходительности – когда бывают гостеприимными застольниками. Таким образом, обходительность заключается или в приветстве, или в услуге, или в хлебосольстве.⁹⁸

Счастье разделяется на пять частей: во-первых, разумные желания, во-вторых, здоровые чувства и невредимое тело, в-третьих, удача в делах, в-четвертых, добрая слава среди людей, в-пятых,⁹⁹ достаток в деньгах и прочих жизненных средствах. Разумные желания возникают следствием воспитания и многоопытности. Чувства бывают здоровыми от состояния частей нашего тела, когда глаза видят, уши слышат и рот и ноздри ощущают все, что им надлежит, – вот что такое здоровые чувства.

Удача бывает, когда все, к чему человек стремится, он и совершает должным образом, как подобает человеку ревностному. Добрая слава бывает, когда о человеке слышно хорошее. Достаток бывает, когда у человека есть довольно средств, чтобы оказывать помощь друзьям и отбывать государственные повинности с честью и щедростью. У кого все это есть, тот вполне счастлив. Таким образом, счастье состоит из разумных желаний, здравых чувств и невредимого тела, удачи, доброй славы и достатка.

Ремесла разделяются на три рода: первый, второй и третий. Первый род – ремесло ¹⁰⁰ железодела или дровосека; это ремесла добывающие. Кузнечное дело и деревообделка – это ремесла перерабатывающие: из железа кузнец делает оружие, из дерева деревообделочник делает флейты и лиры. А использующие ремесла – это всадническое, которое пользуется уздой, воинское – оружием, музыкантское – флейтой и лирой. Таким образом, есть три рода ремесла – первый, второй и третий.

Добро разделяется на четыре рода. Во-первых, человека, обладающего добродетелью, мы ¹⁰¹ называем добрым в собственном смысле слова. Во-вторых, сама добродетель и справедливость тоже называются добром. В-третьих, это пища, полезные телесные упражнения и лекарства. В-четвертых, добром мы называем игру на флейте, игру на театре и прочее подобное. Таким образом, есть четыре рода добра: первый – обладание добродетелью, второй – сама добродетель, третий – пища и полезные упражнения, четвертый – искусство флейтиста, актера и поэта; все это называют добром.

Все сущее бывает или злом, или благом, или безразличным. Злом мы называем то, что ¹⁰² всегда приносит вред: безрассудство, неразумие, несправедливость и прочее подобное. Благом мы называем противоположное этому. Ни зло, ни благо – это то, что иногда полезно, иногда вредно (например, гулять, сидеть, есть) или вовсе не полезно и не вредно. Таким образом, сущее бывает или благом, или злом, или безразличным.

Порядок в государстве бывает троякого рода. Во-первых, если законы хороши, мы говорим, ¹⁰³ что царит порядок. Во-вторых, если граждане подчиняются тем законам, какие есть, мы тоже говорим, что царит порядок. В-третьих, если и без законов государственная жизнь идет хорошо, следуя нравам и обычаям, это мы тоже называем порядком. Таким образом, для порядка первое – это когда законы хороши; второе – когда существующим законам подчиняются; третье – когда государственная жизнь следует добрым нравам и обычаям.

Непорядок в государстве бывает троякого рода. Во-первых, если законы и о гражданах, и о ¹⁰⁴ чужеземцах дурны. Во-вторых, если существующим законам не подчиняются. В-третьих, если законов вовсе нет. Таким образом, для беспорядка первое – это когда законы дурны; второе – когда существующим законам не подчиняются; третье – когда законов вовсе нет.

Противоположности разделяются на три рода. Так, мы говорим, что благо противоположно ¹⁰⁵ злу, – например, справедливость – несправедливости, разумение – неразумию и прочее подобное. Далее, и зло противоположно злу – например, мотовство – скряжничеству, незаслуженная пытка – заслуженной или иное подобное зло – противоположному злу. Наконец, тяжелое легкому, быстрое медленному или черное белому противоположно как безразличное безразличному. Таким образом, среди противоположностей одни противоположны как добро злу, другие – как зло злу, третьи – как безразличное безразличному.

Блага бывают троякого рода – иными из них можно обладать, в иных соучаствовать, а иные существуют сами по себе. Первые – это те, которыми можно обладать, например справедливость и ¹⁰⁶ здоровье. Вторые – те, которыми нельзя обладать одному, но можно вместе с другими: например, самим благом обладать нельзя, но разделять его с другими можно. Третьи – это те, которых нельзя ни иметь, ни разделить, но которые должны существовать: например, быть ревностным или быть справедливым – благо, его нельзя ни иметь, ни разделять, но оно должно непременно существовать. Таким образом, блага бывают или такие, которыми можно обладать, или такие, в которых можно соучаствовать, или такие, которые существуют сами по себе.

Совет бывает трех родов: он может исходить из прошлого времени, из будущего и из ¹⁰⁶

настоящего. От прошлого времени приводятся примеры: скажем, как спартанцы когда-то поплатились за свою доверчивость. От настоящего времени: скажем, указания на то, что стены слабы, воины робки, припасов мало. От будущего времени: скажем, что не следует из одного подозрения оскорблять посольство, не то позор ляжет на Элладу. Итак, советы бывают или от прошлого, или от настоящего, или от будущего времени.

Звуки бывают двух родов – одушевленные и неодушевленные. Одушевленные – это голоса ¹⁰⁷ живых существ, неодушевленные – это звоны и отзвуки. Одушевленные звуки делятся на членораздельные и нечленораздельные: членораздельны голоса людей, нечленораздельны голоса животных. Таким образом, звуки бывают или одушевленные, или неодушевленные.

Сущее бывает или делимо, или неделимо. Делимое бывает однородно и неоднородно. Неделимое – это то, что не поддается разделению и ни из чего не состоит, например единица, точка или нота. Делимое – это то, что из чего-то состоит, например слоги, созвучия, живые существа, вода, золото. Однородное – это то, что состоит из подобных частей, и целое отличается от части только ¹⁰⁸ величиной, например вода, золото, все сыпучие тела и прочее подобное. Неоднородное – это то, что состоит из несхожих частей, например дом и прочее подобное. Таким образом, сущее бывает или делимо, или неделимо, причем делимое бывает однородно и неоднородно.

Сущее или бывает самостоятельным, или называется относительным по отношению к чему-либо. Самостоятельным называется то, что ни в чем не нуждается для своего объяснения, например человек, лошадь и другие животные, – ничто из этого не требует объяснения. Относительным называется то, что нуждается в объяснении, например нечто более крупное, более быстрое, более ¹⁰⁹ красивое и прочее, ибо более крупное должно быть крупнее чего-то иного, более быстрое – быстрее чего-то иного. Таким образом, сущее бывает или самостоятельным, или относительным. Так (по словам Аристотеля) Платон разделял даже самое первичное.

Был также и другой Платон, родосский философ, ученик Панэтия (как сообщает грамматик Селевк в I книге "О философии"), и третий, перипатетик, ученик Аристотеля, и четвертый, ученик Праксифана, и пятый, поэт древней комедии.

КНИГА ПЯТАЯ

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель, сын Никомаха и Фестиды, из Стагира. Никомах этот был потомок Никомаха, сына ¹ Махаона и внука Асклепия (так пишет Гермипп в книге "Об Аристотеле"); жил он при Аминте, македонском царе, как врач и друг ¹ Аристотель, самый преданный из учеников Платона, был шепеляв в разговоре (как говорит Тимофей Афинский в "Жизнеописаниях"), ноги имел худые, а глаза маленькие, но был приметен одеждою, перстнями и прической. У него был сын от наложницы Герпиллиды, тоже Никомах (об этом пишет Тимей).

От Платона он отошел еще при его жизни; Платон, говорят, на это сказал: "Аристотель меня ² брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать". Гермипп в "Жизнеописаниях" рассказывает, будто он находился в афинском посольстве к Филиппу, когда главенство в академической школе перешло к ³ Ксенократу²; вернувшись и увидев над школой нового человека, он предпочел прохаживаться взад и вперед с учениками в Ликее и беседовать с ними о философии, пока не наступал час натираться маслом. За эти прогулки они и получили наименование перипатетиков ³; а по другим известиям – оттого, что Аристотель вел некоторые свои беседы, сопровождая Александра, прогуливающегося после болезни. Когда же учеников вокруг него стало больше, он стал говорить сидя, заявивши так:

Позор молчать, коль Ксенократ болтает! ⁴

Учеников своих он упражнял в рассуждениях на заданные положения, упражнял и в красноречии.

Тем не менее отсюда он уехал к внуху Гермия, тирану Атарнея; говорят даже, что тот был его любовником, а другие говорят, будто Гермий породнился с ним, выдав за него дочь или племянницу. Так пишет Деметрий Магнесийский в книге "Об одноименных писателях и поэтах"; он же уверяет, что Гермий был рабом Евбула, вифинянином, и убил своего хозяина. Аристипп в I книге "О роскоши древних" пишет, будто Аристотель влюбился в наложницу Гермия, женился на ней с его согласия и от радости стал приносить смертной женщине такие жертвы, какие афиняне приносят элевсинской Деметре, а в честь Гермия сочинил пеан, приводимый ниже. Оттуда он явился в Македонию к Филиппу; здесь он взял в обучение его сына Александра; попросил восстановить свой родной город, разрушенный Филиппом ⁵, и добился этого; а для жителей сам написал законы. (Законы он писал даже для своей школы, подражая Ксенократу, – например, чтобы каждые десять дней назначался новый староста.) А когда он рассудил, что уже достаточно провел времени с Александром, то уехал в Афины, к Александру же привел своего родственника Каллисфена Олинфского; и, глядя, как тот не в меру вольно рассуждает с царем, не слушая советов, попрекнул его такими словами:

Скоро умрешь ты, о сын мой, судя по тому, что вещаешь! ⁶

Так и случилось: его заподозрили в соучастии с Гермолаем, злоумышлявшим против Александра ⁷, долго возили в железной клетке, обросшего и завшивевшего, а потом он был брошен льву и так погиб.

Стало быть, Аристотель уехал в Афины, и там он тринадцать лет возглавлял школу, пока ему не пришлось бежать в Халкиду, оттого что его привлек к суду за бесчестие иерофант ⁸ Евримедонт (или Демофил, как утверждает Фаворин в "Разнообразном повествовании") как за тот гимн, который он сочинил в честь названного Гермия, так и за следующую надпись на статуе того же Гермия в Дельфах:

Сей человек вопреки священным уставам бессмертных

Был незаконно убит лучников-персов царем.

Не от копья он погиб, побежденный в открытом сраженьи,

А от того, кто пограл верность коварством своим ⁹.

В Халкиде он и скончался, выпив аконит, и было ему семьдесят лет, а к Платону он пришел в тридцать. Так утверждает Евмел в V книге "Истории"; но это ошибка, ибо жизни его было шестьдесят три года, а с Платоном он встретился в семнадцать. Гимн его имеет такой вид:

Добродетель,

Многотруднейшая для смертного рода,

Краснейшая добыча жизни людской,

За девственную твою красоту

И умереть,

И труды принять мощные и неутомимые –

Завиднейший жребий в Элладе:

Такою силой

Наполняешь ты наши души,

Силой бессмертной,

Властнее злата,

Властнее предков,

Властнее сна, умягчающего взор.

Во имя твое

Геракл, сын Зевса, и двое близнецов Леды

Великие претерпели заботы,

6

7

8

*Преследуя силу твою.
Взыскав тебя,
Низошли в обитель Аида Ахилл и Аянт.
И о твоей ревнуня красе,
Вскормленник Атарнея не видит более полдневных лучей.
Не за это ли ждет его песнь
И бессмертье
От Муз, дочерей Мнемосины,
Которые во имя Зевса Гостеприимца
Возвеличат дар незыблемой его дружбы.*

Есть у нас и о нем стихи, вот какого вида:

*Евримедонт, богини Део служитель и чтитель,
За нечестивую речь в суд Аристотеля звал.
Но аконита глоток избавил того гоненья:
В нем одоленье дано несправедливых обид ¹⁰.*

По словам Фаворина в "Разнообразном повествовании", он первый написал речь в свою ⁹ защиту для этого самого труда и сказал при этом, что в Афинах

Груша зреет на груше, на ябеде ябеда зреет ¹¹.

По "Хронологии" Аполлодора, родился он в 1-м году 99-й олимпиады, а примкнул к Платону и находился при нем двадцать лет, начиная с семнадцатилетнего возраста; в Митилены поехал в архонтство Евбула на 4-м году 108-й олимпиады, а перед тем, после кончины Платона в архонтство Феофила, на 1-м году той же олимпиады, удалился к Гермю и жил у него три года; к Филиппу поехал в архонтство Пифодота, на 2-м году 109-й олимпиады, когда Александру исполнилось 15 лет; в Афины ¹⁰ вернулся на 2-м году 111-й олимпиады и в Ликее преподавал тринадцать лет; затем удалился в Халкиду на 3-м году 114-й олимпиады и умер там от болезни шестидесяти трех лет, в архонтство Филокла, когда и Демосфен погиб в Калаврии. Полагают, будто царскую немилость он навлек тем, что привел когда-то к Александру Каллисфена, и будто царь возвеличивал Анаксимена ¹² и одарял Ксенократа нарочно, чтобы огорчить Аристотеля.

Феокрит Хиосский написал на него такую насмешливую эпиграмму, приводимую Амбрионом ¹¹ в книге "О Феокрите":

*Пуст Аристотеля ум, и пустую он ставит гробницу,
Евнух Гермий, тебе, бывший Евбуловский раб!
От ненасытного брюха покинул он сад Академа,
Чтобы найти свой приют там, где мутится Борбор ¹³.*

А Тимон задел его в таком стихе:

Ни Аристотель с его пустословьем, не знающим сдержки...

Такова жизнь этого философа. Нам известно и его завещание ¹⁴, имеющее приблизительно такой вид: "Да будет все к лучшему; но ежели что-нибудь случится, то Аристотель распорядился так. Душеприказчиком его во всем и над всем быть Антипатру.

Пока Никанор ¹⁵ не приедет, о детях, о Герпиллиде и обо всем наследстве пусть заботятся ¹² Аристомен, Тимарх, Гиппарх, Диотел и Феофраст, коли на то будет их воля и согласие.

Когда дочь придет в возраст, то выдать ее за Никанора; если же с нею случится что-нибудь ¹³ до брака (от чего да сохранят нас боги!) или же в браке до рождения детей, то Никанору быть хозяином и распоряжаться о сыне и обо всем остальном достойно себя и нас. Пусть Никанор заботится и о девочке

и о мальчике Никомaxe, как сочтет за благо, словно отец и брат. Если же что случится с Никанором (да не будет этого!) или до брака, или же в браке до рождения детей, то всем распоряжениям оставаться в силе. Если Феофраст пожелает взять девочку за себя, то быть ему за Никанора; если же нет, то душеприказчикам, посоветовавшись с Антипатром, распоряжаться о дочери и о сыне, как они почтут за лучшее.

Далее, в память обо мне и о Герпиллиде, как она была ко мне хороша, пусть душеприказчики и Никанор позаботятся о ней во всем, и если она захочет выйти замуж, то пусть выдадут ее за человека, достойного нас. В добавление к полученному ею ранее выдать ей из наследства талант серебра и троих прислужниц, каких выберет, а рабыню и раба Пиррея оставить за ней. Если она ¹⁴ предпочтет жить в Халкиде, то предоставить ей гостиное помещение возле сада; если в Стагире, то отцовский дом; и какой бы дом она ни выбрала, душеприказчикам обставить его утварью, какою они сочтут за лучшее и для Герпиллиды удобнее.

Никанору же позаботиться и о мальчике Мирмеке, чтобы его достойным нас образом доставили к его родным вместе со всем, что мы ему подарили. Амбракиду отпустить на волю и дать ей при замужестве девочки 500 драхм и ту рабыню, что при ней. Фале вдобавок к той купленной рабыне, что при ней, дать 1000 драхм и еще одну рабыню. Симону сверх тех денег, что выданы ему на другого ¹⁵ раба, или купить раба, или добавить денег. Тихона, Филона и Олимпию с ребенком отпустить на волю при замужестве дочери. Никого из мальчиков, мне служивших, не продавать, но всех содержать, а как придут в возраст, то отпустить на волю, если заслужат.

Позаботиться о статуях, заказанных Гриллиону, чтобы они были закончены и поставлены; а заказать мы рассудили статуи Никанора, Проксена и Никаноровой матери. Поставить надобно и статую Аримнеста, уже изготовленную, чтобы она была о нем памятью, ибо он умер бездетным; а статую моей матери посвятить Деметре в Немее или где покажется лучше. Где бы меня ни похоронили, там же ¹⁶ положить и кости Пифиады, как она сама распорядилась. А за благополучный возврат Никанора посвятить в Стагире по обету моему каменные изваяния в четыре локтя Зевсу Спасителю и Афине Спасительнице".

Таков был вид его завещания. Говорят, будто после него осталось очень много посуды и будто Ликон сообщает, что он купался в теплом масле и потом это масло распродал. Некоторые говорят также, будто пузырь с теплым маслом он прикладывал к животу и будто когда он спал, то держал в руке медный шарик, а под него подставлял лохань, – чтобы шарик падал в лохань и будил его своим звуком.

Известны весьма удачные его изречения. Так, на вопрос, какой прок людям лгать, он ¹⁷ ответил: "Тот, что им не поверят, даже когда они скажут правду". Его попрекали, что он подавал милостыню человеку дурного нрава; он ответил: "Я подаю не нраву, а человеку" ¹⁶.

Часто он говорил друзьям и питомцам, когда бы и где бы ни случалась какая беседа, что как зрение впитывает свет из окружающего [воздуха], так и душа – из наук. Не раз и подолгу говорил он о том, что афиняне открыли людям пшеницу и законы, но пшеницею жить научились, а законами нет.

Об учении он говорил: "Корни его горьки, но плоды сладки". На вопрос, что быстро стареет, ¹⁸ он ответил: "Благодарность". На вопрос, что такое надежда, он ответил: "Сон наяву".

Диоген предложил ему сушеных смокв; но он догадался, что если он их не возьмет, то у Диогена уже заготовлено острое словцо, и взял их, а Диогену сказал: "И словцо ты потерял, и смоквы!" А в другой раз, взяв у Диогена смоквы, он воздел их к небесам, как младенца, и воскликнул: "О, Диоген богородный!" ¹⁷

Воспитание, говорил он, нуждается в трех вещах: в даровании, науке, упражнении. Когда ему сказали, что кто-то бранит его заочно, он сказал: "Заочно пусть он хоть бьет меня!"

Красоту он называл лучшим из верительных писем. Впрочем, другие утверждают, что это сказал Диоген, Аристотель же о красоте сказал: "Это дар божий"; Сократ: "Недолговечное царство"; ¹⁹

Платон: "Природное преимущество"; Феофраст: "Молчаливый обман"; Феокрыт: "Пагуба под слоновой костью"; Карнеад: "Владычество без охраны".

На вопрос, какая разница между человеком образованным и необразованным, он ответил: "Как между живым и мертвым" ¹⁸. Воспитание он называл в счастье украшением, а в несчастье прибежищем ¹⁹. Учителя, которым дети обязаны воспитанием, почтеннее, чем родители, которым дети обязаны лишь рождением: одни дарят нам только жизнь, а другие – добрую жизнь.

Один человек хвалился, что он родом из большого города. "Не это важно, – сказал Аристотель, – а важно, достоин ли ты большого города".

На вопрос, что есть друг, он ответил: "Одна душа в двух телах". Среди людей, говорил он, ²⁰ одни копят, словно должны жить вечно, а другие тратят, словно тотчас умрут. На вопрос, почему нам приятно водиться с красивыми людьми, он сказал: "Кто спрашивает такое, тот слеп". На вопрос, какую он получил пользу от философии, он ответил: "Стал делать добровольно то, что другие делают в страхе перед законом". На вопрос, как ученикам преуспеть, он ответил: "Догонять тех, кто впереди, и не ждать тех, кто позади".

Один болтун, сильно докучавший ему своим пустословием, спросил его: "Я тебя не утомил?" Аристотель ответил: "Нет, я не слушал". Его попрекали за то, что он собрал складчину для нехорошего ²¹ человека; он ответил (передают и так): "Я собирал не для человека, а для человечности". На вопрос, как вести себя с друзьями, он сказал: "Так, как хотелось бы, чтобы они вели себя с нами".

Справедливость, говорил он, – это душевная добродетель, состоящая в том, чтобы всем воздавать по заслугам. Воспитание называл он лучшим припасом к старости. Часто он говорил: "У кого есть друзья, у того нет друга" – так сообщает Фаворин во II книге "Записок", но это есть и в VII книге "Этики" ²⁰.

Таковы известные его изречения.

Он написал очень много книг, и так как был он отличнейшим во всех науках, то я почел за нужное перечислить их все:

"О справедливости" 4 книги, "О поэтах" 3 книги, "О философии" 3 книги, "О государственном ²² деятеле" 2 книги, "О риторике, или Грилл", "Неринф", "Софист", "Менексен", "О любви", "Пир", "О богатстве", "Поощрение", "О душе", "О молитве", "О знатности", "О наслаждении", "Александр, или В защиту поселенцев", "О царской власти", "О воспитании", "О благе" 3 книги, "Извлечения из "Законов" Платона" – 3 книги, "Извлечения из "Государства"" – 2 книги, "О домоводстве", "О дружбе", "О том, что значит страдать или пострадать", "О науках", "О спорных вопросах" 2 книги, "Разрешения спорных вопросов" – 4 книги, "Софистические разделения" – 4 книги, "О противоречиях", "О родах и видах", "О присущем",

"Записки об умозаключениях" 3 книги, "Предпосылки о добродетели" – 2 книги, ²³ "Возражения" "О различных выражениях, или О приложении", "О страстях, или О гневе", "Этика" – 5 книг, "О началах" 3 книги, "О науке", "О первоначале", "Разделения" – 17 книг, "К разделениям", "О вопросах и ответах" 2 книги, "О движении", "Предпосылки", "Спорные предпосылки", "Силлогизмы", "Первая аналитика" – 8 книг, "Большая вторая аналитика" – 2 книги, "О задачах", "Методика" – 8 книг, "О лучшем", "Об идее", "Определения к топике" – 7 книг, "Силлогизмы" – 2 книги,

"К силлогизмам определения", "О предпочтительном и случайном", "К топике", "Топика к ²⁴ определениям" – 2 книги, "Страсти", "К разделениям", "О математике", "Определения" – 13 книг, "Умозаключения" – 2 книги, "О наслаждении", "Предпосылки", "О добровольном", "О прекрасном", "Положения к умозаключениям" – 25 книг, "Положения о любви" – 4 книги, "Положения о дружбе" – 2 книги, "Положения о душе", "Политика" – 2 книги, "Политические беседы наподобие Феофрастовых" – 8 книг, "О справедливом" 2 книги, "Сборник руководств" – 2 книги, "Руководство по риторике" – 2 книги, "Руководство", "Другой сборник руководств" – 2 книги, "О методе", "Сокращение Феодектова руководства", "Разработка руководства по поэтике" – 2 книги, "Риторические энтимемы", "О большом",

"Разделения энтимем", "О слоге" 2 книги, "О советовании",

"Сборник" – 2 книги, "О природе" 3 книги, "К природе", "Об Архитовой философии" 3 книги, ²⁵
"О Спевсипповой и Ксенократовой философии", "Извлечения из "Тимея" и из "Архита"", "Возражение на
Мелисса", "Возражение на Алкмеона", "Возражение на пифагорейцев", "Возражение на Горгия",
"Возражение на Ксенофана", "Возражение на Зенона", "О пифагорейцах", "О животных" 9 книг,
"Анатомия" – 8 книг, "Выборка из Анатомии", "О сложных животных", "О баснословных животных",
"О бесплодии", "О растениях" 2 книги, "Физиогномика", "Врачевание" – 2 книги, "О единице",

"Признаки бури", "К астрономии", "К оптике", "О движении", "О музыке", "К мнемонике", ²⁶
"Гомеровские вопросы" – 6 книг, "Поэтика", "Физика в азбучном порядке" – 28 книг, "Рассмотренные
вопросы" – 2 книги, "Круг знаний" – 2 книги, "К механике", "Демокритовы вопросы" – 2 книги,
"О магните", "Примеры", "Смесь" – 12 книг, "Исследования по родам" – 14 книг, "Притязания",
"Олимпийские победители", "Пифийские победители", "О музыке", "К Пифийским играм", "Опровержения
о пифийских победителях", "Дионисийские победители", "О трагедиях", "Театральные списки",
"Пословицы", "Застольные порядки", "Законы" – 4 книги, "Категории", "Об истолковании",

"Государственные устройства" 158 городов, общие и частные, демократические, ²⁷
олигархические, аристократические и тиранические, "Письма к Филиппу", "Сёлимбрийские письма",
"Письма к Александру" – 4 книги, "К Антипатру" – 9 книг, "К Ментору", "К Аристону", "К Олимпиаде", "К
Гефестиону", "К Фемистагору", "К Филоксену", "К Демокриту"; гекзаметры, начинающиеся "Старший
богов, святой дальновержец..."; элегические стихи, начинающиеся "Матери дочь благодетной...".

Всего в этих сочинениях 445 270 строк.

Вот сколько написано им книг. А изложить в них он хотел вот что. 28

В философии есть две части: практическая и теоретическая. Практическая включает этику и политику (причем к политике относятся как дела государственные, так и дела домоводственные), теоретическая – физику и логику (причем логику не как самостоятельную часть, а как отточенное орудие).

У всего этого он с отчетливостью предполагал две цели: вероятность и истину. Для каждой цели употреблял два средства: диалектику и риторику для вероятности, аналитику и философию для истины.

Из того, что служит нахождению, суждению, использованию, он не упустил ничего. Для нахождения он предложил в "Топике" и "Методике" ²¹ множество предпосылок, из которых нетрудно ²⁹
подобрать убедительные приемы для решения вопросов. Для суждения он предложил "Аналитики", первую и вторую: в первой он обсуждает предпосылки, во второй рассматривает их соединение. Для использования он дает указания к спору, к вопросам, к софистическим опровержениям, к силлогизмам и прочему подобному.

Критерием истины объявлял он для являющихся впечатлений – ощущение, а для предметов нравственности, относящихся к государству, дому и законам, – разум.

Конечную цель он полагал одну – пользование добродетелью в совершенной жизни ²². ³⁰
Счастье, говорил он, есть совместная полнота трех благ: во-первых (по значительности), душевных; во-вторых, телесных, каковы здоровье, сила, красота и прочее подобное; в-третьих, внешних, каковы ³¹
богатство, знатность, слава и им подобное. Добродетели не достаточно для счастья – потребны также блага и телесные и внешние, ибо и мудрец будет несчастен в бедности, в муке и прочем. Порока же достаточно для несчастья, даже если при нем и будут в изобилии внешние и телесные блага. Добродетели он не считал взаимозависимыми, ибо человек может быть и разумен и справедлив, и в то же время буен и невластен над собой. Мудрец, говорил он, не свободен от страстей, а умерен в страстях.

Приязнь определял он как равенство взаиморасположения: бывает она родственная, любовная и гостеприимственная. Любовь служит не только совокуплению, но и философии; мудрец будет

и предаваться любви, и заниматься государственными делами, и вступать в брак, и жить с царями. Жизнь бывает тройкая: созерцательная, деятельная и усладительная; созерцательная предпочтительнее всего. Вся совокупность наук весьма способствует достижению добродетели.

В физике он особенно превзошел всех изысканиями о причинах вещей: даже для самых ³² малых вещей он открывал причины. Поэтому им и написано так много книг физического содержания. Бога он вслед за Платоном объявлял бестелесным. Провидение бога простирается на небесные тела, сам же он неподвижен; а все наземное устрояется по взаимострастию небесными телами. Стихий существует четыре, а кроме них пятая, из которой состоят эфирные тела; и движение у нее особенное, а именно кругообразное.

Душу он также считал бестелесной: это – первая предельность (entelecheia) тела природного, имеющего строй и – посылно – живого ²³. "Предельность" есть то, что имеет бестелесный ³³ вид; бывает она, по его словам, двоякой: или в возможности – например, Гермес в том воске, который способен принять его очертания, или в совладании (hexis) – например, Гермес в завершенном виде или в статуе. "Тело" названо "природным", ибо есть тела рукотворные, изготовленные ремесленниками, – ³⁴ например, башня или ладья, и есть природные – например, растения и тела животных. И оно называется "имеющим строй", то есть устроенным целесообразно, как зрение – чтобы видеть, и слух – чтобы слышать. "Посильно – живого" – это значит: содержащего жизнь в себе; вообще же "посильно" имеет двоякое значение: по совладанию (cath' hexin) и по действованию (cat' energeian) – по действованию, например, имеет душу бодрствующий, по совладанию – спящий; таким образом, оговорка "посильно" сделана, чтобы подпал под нее и спящий.

Он высказывал и много других суждений о многих предметах, которые было бы долго перечислять, ибо всюду он был в высшей степени трудолюбив и изобретателен, как видно и из вышеназванных его сочинений, число которых близко к четыремстам, считая только несомненные; а ему приписывается и много других сочинений, равно как и изречений, метких, но незаписанных.

Всего было восемь Аристотелей: первый – вышеназванный; второй – афинский ³⁵ государственный деятель, от которого известны изящные судебные речи ²⁴; третий – занимавшийся "Илиадой"; четвертый – сицилийский ритор, написавший возражение на "Панегирик" Исократу; пятый – по прозвищу "Миф", последователь сократика Эсхина; шестой – из Кирены, писал о поэтике; седьмой – учитель гимнастики, упоминаемый Аристоксеном в "Жизнеописании Платона"; восьмой – безвестный грамматик, от которого сохранилось пособие "О словоизлишестве".

У Аристотеля Стагирского было много учеников; более всего выделялся из них Феофраст, о котором и пойдет речь.

Лекции по истории философии. Кн.1.-1816-1826.

Гегель Г.В.Ф.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1.- СПб.: Наука, 1993.-350с.- С.5-61.

(Публикуется по изданию: Гегель. Сочинения. Т. IX. Партийное издательство, 1932)

("Электронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>")

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ, произнесенная в Гейдельберге 8 октября 1816 г.

Милостивые государи!

Так как предметом наших лекций будет история философии, а я сегодня в первый раз выступаю в этом университете, то позвольте мне предпослать этим лекциям выражение особого удовольствия, доставляемого мне тем, что я именно в данный момент возобновляю свою философскую деятельность в высшем учебном заведении. Ибо наступило, по-видимому, время, когда философия может снова рассчитывать на внимание и любовь, когда эта почти замолкшая наука получает возможность вновь возвысить свой голос и имеет право надеяться, что мир, ставший глухим к ее поучениям, снова преклонит к ней ухо. В недавно пережитое нами бедственное время мелкие будничные интересы повседневной жизни приобрели такое важное значение, а высокие интересы действительности и борьба за них так поглотили все способности, всю силу духа, равно как и внешние средства, что для высшей внутренней жизни, для чистой духовности уже не могло оставаться понимания и досуга, и те, которые обладали более возвышенным характером, были остановлены в своем росте и частью пали жертвами этого положения вещей. Так как мировой дух был столь занят действительностью, то он не мог обратить свой взор внутрь и сосредоточиться в себе. Ныне же, когда этот поток действительности остановлен, когда немецкий народ своей борьбой покончил с прежним своим жалким положением, когда он спас свою национальность, эту основу всякой живой жизни, мы имеем право надеяться, что наряду с государством, которое дотопе поглощало все интересы, воспрянет также и церковь, что наряду с царством мира сего, на которое до сих пор были обращены все помыслы и усилия, вспомнят также и о царстве божием; другими словами, мы можем надеяться, что, наряду с политическими и другими связанными с будничной действительностью интересами, расцветет снова также и наука, свободный разумный мир духа.

Мы увидим при рассмотрении истории философии, что в других европейских странах, в которых ревностно занимаются науками и совершенствованием ума и где эти занятия пользуются уважением, философия, за исключением названия, исчезла до такой степени, что о ней не осталось даже воспоминания, не осталось даже смутного представления о ее сущности; мы увидим, что она сохранилась лишь у немецкого народа, как некоторое его своеобразие. Мы получили от природы высокое призвание быть хранителями этого священного огня, подобно тому как некогда роду Евмолпидов в Афинах выпало на долю сохранение элевзинских мистерий или жителям острова Самофракии — сохранение и поддержание возвышенного религиозного культа; подобно тому как еще раньше мировой дух сохранил для еврейского народа высшее сознание, что он, этот дух, произойдет из этого народа как новый дух. Мы вообще теперь так далеко пошли вперед, достигли столь значительной серьезности и столь высокого сознания, что мы можем признавать лишь идеи и то, что получает оправдание перед нашим разумом; прусское государство, в особенности, построено на разумных началах. Однако бедствия пережитого нами времени, а также интерес к великим мировым событиям, о которых я уже говорил раньше, вытеснили также и у нас основательное и серьезное занятие философией и отвратили от нее всеобщее внимание. Вышло, благодаря этому, что дельные умы обратились к практическим занятиям, а плоские и поверхностные завладели ареной философии и чванливо на ней расположились. Можно сказать, что с того времени, как в Германии впервые

зародилась философия, никогда так плохо не обстояло с этой наукой, как именно в наше время, никогда раньше пустое самомнение не выплывало так на поверхность, никогда оно не говорило и не действовало с такой заносчивостью, как будто власть всецело в его руках. Противодействовать этой поверхностности, сотрудничать с представителями немецкой серьезности и честности, чтобы извлечь философию из того одиночества, в котором она искала себе убежище, — к этому, смеем надеяться, призывает нас более глубокий дух времени. Будем приветствовать вместе утреннюю зарю более прекрасного времени, когда дух, до сих пор насильно влекомый вовне, получит возможность возвратиться к себе, прийти в себя и сможет обрести место и почву для своего собственного царства, в котором умы и сердца поднимутся выше интересов сегодняшнего дня и будут восприимчивы к истинному, вечному и божественному, будут способны рассматривать и постигать то, что выше всего другого.

Мы, люди более старого поколения, достигшие зрелого возраста в бурное время, можем почитать счастливыми вас, молодость которых наступает в наши дни, в дни, которые вы можете беспрепятственно посвящать истине и науке. Я отдал свою жизнь

науке, и мне радостно находиться теперь на месте, где я в большей мере и в более обширном круге деятельности могу способствовать распространению и оживлению высших научных интересов и, в частности, ввести вас в область этих высших интересов. Я надеюсь, что мне удастся заслужить и приобрести ваше доверие. Пока же я ничего другого не требую, кроме того, чтобы вы, главным образом, принесли с собою доверие к науке и доверие к себе. Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа — вот первое условие философии. Так как человек есть дух, то он смеет и должен считать самого себя достойным величайшего, и его оценка величия и силы своего духа не может быть слишком преувеличенной, как бы он ни думал высоко о них; вооруженный этой верой, он не встретит на своем пути ничего столь неподатливого и столь упорного, что не открылось бы перед ним. У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Относительно истории философии нам невольно приходит в голову мысль, что хотя она, разумеется, представляет большой интерес, когда ее предмет рассматривается с достойной точки зрения, она, однако, все еще сохраняет свой интерес даже и в том случае, если понимают ее цель превратно. Может, пожалуй, даже казаться, что этот интерес возрастает в своем значении по мере того, как становится более превратным представление о философии и о том, что может дать для этого представления ее история, ибо преимущественно из истории философии черпают доказательство ничтожности этой науки.

Следует признать справедливым требование, чтобы история какого бы то ни было предмета сообщала факты без предвзятости, без стремления достичь осуществления частного интереса и частной цели. Но с этим требованием, представляющим собою общее место, мы далеко не продвинемся, ибо история предмета необходимо связана теснейшим образом с представлением, которое составляют себе о нем. Уже то, что мы считаем важным и целесообразным для истории этого предмета, определяется соответственно представлению, составляемому нами о нем, а связь между совершающимся и целью влечет за собою выбор подлежащих обсуждению событий, а также определенный способ их понимания и определенные точки зрения, с которых они рассматриваются. Таким образом, может случиться, что, смотря по представлению, которое составляют себе, например, о том, что такое государство, читатель как раз не найдет в политической истории страны ничего из того, что он в ней ищет. Еще больше это может иметь место в истории философии, и можно указать такие изложения этой истории, в которых найдем все, но только не то, что мы считаем философией.

В историях других наук представление об их предмете, по крайней мере в главных его чертах, вполне ясно; мы знаем, что этим предметом является определенная страна, определенный народ или человеческий род вообще, или определенная наука:

математика, физика и т.д., или определенное искусство, например живопись, и т. д. Но наука философии обладает той отличительной чертой, или, если угодно, ей присущ тот недостаток по сравнению с другими науками, что сразу же имеют место различные воззрения относительно ее понятия, относительно того, что она должна и может давать. Если эта первая предпосылка, представление о предмете философии, оказывается шаткой, то и сама история вообще необходимо окажется чем-то шатким, и лишь постольку сделается устойчивой и крепкой, поскольку она будет иметь своей предпосылкой определенное представление, но в таком случае она при сравнении представления, лежащего в ее основании, с другими представлениями на тот же предмет легко может навлечь на себя упрек в односторонности.

Но указанное невыгодное положение истории философии касается только внешней ее стороны; с этим связан, однако, другой, более глубокий недостаток. Если существуют различные понятия о науке философии, то только истинное понятие делает для "нас возможным понимание произведений тех философов, которые философствовали, исходя из последнего. Ибо по отношению к мыслям и, в особенности к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать — воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений. Нет поэтому недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторов таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков.

По отношению к философии, более чем по отношению к какой-либо другой науке, указанное обстоятельство делает необходимым предпослать ей введение и в нем правильно определить сначала предмет, история которого будет излагаться. Ибо каким образом начать обсуждать предмет, название которого нам, правда, привычно, но о котором мы еще не знаем, что он собою представляет? При таком способе обращаться с историей философии мы не могли бы руководствоваться ничем иным, как только стремлением отыскивать и вводить в состав этой истории все то, чему где-либо и когда-либо давалось название философии.

Но на самом деле, если мы желаем установить понятие философии, не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самую науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения.

В нашем введении поэтому тоже приходится предполагать известным понятие науки философии, предмета ее истории. Но в целом, вместе с тем, мы должны сказать об этом введении, которое должно иметь дело лишь с историей философии, то же самое, что мы только что сказали о самой философии. То, что может быть сказано в этом введении, представляет собою не только то, что должно быть установлено заранее, а скорее то, что может быть оправдано и доказано изложением самой истории. Лишь потому эти предварительные объяснения не могут быть отнесены к разряду произвольных предпосылок. Поместить же вначале эти объяснения, которые по своему оправданию представляют собою по существу результат, можно лишь с той выгодой, какую вообще может иметь помещенный в самом начале перечень наиболее общего содержания данной науки. Они должны служить к тому, чтобы отклонить много вопросов и требований, которые, следуя обычным предрассудкам, можно было бы предъявлять к такого рода истории.

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

Можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения. Если мы желаем найти сердцевину этого интереса, мы должны ее искать в существенной связи, существующей между тем, что

кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время. Что сама эта связь не есть лишь одно из внешних соображений, которые могут быть приняты во внимание при изложении истории этой науки, а скорее выражает ее внутреннюю природу; что, хотя события этой истории, подобно всем другим событиям, находят свое продолжение в своих результатах, они вместе с тем обладают своеобразной творческой силой, — именно вот это мы намерены здесь точнее разъяснить.

История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания. События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей, силы или слабости своего характера и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно данным индивидуумом.

На первый взгляд кажется, что эти акты мышления принадлежат истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на самом деле то, что мы есть, являет собою вместе с тем нечто историческое, или, выражаясь точнее, подобно тому как в том, что лежит в этой области, в истории мысли, прошлое представляет собою лишь одну сторону, так и в том, что мы представляем собою, общее, непреходящее неразрывно связано с тем, что мы представляем собою как принадлежащие истории. Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сновок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера, 1 словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения.

Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении. Здесь же нас существенно интересует именно всеобщий дух.

С отдельным народом может, правда, случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное состояние приходит в состояние застоя, как это, напр., произошло, по-видимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всем, может быть, находились в том же состоянии, в котором они находятся ныне. Но мировой дух не впадает в равнодушное спокойствие; это его свойство имеет своим основанием простое понятие духа, согласно которому его жизнью является его деяние. Это деяние имеет своей предпосылкой наличие известного материала, на который оно направлено и который оно не только умножает, не только расширяет, прибавляя к нему новый материал, но и существенно обрабатывает, преобразует. Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно

получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, го духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваиваем ее, приспосабливаемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, — от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а наше становление, становление нашей науки.

Природа указанного здесь отношения обуславливает характер представлений и вопросов, могущих у нас возникнуть относительно задачи истории философии. Понимание этого отношения выясняет нам вместе с тем субъективную цель изучения истории философии. Эта субъективная цель состоит в том, чтобы путем изучения истории этой науки быть введенным в самую эту науку. В вышеуказанном отношении между историей философии и самой философией заключается также указание на те принципы, которыми мы должны руководствоваться при трактовке этой истории, и более точное уяснение этого отношения должно быть поэтому одной из главных целей нашего введения. При этом мы, разумеется, должны также принять во внимание понятие той цели, которую ставит себе философия, и даже можно сказать, что это понятие должно лечь в основу пояснения. И ввиду того, что, как мы уже упомянули, научный разбор этого понятия не может иметь здесь места, то разъяснения, которые мы должны здесь дать, могут лишь иметь своей целью не доказать посредством постижения в понятии природу становления философии, а скорее дать о ней предварительное представление.

Это становление не есть лишь бездеятельное происхождение, подобное тому, что мы представляем себе под происхождением, напр., солнца, луны и т. д.; оно не есть только движение в не оказывающей противодействия пространственной и временной среде. Нет, перед нашим представлением должны проходить деяния свободной мысли, мы должны изобразить историю мира мыслей, изобразить, как он возник и как он породил себя. Старинное вкоренившееся убеждение полагает, что в мысли состоит именно отличие человека от животного; мы не отказываемся от этого убеждения. Согласно последнему, все то, что человек имеет в себе более благородного, чем животная его природа, он имеет благодаря мысли; все, что человечно, как бы оно ни выглядело, человечно лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль. Но хотя мысль и есть, таким образом, существенное, субстанциальное, действительное, она все же имеет дело с многообразными вещами. Однако, строго говоря, наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою — именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла. История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий.

Но если мысль, которая существенно есть мысль, есть вечная, сущая в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли, — то каким образом этот интеллектуальный мир доходит до того, чтобы, иметь историю? В истории изображается то, что изменчиво, что минуло и ушло в ночь прошлого, то, чего уже нет; истинная же, необходимая мысль — а лишь о такой мысли здесь идет речь — не может подвергаться изменению. Этот вопрос должен быть рассмотрен нами в первую очередь. Но, во-вторых, нам непременно должно прийти в голову, что существует еще много других важнейших продуктов

творчества, которые также представляют собою произведения мысли и которые мы, однако, исключаем из нашего рассмотрения. Таковы — религия, политическая история, государственное устройство, искусства и науки. Спрашивается: чем отличаются эти произведения мысли от тех, которые составляют наш предмет? И вместе с тем спрашивается также: каково их отношение друг к другу в истории? Об этих двух вопросах следует сказать все необходимое для того, чтобы мы могли ориентироваться, в каком смысле здесь излагается история философии. Кроме того, нужно, в-третьих, иметь общий обзор, раньше чем перейти к частностям; в противном случае мы из-за частностей не увидим целого, из-за деревьев — леса, из-за философских систем — философии. Дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать; подобно тому как мы желаем обозреть ландшафт в целом, который исчезает, когда начинают останавливаться на отдельных его частях, так и дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории. В истории, может казаться, это установление всеобщего несколько менее необходимо, чем в науке в собственном смысле слова. Ибо история кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную связь между ними. Но уже в политической истории мы этим не удовлетворяемся; мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл.

Я буду поэтому заниматься в своем введении лишь следующими пунктами.

Первым нашим делом будет разъяснение сущности истории философии: рассмотрение ее значения, понятия и цели; и отсюда будут вытекать выводы относительно способа ее трактовки. В особенности отсюда получится ответ на наиболее интересный вопрос об отношении истории философии к самой науке философии, т. е. мы отсюда увидим, что она не только изображает лишь внешнее, происшедшее, события, составляющие содержание, а изображает, каким образом историческое содержание само входит в науку философии; что сама история философии научна и, скажем еще больше, становится в главном наукой философии.

Во-вторых, мы должны точнее установить понятие самой философии, и из этого понятия мы должны вывести, что должно быть выделено в качестве философии из бесконечного материала и многообразных сторон духовной культуры народов. Ведь независимо от всего прочего религия и мысли в ней и о ней, в особенности принявшие форму мифологии, столь близко соприкасаются с философией благодаря своему материалу, равно как и остальные науки, мысли греков о государстве, обязанностях, законах и т. д., столь близки философии благодаря своей форме, что история этой науки должна, кажется, иметь совершенно неопределенный объем. Можно думать, что история философии должна рассматривать все эти мысли. Что, собственно говоря, не называли философией и философствованием? С одной стороны, нужно ближе рассмотреть тесную связь, в которой философия находится с родственными ей областями, с религией, искусством, остальными науками, а также с политической историей. С другой стороны, когда мы отграничим как следует область философии, мы, вместе с определением того, что такое философия и что входит в ее область, получим также начальный пункт ее истории, которую нужно отличать от начатков религиозных воззрений и богатых мыслью чаяний.

Само понятие предмета, которое получается после рассмотрения этих двух вопросов, должно наметить путь к выполнению третьей задачи, должно определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды; это деление должно показать ее органически прогрессирующим целым, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки. Но я при этом не задержусь на всякого рода размышлениях о пользе истории философии и о других способах ее трактования. Польза и без того очевидна. Наконец, я еще буду говорить об источниках истории философии, так как это вошло в обычай.

ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. Обычные представления об истории философии
2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии

Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее.

Можно было бы ответить: «Ведь это общее рассуждение с таким же правом применимо не только к другим наукам, но также и к самой христианской религии», ведь и относительно последней можно было бы находить противоречивым, «что существует история этой религии, как и история других наук. Значит, было бы излишне рассматривать это рассуждение, взятое само по себе; ибо оно непосредственно опровергается уже тем фактом, что существуют" такие истории». Но для того, чтобы точнее уразуметь смысл вышеуказанного противоречия, мы должны провести различие между историей внешних судеб религии или науки и историей самой религии или науки. И, далее, нужно принять во внимание, что с историей философии, вследствие особенного характера ее предмета, дело обстоит иначе, чем с историей других областей. Сразу ясно, что вышеуказанное противоречие может быть приписано не внешней истории, а лишь внутренней истории, истории самого содержания. Христианство имеет историю его распространения, судеб его исповедников и т.л.; и так как оно организовало свое существование и придало себе определенный строй в виде церкви, то последняя сама есть так» е внешнее существование, приходящее в соприкосновение с многообразнейшими временными явлениями, переживающее многообразные судьбы и имеющее по существу своему историю. Что же касается самого христианского учения, то оно, правда, как таковое тоже имеет историю; но оно необходимо прошло в короткое время весь путь своего развития и получило свою определенную формулировку. И это древнее исповедание веры признавалось во все времена истинным и еще и ныне должно неизменно признаваться таковым, хотя бы это признание оказывалось теперь только видимостью, и слова этого исповедания — лишь произносимой устами пустой формулой. Дальнейшая же история этого учения содержит в себе двоякого рода вещи: во-первых, многообразные добавления и отступления от этой твердо установленной неизменной истины и, во-вторых, борьбу с этими заблуждениями, очищение оставшейся основы от добавлений и возвращение к ее первоначальной простоте.

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю своего возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и, между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собою достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох? Подобным же образом и относительно христианства — представляющего собою истину в гораздо более всеобщей форме, чем эта же истина в философской форме, — выдвигалось такого рода затруднение: нет ли, спрашивали, противоречия в том, что эта религия возникла так поздно и оставалась так долго и даже еще и теперь остается ограниченной особыми народами? Но эти и подобные им вопросы носят уже гораздо более специальный характер и не зависят поэтому лишь от вышеуказанного общего противоречия. Лишь после того как мы ближе познакомимся со своеобразным характером философского познания, мы получим возможность заняться теми сторонами, которые больше связаны с внешним существованием и внешней историей философии.

Что же касается сравнения истории религии с историей философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве

содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изъёмлется из области истории. Содержание же христианства, которое есть истина, оставалось, как таковое, неизменным и не имеет поэтому дальше никакой или почти никакой истории.¹ Относительно религии вышеуказанное противоречие поэтому отпадает со стороны того основного определения, благодаря которому оно есть христианство. Заблуждения же и добавления не представляют затруднения; они являются чем-то изменчивым и суть по природе своей совершенно исторические явления.

Другие науки, правда, имеют историю также и со стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, может быть, большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; напр., элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Эвклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения • спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии.

1. Обычные представления об истории философии

Здесь раньше всего приходят на ум обычные поверхностные представления об истории философии, которые мы здесь должны изложить, подвергнуть критике и исправить. Об этих очень широко распространенных взглядах, которые вам, милостивые государи, без сомнения, также знакомы (ибо они на самом деле представляют собою ближайшие соображения, которые могут прийти в голову при первой только мысли об истории философии), я кратко скажу все необходимое, а объяснение различия философских систем введет нас в самую суть вопроса.

а. История философии как перечень мнений

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т.е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии мнениями; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от людей, признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо по ходячему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, — каждый, напротив,

уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует мыслительную способность, наводит также на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление мнения, и наука состоит в том, что ткутся мнения из мнений.

Если бы история философии представляла собою лишь галерею мнений, хотя бы и о боге, о сущности естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учености. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений! Что может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер мнений, — стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скучно и неинтересно.

Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. Мнение принадлежит мне; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не мнение и не ткань паутины мнений.

Дальнейший, собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней лишь о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина — это то слово, услышав которое отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречает здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что* разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру, основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что согласно этому притязанию лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый разум выступал, с одной стороны, против религиозной веры во имя и в силу мыслящего разума, и, вместе с тем, он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противовес последнему внутреннее чаяние, чувство, и делает, таким образом, субъективное масштаб, указывающим, что именно должно быть признано, делает именно этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей.

Если мы желаем начать наше рассуждение с того представления, которое сразу приходит нам на ум, то мы не можем не упомянуть в истории философии об этом взгляде. Последний представляет собою вывод, проникший во всеобщее образование; он является одновременно и укоренившимся мнением, и подлинным признаком нашего времени; он является тем принципом, на котором люди объединяются и познают друг друга, той предпосылкой, которая предполагается окончательно установленной и кладется в основание всех других научных исследований. В теологии учением христианства признается не столько

церковное исповедание веры, сколько то более или менее собственное христианское учение, которое каждый изготавливает для своего употребления, причем один руководится одним убеждением, а другой — другим. Или мы часто видим, что теологическим исследованиям придается исторический характер, так как полагают, что интерес теологической науки заключается в том, что она знакомит нас с различными мнениями; и одним из первых плодов этого знакомства должно быть уважение ко

всем убеждениям, отношение к ним как к чему-то такому, что каждый должен решать сам для себя. От цели познания истины тогда, разумеется, отказываются. Этот разум и его философия требуют, правда, со стороны субъективности, как первейшего и абсолютно существенного условия наличия в познании собственного убеждения познающего. Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенности субъекта, или оно основывается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть мнение.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между мнением и истиной мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения науке. Это - та же противоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии; в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это было сказано высокомерно-пренебрежительно и означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше и речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». Кто высказывается таким образом, тот действительно отошел от познания истины. Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого — особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, напр., Теннеман, то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина. Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся предрассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в непосредственном восприятии и созерцании, — ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), — а лишь посредством работы мысли.

в. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии

Но, с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу его homuncio (я, маленький человечек) желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся

философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это определение, «что философия есть подлинная наука и какая-либо из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикуреец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, — царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем.

с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, — таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта, что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от своей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой.¹ Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду

истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются философскими учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт, различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие как таковое еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии — возможности философии, — а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой.

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что по крайней мере подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т.е. истина, которая вместе с тем есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой — другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е. для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий — понятия развития и понятия конкретного. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно, к одному-единственному понятию, к понятию развития; когда последнее

сделается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем

определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, — состоит в том, что она становится тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть.

а. Понятие развити

Развитие есть всем знакомое представление; но в том-то и состоит характерная черта философии, что она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое уяснение этих понятий есть задача науки логики.

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia ovvatuis*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus, wtpyeia*). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или реальной возможностью разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (*an ihm*), ибо дитя еще не способно совершать что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть в себе, становится для него, следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает действительностью в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть в себе; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это — дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не продвинулся ни на шаг вперед после того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным. Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны для себя, первые же лишь суть свободные, не зная, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действие имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрестанном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным

пунктом его развития, является плод, т. е. порождение зародыша — возвращение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существующее, которое представляет собою конец — семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы в себе, но здесь есть еще, кроме того, бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается - вечно совершается — на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, я есмь таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные Цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

в. Понятие конкретного

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось для нее то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего «я», чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее

содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная теория, она не истина — она правильна лишь в голове — и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже наличие, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь высшим существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой бог есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении — покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения — непрерывность и дискретность — определения, которые рассудок считает взаимно исключаящими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае — необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключаящее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух — конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

с. Философия как познание развития конкретного

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, как определенное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено вовне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход вовне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а представляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотоле всеобщую, неопределенную идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее большая определенность. Выражение «глубина» означает, по-видимому, напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Большею является здесь интенсивность противоположности и разделения, — и большая сила преодолевает большее разделение.

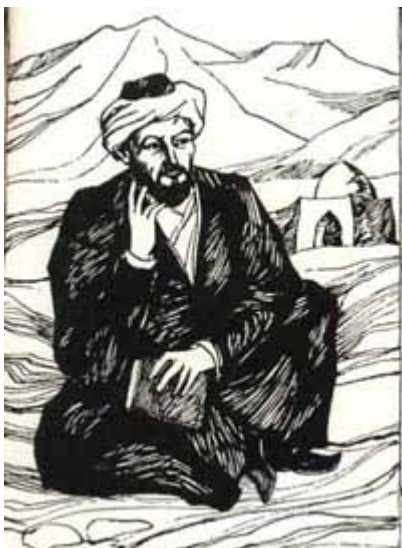
Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он ни распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода.



Аль-Газали(1059-1111)

(Иллюстрация взята с сайта http://www.hrono.info/statii/2008/tes_limen.html)

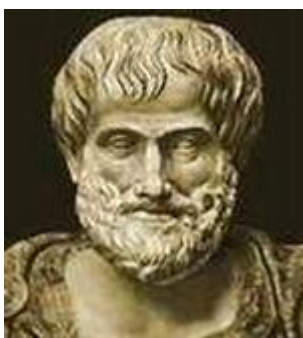
Абу-Хамид Мухаммед Ибн-Мухамед аль-Газали – выдающийся представитель арабомусульманской философии иранского происхождения. Воспитывался в семье сторонника суфизма, изучал различные науки, древние и современные ему философские учения, в особенности труды Аль-Фараби и Ибн Сины, а также теологию. Результаты своих размышлений изложил в произведении “Опровержение философов”. Позднее написал “Оживление религиозных наук”, представляющее первое систематическое изложение мусульманской теологии и имевшее огромный авторитет среди богословов ислама.



Аль Фараби 870-950

(Иллюстрация взята из книги Аль-Фараби “Философские трактаты”, Алма-Ата, 1970.)

Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки – крупнейший представитель арабо-мусульманской философии, происходил из знатного тюркского рода родился в г.Фараб (впоследствии Отрар, находился на территории Казахстана) .Юношей пришел в Багдад в академию аль-Мамуна. Изучал древних и современных ему философов, более всего древнегреческую философию Аль-Фараби собрал и упорядочил весь комплекс логических сочинений Аристотеля, написал комментарии ко всем его книгам и ряд самостоятельных сочинений по логике. Заслуги Аль-Фараби в развитии логического знания были так велики, что его при жизни стали называть “Второй Учитель” (после Аристотеля). Аль-Фараби – философ-энциклопедист. Его труды: “О том, что должно предшествовать изучению философии”, “Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значении (слова)интеллект”, “Об общности взглядов двух философов- Божественного Платона и Аристотеля, “Слово о классификации наук”, “Трактат о взглядах жителей добродетельного города”, “Указание пути к счастью”, “Гражданская политика”, “Афоризму государственного деятеля” и др.



Аристотель (384-322 до Р.Х.)

(Иллюстрация взята с сайта http://space.rin.ru/pict/medium/307_aristotel.jpg)

— величайший древнегреческий философ, создавший свое оригинальное учение, составившее эпоху в философии. Происходил из г. Стагиры (поэтому его часто называют Стагиритом). Когда Аристотелю было семнадцать лет, он уехал в Афины для продолжения образования и поступил в платоновскую Академию, став учеником Платона. В Академии пробыл 20 лет до самой смерти Платона, после чего переселился в Атарней, а затем - в Метилену. На пятидесятом году жизни после двенадцатилетнего отсутствия вернулся в Афины и создал школу под названием Ликей. Обучение Аристотель проводил обычно в аллеях гимназия, поэтому школу называли перипатетической (от греческого слова "перипатео" - прогуливаюсь). После смерти Александра (323 г. до Р.Х.) в Афинах произошло антимакедонское восстание. Аристотель всегда выступал за связи с Македонией. Ему было предъявлено обвинение в "безбожии", но он не стал дожидаться суда и уехал в Халкиду на о. Эвбея, где и умер через год в 322 г. до Р.Х. Дошедшее до нас литературное наследство Аристотеля не

является полным, кроме того, не все дошедшее признается подлинно аристотелевским. Зрелые произведения Аристотеля можно разделить на несколько групп: логические труды под названием "Органон", куда входят "Категории", "Об истолковании", "Аналитики", "Топика", "О софистических опровержениях"; книга о бытии "Метафизика"; естественнонаучные произведения - "Физика", "О небе", "О частях животных" и др.; этические произведения - "Никомахова этика"; трактат "Политика"; работы по риторике и поэтике - "Искусство риторики", "О поэтике". Перечень работ Аристотеля свидетельствует об энциклопедичности рассматриваемых вопросов. Аристотель, по-существу, явился первым систематизатором истории философии. Первые две книги его "Метафизики" - это блестящий образец построения истории философии как науки.



Бахтин Михаил Михайлович (1895-1975)

- крупнейший мыслитель XX века, работы которого в области философии и филологии ныне считаются классическими. Родился в г. Орле. Окончил филологический факультет Петроградского университета. С 1920 начал педагогическую и литературную деятельность. В книге "Проблемы творчества Достоевского" (1929) вводит в обиход филологии представление о "полифонизме" текста, то есть таком типе повествования, когда слова героев звучат как будто из разных независимых источников - так игра разных инструментов в ансамбле образует полифонию. В противовес "монологическому" слову большинства писателей проза Достоевского "диалогична". Философское понимание культуры как диалога, вырастающее у Бахтина из наблюдений над прозой Достоевского, привело к революции в социолингвистике и заложило основание современной культурологии.

Переворот в теории литературы вызвала работа Бахтина "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (завершена в 1940, опубликована в 1965). Бахтин показал, что литература имеет корни в "народных праздниках" - карнавалах и мистериях древности. В целом работы Бахтина, посвященные исследованию западной литературной традиции, остаются революционными до сих пор и по сути открывают целый новый мир - мир мифо-ритуальной традиции, которую Бахтин увидел в карнавале и связал с народной смеховой культурой. Сейчас становится ясно, что дело не столько в "народности" этой культуры, сколько в ее традиционной обрядовости, которая позволяет передавать предания из глубины веков "живым примером", вне письменной фиксации.

Для творчества Бахтина была характерна социологическая направленность. Ряд своих работ, как считают некоторые исследователи-литературоведы, он опубликовал "под маской", пользуясь псевдонимами "В. Н. Волошинов" (книга "Философия и социология гуманитарных наук") и "П. Н. Медведев" (книга "Формальный метод в литературоведении"). В настоящее время исследованию творчества Бахтина посвящены десятки монографий, выходят специальные журналы, где наследие мыслителя рассматривается с разных сторон (например, журнал "Диалог, Карнавал, Хронотоп"). Наблюдается и определенное недопонимание позиции и представлений Бахтина - ряд западных исследователей упрощает его идеи, сводит открытия Бахтина, в частности его представления о карнавализации бытия, к воспеванию "телесного" и индивидуалистического начала в человеке. Сам же Бахтин в своей работе "К философии поступка" ясно говорил об "архитектонике личности" как необходимости жить не в сфере абстракций, а в реальном мире - и отвечать за свои поступки. Труды Бахтина дали мощный импульс развитию целого ряда научных дисциплин - и пусть некоторые идеи были намечены им приблизительно, ныне они получают развитие и продолжение в работах целых научных школ.. Бахтин писал о критерии истинности гуманитарного знания, ключевым моментом которого является "выяснение внутреннего ядра личности, в отношении которого возможно только чистое бескорыстие". Мировая наука получила в лице Бахтина не просто одного из наиболее глубоких мыслителей XX в. - русский ученый с его идеями культуры как диалога

поставил проблему, к которой западная философия не была готова. Заметим, что сам ученый прожил жизнь, которая кажется в некотором смысле "сказочной", исключительной: он смог плодотворно работать все время, не поступаясь своим личным и научным достоинством. С 1957 руководил кафедрой литературы Мордовского государственного университета в Саранске.

См. <http://www.hrono.info/biograf/bahtin.html>



Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831)

(Портрет взят с сайта http://www.hrono.info/statii/2008/tes_limen.html)

— крупнейший немецкий философ, родился в семье высокопоставленного чиновника. В 1788-1793 гг. учился в Тюбингенском теологическом институте, где прослушал философский и теологический курсы. В 1808-1816 гг. был директором гимназии в Нюрнберге. После падения Наполеона и распространения реакции Гегель эволюционирует во взглядах, утверждая, что прусское государство устроено на разумных началах. В 1818 г. приглашен для чтения лекций в Берлинский университет, ректором которого он стал впоследствии и где проработал до конца жизни. В своих ранних произведениях Гегель исследует христианство, античные религии. Им были написаны "Народная религия и христианство", "Жизнь Иисуса". Первое выдающееся произведение - "Феноменология духа" - опубликовано в 1807 г. в Йене. Будучи директором гимназии, он создал самое значительное свое произведение "Науку логики" (1812-1816), "Лекции по истории философии". Гегель связывает философию с историческими условиями ее существования, рассматривая каждую философскую систему как постижение современной ей эпохи в понятии. История философии - это не просто перечень мнений, а закономерный процесс достижения абсолютной истины. Свою философскую систему Гегель рассматривал как завершение развития философии.

В оценке философии у Гегеля есть много ценного. Он подчеркивал, что философское обобщение действительности не есть дело произвола, субъективного подхода и подчинено закономерной логике развития Абсолютной Идеи.

Диоген Лаэртский - греческий философ, живший (предположительно) в конце второго - начале третьего века н.э. (по Лосеву А.Ф.). Вопрос о подлинном имени, месте рождения и проживания до сих пор остается неразрешенным. Судя по историческим сведениям, представленным в его книге, он жил после Секста Эмпирика и не застал неоплатоников, в частности того же Плотина (203-269), которого он не упоминает. Основной трактат "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" зачастую назывался исследователями просто "История философии". Анализ истории греческой философии в изложении Диогена Лаэртского страдает описательностью и отсутствием строгой системы, тем не менее его "История философии" - ценное историческое свидетельство (порой единственное) о многих философах классической античности. Диоген постоянно ссылается на источники, на авторитеты, стремится использовать безусловно достоверные факты.



Делез (Deleuze) Жиль (1925—1995)

(Фотография взята с сайта <http://persona.rin.ru/view/f/0/27313/deljoz-zhil-deleuze-gilles>)

— французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944—1948). Профессор в университете Париж-VIII (1969—1987). Основные работы: "Эмпиризм и субъективность" (1952), "Ницше и философия" (1962), "Философская критика Канта" (1963), "Пруст и знаки" (1964), "Бергсонизм" (1966), "Захер-Мазох и мазохизм"

(1967), "Спиноза и проблема выражения" (1968), "Различение и повторение" (1968), "Логика смысла" (1969), "Кино-1" (1983), "Фрэнсис Бэкон: логика чувства" (1981), "Кино-2" (1985), "Фуко" (1986), "Складка: Лейбниц и барокко" (1988), "Критика и клиника" (1993) и др.; совместно с Гваттари — двухтомник "Капитализм и шизофрения": том первый — "Анти-Эдип" (1972), том второй — "Тысячи Плато" (1980); "Кафка" (1974), "Что такое философия?" (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до И.Канта, а с другой — использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. (Последняя книга Д. должна была называться "Величие Маркса".) Согласно Д., подлинно критичная философия весьма редка: ее можно именовать "натуралистической" (как отвергающую все сверхъестественное) традицией. Подробно изучая историю философии, Д. стремится отыскать философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Гегеля. Это — Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. По духу своему Д. — посткантианец. Вслед за "трансцендентальной диалектикой" Канта он отвергает идеи души, мира и Бога: никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я, тотальности вещей и первопричины данной тотальности. Реставрация метафизики, поколебленной критикой Канта, обозначается Д. как "диалектика". Диалектика посткантианства, обожествляет человека, возвращающего себе всю полноту, ранее приписываемую Богу. Так, по мысли Д. ("Ницше и философия"), "разве, восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, то есть место?". Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма — "деконструкции" Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо меньше внимания лингвистике и вводит понятие доиндивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего. По мысли Д., мыслители, представляющие "номадическое мышление" Д. писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии — это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем". Смысл философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что "пред-даны", "пред-существуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), обозначающими то, что еще не вошло для человека в объектный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину". Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое", расчленение образов вещей и явлений, доселе трактовавшихся концептуально целостными, наряду с изобретательством. См. [Новейший философский словарь](#)



Деррида (Derrida) Жак (1930-2005)

(Фотография взята с сайта <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24005>)

— французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 — 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор "Группы исследований в области философского образования", один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983). Основные сочинения: "Нечто, относящееся к грамматологии" (1967), "Голос и явление" (1967), "Письмо и различие" (1967), "Поля философии" (1972), "Рассеивание"

(1972), "Позиции" (1972), "Похоронный звон" (1974), "Шпоры. Стили Ницше" (1978), "Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее" (1980), "Психея: изобретения другого" (1987), "И подписано: Понж" (1988), "Призраки Маркса" (1993), "Хора" (1993), "Сила закона" (1994), "Монолингвизм другого" (1996), "Прощайте — Эммануил Левинас" (1997), "Местопребывание. Морис Бланшо" (1998) и др. (всего около 40 книг). В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г.Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся классическая западно-европейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи "конца истории", гласившую, что философия суть внешне толерантная, жесткая имперская "идеология" западного этноса (в данном контексте критерием "идеологизма" выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д., недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке. Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и — что более важно — исторически перспективного рационализма. Д. отвергает данный проект: "Мы просто верим в абсолютное знание как в **завершение**, если не как в конец истории. [...] Для того, что "берет начало" в этом случае "по ту сторону" абсолютного знания, требуются **неслыханные** мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках". Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: "...бросить вызов против него можно лишь возвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратагеме или стратегии. [...] Будучи способной действовать лишь **внутри** разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства **внутренних** дел как раз и называют волнениями". Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо разумно критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает "молчаливый" умысел "говорящего субъекта", задумавшего заговор против Логоса. См. [Новейший философский словарь](#)



Ибн-Сина (в лат. версии Авиценна 980-1037)

(Иллюстрация взята с сайта http://www.hrono.info/statii/2008/tes_limen.html)

Авиценна, собственно Абу-Али ал-Гусейн Ибн-Абдаллах Ибн-Сина, - выдающийся представитель арабомусульманской философии - ученый, философ, врач. Настоящее его имя Абу Али Хусейн Ибн Абдаллах Ибн Сина. Он родился в селении Авшана, поблизости от Бухары. Бухара была тогда столицей большого государства Саманидов. Вряд ли домашние предполагали, глядя на маленького мальчика, что его ждет слава гениального врача и знаменитого философа. Писал произведения самого разного содержания и жанра, в том числе и стихи. Называют от двухсот до трехсот произведений написанных им. До нас дошло далеко не все. Основные произведения : "Книга исцеления"(Китаб аш-Шифа)-главное философское произведение Ибн Сины, состоящее из 18 томов, распадающихся на четыре раздела: логику, физику, математику и метафизику. Сокращенный вариант этой книги - "Книга спасения"(Китаб аш-Наджат), состоящая из трех частей: логики, физики и метафизики. В свою очередь, "Книга спасения" также подверглась сокращениям, в результате появилась "Книга знания" (Даниш-наме), единственное произведение написанное на родном для Ибн Сины языке - фарси-дари. Из естественнонаучных произведений наиболее известен "Канон медицины", на многие века ставший настольной книгой врачей и на Востоке, и на Западе.

Петров Михаил Константинович (1923-1987) -



(Портрет М.К. Петрова взят из книги Петров М.К. "Историко-философские исследования", изд-во РОССПЭН, М., 1996.)

— русский философ, культуролог, социолог, лингвист. Специально занимался проблемами "науки о науке", в частности — наукометрией, а также историей науки и социологией (по)знания. Особая область интересов П. — тезаурусная динамика. Ему принадлежит оригинальная гипотеза возникновения античной культуры. Базовыми для его философского синтеза являются идеи семиотики, истолкованные сквозь призму концепции деятельности, что привело к созданию П. семиотическо-деятельностной концепции культуры, в основание которой им были положены идеи социокода и соразмерности культуры — знаниевых систем — социума — индивида, а также идея именного начала самой культуры, фундировавшая, в частности, антиевропоцентристский посыл данной концепции. Этот подход позволил ему разработать и собственную теорию социальности. Взгляды П. исходно формировались на основе марксизма, однако, во-первых, культур-антропологически переинтерпретированного, а во-вторых — рассмотренного как равновеликого иным философским системам и понятого как соразмерного своей собственной социокультурной ситуации. Такая трактовка философии марксизма вызвала разрыв, в конечном итоге, П. с Э.В.Ильенковым, с которым он поддерживал дружеские отношения. Исследователи творчества П. (и прежде всего С.С.Неретина) обращают внимание и на связь культурологической концепции последнего с кругом идей диалогизма М.М.Бахтина. Перипетии жизненного и творческого пути П. оказались теснейшим образом переплетены и презентируют собой судьбу инакомыслящего в условиях доминирования официально поддерживаемой философской доктрины. В 1940 П. поступил в Ленинградский кораблестроительный институт. С 1941 — в действующей армии на Ленинградском фронте. С 1944 по 1949 учился в Военном институте иностранных языков. Там же работал преподавателем. С 1952 — начальник кафедры иностранных языков Ростовского артиллерийского училища. В 1956, уволившись в запас, поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. После аспирантуры П. работал в Ейском военном училище, в 1961 возглавил кафедру иностранных языков. С 1962 — преподаватель кафедры иностранных языков Ростовского университета, в котором с 1965 стал преподавать также и курс философии. В 1967 защитил кандидатскую диссертацию "Философские проблемы науки о науке". В 1969 П. публикует в журнале "Вопросы философии" (№ 2) статью "Предмет и цели изучения истории философии", вызвавшую обвинения идеологического характера. Уволен из университета, после чего П. работал в Северо-Кавказском научном центре высшей школы. Был почти полностью лишен возможности публикации своих работ (смог опубликовать лишь несколько науковедческих статей, обзоров и рефератов). Некоторая часть его основных работ была опубликована в 1990-е. Это работы (первая цифра — год публикации, вторая — год написания): "Язык, знак, культура" (1991, 1974), "Самосознание и научное творчество" (1992, 1967), "Социокультурные основания развития современной науки" (1992, конец 1970-х), "Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность" (1995, 1968 и 1966 соответственно), "Историко-философские исследования" (1996, работы разных лет); "Античная культура" (1997, 1966). П. принадлежит и первый перевод на русский язык антиутопии Оруэлла "1984". Петров М.К. выделяет три минимально необходимых для нормального функционирования социокода культуры режима общения — коммуникацию, трансляцию и трансмутацию. Коммуникация обеспечивает оперативное и одновременное непосредственное взаимодействие индивидов, обеспечивая оптимизацию совместной деятельности. Она предполагает совместимость и примерно одинаковый культурно-знаниевый потенциал вступающих в нее индивидов и действует в режиме отрицательной обратной связи как вопрос-ответная процедура (ее модель — общение коллег или партнеров). Трансляция обеспечивает передачу знания от одного ее участника к другому или от поколения к поколению. Это

образовательно-обучающий режим, а его моделью могут служить отношения между учителем и учеником. Совместно коммуникация и трансляция (с акцентом на последней) обеспечивают разворачивание унаследованных по социокоду культурно-знаниевых программ, работу с ними в режимах их стабилизации, нормализации и сжатия. Трансмутация ответственна собственно за познание (прежде всего объяснение), появление инноваций и их социализацию, хотя познавательная компонента как минимум присутствует и в трансляции. Именно изменения трансмутационного характера и ведут, согласно П., к появлению возможности преодоления порогов, фиксированных рамкой задания социальности, и ограничений по контуру ментальной вместимости индивидов, а в конечном итоге — и к возможности смены самого социокода. Трансмутация есть не что иное, как срыв или сдвиг культурной традиции, прерыв преемственности и прямого трансляционного наследования, что делает невозможным и воспроизведение старых коммуникативных схем. См. [Новейший философский словарь](#)

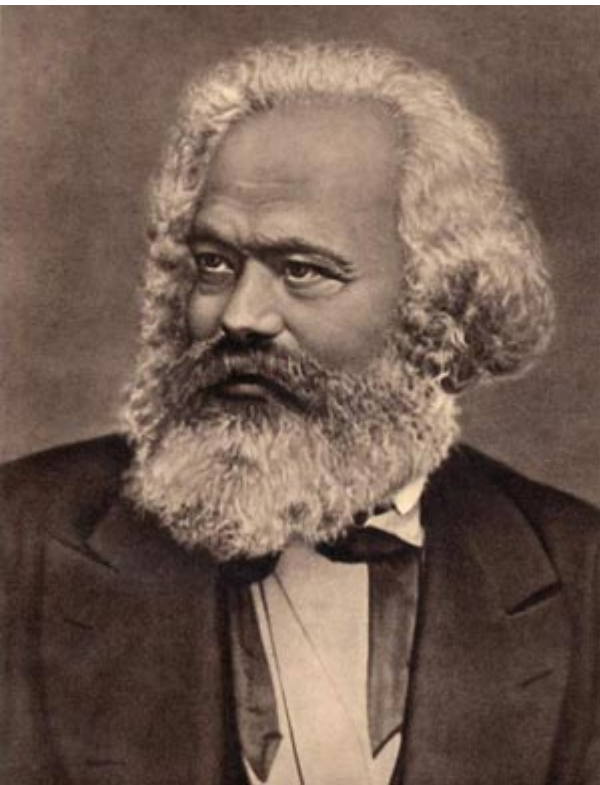
Секст Эмпирик- греческий философ, живший (предположительно) во второй половине второго века н.э. в Александрии (по Лосеву А.Ф.). Слово "Эмпирик", входящее в его имя, свидетельствует о его принадлежности к сословию "врачей", а "секстус-шестой" о распространенности этого имени в те времена. Он является единственным философом-скептиком, от которого до нас дошли довольно обширные произведения. Их всего два, но они представляют по-существу два цикла произведений: "Против ученых" и "Пирроновы положения". Весь цикл сочинений "Против ученых" исследователи делят на две части, из которых одну называют "Против догматиков", а другую "Против представителей отдельных наук". Отдельные книги, входящие в эти трактаты, именуют римскими цифрами. Книги, в которых дана критика "Против представителей отдельных наук"- 1-У1, книги "Против догматиков" обычно именуют так: "Против логиков"-У11 и У111 книги, "Против физиков"-1X и X книги, "Против этиков"-X1 книга. "Пирроновы положения" принято делить на три части-три книги. Главы 21-32 третьей книги "Пирроновы положения" представляют собой полную параллель У11-X1 книгам "Против ученых" и носят систематический характер (Лосев А.Ф.). Для нас Секст Эмпирик интересен, прежде всего, своими попытками систематизации предшествовавшей ему древнегреческой философии.



Фейербах Людвиг (1804-1872) -

(Портрет взят из книги Фейербах Л. История философии. Собр. произв.: В 3 т. М., 1967)

- немецкий философ. Родился в Баварии в семье юриста. Учился в Гейдельбергском университете на теологическом факультете, но вскоре уезжает в Берлин, где слушает лекции Гегеля, который оказал на него сильное влияние. После защиты диссертации становится преподавателем Эрлангенского университета. В анонимно опубликованном произведении "Мысли о смерти и бессмертии" он развивает идеи, направленные против веры в бессмертие души. За это сочинение был уволен. После женитьбы поселяется в деревне и прожил там безвыездно в течение 25 лет. После переселяется под Нюрнберг. Свою философию Фейербах называет философией будущего, так как рассматривает реальным субъектом разум человека, который является продуктом природы. Одну из своих работ он так и называет: "Основные положения философии будущего" (1843). Еще он написал: "К критике философии Гегеля" (1839), "Сущность христианства" (1842), "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842)., "История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы" (1833). В 1837 г. выходит его монография "Изложение, развитие и критика философии Лейбница", а в 1838 г. — "Пьер Бейль". Впоследствии (1847-1848 гг.) по ряду разделов "Истории философии", в частности, о Декарте, Спинозе, Лейбнице, он написал замечания. Все эти историко-философские трактаты вошли в



трехтомное собрание произведений Людвиг Фейербаха "История философии", подготовленное под общей редакцией М. М. Григорьяна и изданное на русском языке в 1974 г.

Карл Маркс (1818-1883)

(Фотографии взяты с сайта Zvezda.ru)

Диалектико-материалистическая философия, основы которой заложили Карл Маркс (1818-1883) и Фридрих Энгельс (1820-1895), вобрала в себя существенные достижения предшествующей философской мысли, начиная с идейного наследия философов Древней Греции и кончая трудами мыслителей 18 - начала 19 веков.

Исследователи биографии К. Маркса и Ф. Энгельса отмечают, что большое влияние на формирование их философских взглядов оказали Гегель и Фейербах. Однако созданная Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом философская теория существенно отличается от всех предшествующих учений прежде всего тем, что в ней очень тесно связаны между собой философские идеи с политико-экономической и научно-социальной сторонами мировоззрения. Эта целостность, взаимообоснованность составных частей мировоззрения

(философии, политэкономии, теории социализма) во многом объясняет то влияние, которое оказало учение Карла Маркса и Фридриха Энгельса на развитие общественных процессов в мире.

В начале своей научной и общественно-политической деятельности Карл Маркс и Фридрих Энгельс стояли на позициях гегелевской диалектики, примыкали к так называемым младогегельянцам. Но они отрицательно относятся к метафизической системе идеализма Гегеля, к его консервативным политическим взглядам (см. "Святое семейство", "Немецкая идеология" и др.). Для истории философии важное значение имеет работа Ф. Энгельса "Людвиг Фейербах и конец немецкой философии."

Главная, фундаментальная идея новой философии заключается в том, что практика (в первую очередь экономическая) первична по отношению ко всему духовному миру, культуре. Практика носит общественный характер, ее нет вне общения и связей между людьми. Практика носит исторический характер, она состоит в непрерывном преобразовании людьми окружающих условий. И именно в исторической практике в конечном счете решаются все те теоретические проблемы, которые мыслителям кажутся исключительно делом философского разума. С возникновением новой философии коренным образом изменился взгляд на задачи философии. Если раньше философы считали главной своей задачей объяснение мира, то с возникновением марксизма в философии возникла идея его преобразования. Марксистская философия выступает не только в качестве метода познания действительности, но и в качестве метода ее преобразования. См. <http://www.dissert.ru/library/70/243.htm>



Ф. Энгельс



Ленин Владимир Ильич (1870-1924)

(Фрагмент портрета В.И.Ленина работы Петрова-Водкина взят с сайта <http://www.hrono.info/biograf/lenin.html>)

Владимир Ильич Ленин (настоящая фамилия Ульянов) - основатель советского государства, политик и философ-марксист, разрабатывал проблемы политики, государства, революции, экономики, исходя из материалистического понимания истории, предложенного Карлом Марксом. Философской метафизикой интересовался мало, сосредоточил свое внимание на дальнейшем обосновании диалектического материализма, критике позитивизма и прагматизма (см. основной философский труд Ленина "Материализм и эмпириокритицизм"), а также на разработке диалектического метода. В связи с последней проблематикой особенно интересны его конспекты гегелевских "Лекций по истории философии" и "Науки логики", вошедшие впоследствии в его "Философские тетради". Среди его философских трудов можно также назвать статьи "Карл Маркс" и работу "Три источника и три составные части марксизма".

Список литературы

Обязательная литература:

1. Автономова Н.И. Рассудок, разум, рациональность. М.,1988.
2. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов- Божественного Платона и Аристотеля //Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
3. Аристотель. Метафизика. Кн. 1 и 2 // Аристотель. Соч.: В 4 т.М.,1975; Т.1
4. ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Пер. Д.В. Фролова. М., 2000.
5. аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М.,1984.
6. Бахтин М.А. Смелее пользоваться возможностями//Новый мир.1970, № 11.
7. Богомолов А.С. Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.
8. Бэкон Ф. Соч.:В 2 т. М., 1973.
9. Ванчугов В.В. Очерк истории "философии самобытно-русской". М., 1994.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.,1988.С. 317-445
11. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М., 2000.
12. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблемы культуры (Критика философии Хайдеггера) М., 1963.
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч.: В 14 т. М.,1959 .Т.9
14. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч. Т.IX.Л.,1932; Т. X, М.-Л.,1932; Т.XI, М.-Л.,1935.
15. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Соч.:В 3 т. М.,1970-1972 .

16. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Соч. Т.IV. М.,1959
17. *Гвардини Р.* Конец философии Нового времени. М.,1992.
18. *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб.,2000.
19. *Деррида Жак.* Голос и феномен. СПб.,1999.
20. *Диалог культур//Человек. Образ и сущность.* Ежегодник.М.,2004.
21. *Диоген Лаэртский.* "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов". М.,1979.
22. *Ешич М.Б.* Этнос - субъекты исторического процесса и проблема этничности //Человек как субъект культуры. М., 2002.С. 149-279.
23. *Ибн Рушд.* Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Пер. А.В. Сагадеева //Религия в изменяющемся мире. М., 1994.
24. *Ильин И.П.* Постструктурализм.Деконструктивизм Постмодернизм. М.,1996
25. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998.
26. *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.
27. *История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.2.* М., 2001.
28. *Каменский З.А.* Методология историко-философского исследования. М.,2002.
29. *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж., Сатыбалдинова К.М.* Круги в познании. Алма-Ата, 1977.
30. *Коплстон Ф.* История философии. М.,2002.
31. *Ленин В.И.* Философские тетради //Ленин В.И. ПСС. Т. 29.
32. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. //ПСС. Т. 18.
33. *Лифшиц М.А.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М.1972.
34. *Мамардашвили М.К.* Идея преемственности и философская традиция // <http://philosophy.ru/iphras/library>
35. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.,1996.
36. *Мамардашвили М.К.* К проблеме метода истории философии // <http://philosophy.ru/iphras/library>
37. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе //Маркс К., Энгельс. Ф.Соч., 2-е изд. Т.ХIУ.
38. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или критика критической теории// Маркс К., Энгельс. Ф.Соч., 2-е изд. Т.2.
39. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология// Маркс К., Энгельс. Ф. Соч., 2-е изд. Т.3.
40. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42.
41. *Миллер А.* О дискурсивной природе национализмов// Pro et Contra. М., 1997.Т. 2. № 4.С. 141-151.
42. *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. М.,1990. Т. 2
43. *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии // Ортега-и-Гассет. Что такое философия. М., 1991.С.51-191,210-289
44. *Петров М.К.* Историко-философские исследования. М., 1996.Ч. 1-2;
45. *Петякшева Н.И.* Понятие "национальная философия" в контексте современной компаративистики// Глобализация и мультикультурализм. М., 2005, С.217-232.
46. *Платон.* Соч.: В 3 т., М.1972.Т.2.
47. *Проблемы марксистской теории историко-философского процесса.* М.,1987.
48. *Рассел Б.* История западной философии. М.,1993.
49. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм (из истории средневекового материализма). Дисс. на соиск. степени доктора философских наук. М., 1987.
50. *Сатыбалдинова К.М., Нижников С.А.* История философии. М.,2002.

51. *Сатыбалдинова К.М.* Антиномия локального и универсального в контексте всемирного историко-философского процесса// Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. С.251-264.
52. *Секст Эмпирик.* Против ученых. Две книги против логиков. Кн.1 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.,1976 .Т.1.
53. *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. М.1999.
54. Теории, школы, концепции. М., 1975.
55. *Тишков В.* Теория и практика многокультурности // Реквием по этносу. М.:Наука, 2004.С.230-260.
56. *Тлостанова М.В.* Мультикультурализм: порождение или альтернатива глобализации?// Глобализация и мультикультурализм. М.,2005.С. 175-204
57. *Фейербах Л.* История философии. Собр. произв.: В 3 т. М.,1967.Т.1
58. *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. М.,2006.
59. Хрестоматия по исламу- Под ред. С.М. Прозорова. М., 1994.
60. *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия и классическая традиция. М.,1979.
61. *Шаймухамбетова Г.Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. М.,1995.
62. *Шеллинг.Ф.* Соч: В 2 т.М.,1989.Т.2
63. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. //Маркс К., Энгельс Ф.Соч.,. 2-е изд. Т.Х1У
64. *Ясперс К.* Введение в философию. М.,2001.
65. *Ясперс К.* Великие философы. Будда,Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. М.2007.
66. *Clark T.* Heidegger, Derrida and the Greek limits of philosophy. Philosophy a lit. Baltimore, 1987. vol.11, № 1.P.75-91.
67. *Elberfeld R.* Uberlegungen zur Grundlegung "komparativer Philosophie"///Allg. Zeitschrift fur Philosophie. Stuttgart, 1999. Jg.24.№ 2. S.125-154.
68. *Heit H.* Eurozentrism, Universalitaet und der Anfang der Philosophie // Dialektik. Hamburg, 2002. № 2.S. 53-67.
69. *Hetzel A.* Kultur als Grenzuberschreitung // Dialektik. Hamburg, 2002.№ 2.S. 6-17.
70. *Hoesle V.*Philosophische Grundlagen ernes zukuenftigen Humanismus // Kultur und Menschlichkeit, Neue Wege des Humanismus. Basel, 1999. S. 67-86.
71. *Hosle V.* Hegels System: der Idealismus der Subyektivitat und das Problem der Intersubyektivitat. Hamburg, 1988.
72. *Larnbrecht L.* Krttik der Moderne - Krise Europas Ueberlegungen in Anschluss anNietzsche, Husserl und Derrida//Dialektik. Hamburg, 1996. .№1. S. 57-72.
73. *Leisinger K.* Entwicklung mit menschlichem Anitlitz. Eine globale humanistische Herausforderung // Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus. Basel.1999.S. 159-191.
74. *Libau E.* Metamorphosen des Raums //Erziehungs wissenschaftliche Forschungen zur Chronotopologie. Weinhein, 1999. S. 17-56.
75. *Luckner A.* Uber regionale, provinzielle und nationale Identitaet // Philosophie und Regionalitaet. Wrozlau, 1999.S. 33-46.

Интернет-ресурсы

1. Хронос <http://www.hrono.ru/biograf/imena.html>
2. Сайт Web-кафедра философской антропологии <http://anthropology.ru/index.html>
3. Словарь постмодернизма <http://meget.kiev.ua/dictionary-postmodern/2/%C0/>
4. Энциклопедия постмодернизма <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism>

5. Национальная философская энциклопедия <http://terme.ru/>
6. Википедия <http://ru.wikipedia.org/wiki/Философия>
7. Новейший философский словарь http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict

Заключение

Данное учебное пособие имело своей целью рассмотрение истории философии на метатеоретическом уровне; анализ форм развития философской проблематики, обогащения её категориального аппарата, типов преемственности и критики в постановке проблем. Одной из задач курса и пособия было формирование целостного представления об истории философии как процессе постоянной проблематизации действительности, не сводимом ни к традиции, ни к политико-идеологической конъюнктуре, ни к локально-культурной мифологии. В этом аспекте чрезвычайно актуальным представляется обращение к идеям становящейся философской компаративистики. Последняя не получила развернутого представления в данной работе, так как требует самостоятельного рассмотрения.

Опыт чтения курса для магистров философских специальностей факультета гуманитарных и социальных дисциплин РУДН показал его необходимость и целесообразность. Об этом свидетельствуют творческие работы студентов, их ответы на выпускных экзаменах.

Программа курса "История философии: проблемы метода и теории"

Тема 1. Философия и история философии. Предмет истории философии

История развития философских идей как предмет философского осмысления. Специфика философской и историко- философской рефлексии. Проблема начала в философии. Типы историко-философских построений. Тематическое и методологическое соотношение философии и истории философии. Исторические модели построения историко-философских систем. "Круги в познании". Язык и метод истории философии. Проблема доказательности в истории философии. Преемственность в истории философии и её типы.

Тема 2. Становление истории философии в античности

2.1. Аристотель как историк философии. Аристотель как основоположник научного систематического подхода к истории философии. Понимание историко-философского исследования как средства для выявления логики становления собственной философской теории, а также общей историко-философской закономерности, развития философии создания все более полных и совершенных систем. Аристотель о начале философии, о связи мифа и философии. Критика "физиков", аргументы "против пифагорейцев". Отношение Аристотеля к учениям Анаксагора и Эмпедокла. Аристотелевская критика теории идей Платона. Взаимосвязь принципов преемственности и критики в историко-философской концепции Аристотеля.

2.2. Диоген Лаэртский как историк философии. Трактат "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" Диогена Лаэртского - древнейший из историко-философских трактатов, дошедший до нашего времени. Достоинства и недостатки исследования Диогена, стремление опираться на достоверные факты и мнения, отсылки к источникам. Обзор источников, не сопровождаемый собственным анализом. Диоген Лаэртский о происхождении греческой философии и её структуре. Деление философских школ на догматиков и скептиков в соответствии с занятиями философов, и - на физиков, логиков и этиков в соответствии с признаваемыми ими частями философии. По Диогену, "физический" подход вплоть до Архелая, с Сократа начинается этика, а с Зенона Элейского — диалектика, т. е. логика. Выделение десяти философских школ ("сект" — *hairesis*): академическая, киренская, элидская, мегарская, киническая, эретрийская, диалектическая, перипатетическая, стоическая и эпикурейская. Замечания о трудности определения скептицизма как школы: Диоген о древних натурфилософах. Платон в интерпретации Диогена Лаэртского. Аристотель и перипатетики в сочинении Диогена .

2.3. Секст Эмпирик как историк философии. Принципы классификации философских школ. Критика понимания истины в школах софистов. Учения Анаксагора, Гераклита, Эмпедокла по проблеме истины в интерпретации Секста Эмпирика. Рассмотрение позиции метафизиков по проблеме истины (Платон, Аристотель). Критика стоиков по проблеме истины. Учение об истине Эпикура в интерпретации Секста Эмпирика. Историко-философские сочинения Секста –введение в теорию познания скептицизма. Критицизм и становление нового понимания философии.

Тема 3. Идея преемственности и философская традиция в средние века

3.1. История философии в средневековой западноевропейской философии. Проблема соотношения философии и теологии. Радикальный поворот в способах философствования. Широкое распространение метода философской экзегетики, методов комментирования классических текстов. Различные "суммы" как жанр философствования в средние века. Общее и различное в развитии западной и восточной средневековой философии.

3.2. Проблема преемственности в арабо-мусульманской философии. Основные направления в арабо-мусульманской философии и их отношение к историко-философской традиции. Калам

и классические философские проблемы. Восточный перипатетизм как преемник древнегреческой философской традиции.

3.3. Проблема развития в арабо-мусульманской философии. Развитие философских идей античности: идея совечности бытия Бога и мира (Ибн-Сина). учение о "деятельном разуме" (Аль-Фараби), концепция "двойственной истины" (Ибн-Рушд). "Манифест веротерпимости" Ибн-Араби.

Тема 4. Идея преемственности и философская традиция в Новое Время

4.1 Изменение проблемного поля философии. Проблема научного метода. История философии и история науки. Проблема научного метода, формирование методологии научного и историко-философского познания. Кардинальное изменение предмета науки- не просто природа, но природа созданная, сконструированная человеком, Понятия "естественная философия" и "первая философия", проблема классификации наук в истории философии. Главная проблема философии Нового времени - проблема метода научного познания. Роль философии в наращивании методологического потенциала науки.

4.2.Рационализм и эмпиризм как главные направления философии Нового времени. Структурные изменения в предмете философии: гносеология и методология в структуре философии. Центральная проблема гносеологии Нового времени -проблема сознания, методологии -философские размышления об индукции и дедукции. Эмпиризм опора на эксперимент и факты, их накопление, обобщение, суммирование- процедуры, которые являются ступенями индукции как метода. . Рационализм -ориентация на разум, несомненные и ясные (очевидные) идеи, из которых только и возможно выведение достоверного и истинного знания. Анализ, логический вывод, формально непротиворечивое следование-процедуры, которые являются ступенями дедукции как метода.

Тема 5. Гегелевская концепция истории философии

5.1. Методологические принципы гегелевской истории философии. Философия как выражение "духа эпохи". Понимание истории философии как науки. Принцип единства логического и исторического. Восхождение от абстрактного к конкретному. Внутренняя диалектика категориальных форм мышления как движущая сила историко-философского процесса. Идея "кругов в познании". История философии как развитие категориального строя философского мышления. Монокатегориальность каждого этапа всемирного историко-философского процесса. Сравнительный анализ "Науки логики" и "Лекций по истории философии" Структура гегелевской истории философии как отражение процесса движения мировой истории как "прогресса в понятии свободы".

5.2. Периодизация историко-философского процесса. Античная философия. История философии как движение от бытия через сущность и понятие к самопознанию и абсолютному знанию. Идея о развитии познания в виде ряда кругов, Гегелевские "круги" в философии Первый круг "от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита" и его обоснование. Вынесение в замыкающее звено этого круга Гераклита как отражение общего духа древнегреческой философии, ее наивности. Обозначение философских линии развития: диалектической и метафизической.

5.3. Философия Нового Времени в гегелевской концепции. Идея как "в себе сущий мир идеалов", -результат греческо-римской философии, должна замениться духом- тождеством индивидуального и всеобщего, бытия и мышления, конечного и абсолютного сознания. Формирование этого различия в ходе истории философии- от мысли вообще" в греческо-римской философии, к противоположности между сущностью и рефлексией в средневековой и к понятию в новой. Второй -основной, более широкий и богатый - "круг" в движении познания условно обозначенный как "Новая философия" и включающий в себя имена Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы и Лейбница. Декарт и значение сомнения как методологического принципа в отличие от схоластического принятия на веру заранее заданных истин, как принципа, позволяющего выявить достоверное знание. Сомнение как требование не

принимать знание известным, готовым, а постичь его, выявить генезис, т. е. как момент диалектического мышления. Основным недостатком Спинозовской философии то, что определенность мыслится ею лишь как отрицание, выключение конечного как такового из его связи с бесконечным которая тоже относится к рассматриваемому "кругу". Точка зрения Лейбница-аналог атомистической теории, Монада - индивидуальность, замкнутая в себе, определяющаяся только из себя система. Понятие монады как антитеза представления о внешней причинной связи и утверждение идеи саморазвития, "самодвижения" вещей. Неразрывная связь принципа различия с принципом самодеятельности в философии Лейбница.

5.4. Кант, Фихте, Шеллинг в "Лекциях по истории философии". Рассмотрение в разделе "Новейшая немецкая философия" систем ближайших предшественников Гегеля - Канта, Фихте, Шеллинга. Критика Канта за психологизм в трактовке процесса познания, а также за то, что он не развивает способности познания из "понятия". Заслуга Канта - "... различие между рассудком и разумом, между тем как у прежних философов мы не находим такого различия. Продуктом разума согласно Канту является идея... Утверждение, что разум порождает идеи, есть великое слово". Преодоление Фихте, согласно Гегелю, недостатков кантовской философии - дуализма, метафизического разделения явления и "вещи в себе" Учение Шеллинга как результат внутренней логики развития самой философии. "Философии было необходимо понимание субстанции как деятельной силы, а также понимание субъективности не как индивидуального самосознания, а как "целостности с бесконечной формой...это и совершается в шеллинговской философии".

Тема 6. Марксистская концепция истории философии

Людвиг Фейербах как предшественник марксистской концепции истории философии. К.Маркс и его докторская диссертация "Различие между философией Демокрита и Эпикура" как опыт построения новой истории философии, критика гегелевской философии. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии Выделение двух линий в развитии истории философии- материализма и идеализма. Идеологизация схемы развития мировой философии. Выделение диалектики как наиболее адекватного метода историко-философского познания. В.И.Ленин и его "Философские тетради". Концепция "кругов в философии".

Тема 7. Этнос национального философского дискурса. Что такое национальная философия?

Развитие философии и культурно-исторический контекст, в который она вписана. Понятия эпоха, традиция, самобытность, "дух народа", "национальное чувство", особенности типа философствования, выбора методологии и круга проблем. Исследование национальной модели философствования, обращение к структуре и специфике языка, как инструмента философствования, изучение социально-исторических условий на момент становления и развития философии, взаимоотношения философии и религии, этики, искусства, которые неодинаковы в различных обществах. Универсальное и региональное в развитии философии. Национальный философский дискурс.

Тема 8. Постмодернистские концепция истории философии. В поисках философии будущего

Постмодернизм - философствование без субъекта (Ж.Ф.Лиотар, Ж.Бодрийар, Ж.Делез, Ж.Деррида и др.). Имперсональность опыта "становления", "интенсивностей", "потоков желания". Свобода субъекта. Критика "фалло-логоцентризма" классического философского дискурса. Человек и мир как текст. Человек как "желающая машина".. Динамика бессознательного. Несовместимость бытия человека и бытия языка. Критика рациональности и логоцентризма классической философии, ризомные концепции культуры, внедрение идей поли- и мульти-культурности. Полицентризм контекста культуры, плюрализм типов и моделей философствования. Становление интеркультурной философии.

Методические указания для преподавателя

Наше образование до сих пор носит дисциплинарно ориентированный характер и дисциплинарную обособленность, чаще всего имеет характер своеобразной “дрессировки”, нацелено на передачу готовых знаний. Не достаточно уделяется внимания формированию умения критически, творчески мыслить, ставить проблему, переключаться, совмещая различные профессиональные сферы деятельности, находить оптимальные решения в условиях неопределенности, эффективно общаться с другими людьми, управлять собой, не учит толерантности и неконформизму. В связи с этим для философии в целом, и для истории философии в частности, в силу ее специфики открывается более обширная ниша в системе современного образования. Ее проблемный “вопрошающий” характер, допущение поливариантных ответов, рефлексивное отношение к инструментам познания, требование критичности, логичности, последовательности, творчества, задействованность в ней когнитивных, этических и эстетических способностей сознания делают ее незаменимым инструментом для выработки навыков недогматичного, строгого и доказательного мышления, инструментом формирования творческой личности.

Цель дисциплины “история философии: проблемы метода и теории” – помочь соотносить, согласовать разнородные пласты теоретического и практического индивидуального сознания, преодолеть разорванность и эклектичность знаний, представлений, накопленных студентом за годы учебы в бакалавриате.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач:

- анализ специфики историко-философской рефлексии её взаимосвязь с философской рефлексией;
- размышления о формате и дисциплинарных границах теории историко-философского процесса в контексте истории духовной культуры;
- формирование философских представлений о движущих факторах, логической преемственности в истории философии;
- анализ культурологической (“культурной”), социально-исторической и внутренне-теоретической детерминации историко-философского процесса;
- концептуализация понятия “национальная философия”
- сравнительный анализ развития национальных философий Запада и Востока, определение особенностей становления русской национальной философии в системе “Запад-Россия-Восток”.
- выявление теоретико-методологического потенциала и познавательных границ психоанализа, феноменологии, структурализма, деконструкции как методов историко-философской рефлексии.
- раскрытие глобализационной и культурно-диалоговой составляющей историко-философского процесса современности.

В плане методическом со стороны преподавателя важен учет индивидуальной профессиональной и языковой подготовки студента, направленности его интересов, так как в магистратуру многие из них приходят уже с выбранной темой магистерской диссертации. В этой связи целесообразно выбирать темы рефератов, раскрывающие философскую историографию исследуемой проблемы, акцентировать внимание на узловых “точках роста” решения указанных проблем в истории философии. Практически обязательным условием написания рефератов по данной дисциплине является рассмотрение проблемы преемственности в истории философии на конкретном материале магистерской диссертации, а также обсуждение проблем национальной философии.

Большое внимание уделяется на семинарах обсуждению представленных студентами рефератов (творческих работ),обмену мнениями, диалогу, в ходе которого студенты овладевают навыками активного философского дискурса.

При контроле знаний студентов широко применяются дистантные формы обучения.

Методические указания для студентов

Правила выполнения письменных (контрольных и зачетно-экзаменационных)

работ: Список тем, обсуждаемых на семинарских занятиях, а также рефератов по темам курса предлагается студентам в начале учебного года, т.е. в сентябре. Студент вправе выбрать тему из данного списка или предложить тему своей будущей магистерской диссертации (при условии, что ее еще не обсуждали в рамках других курсов). Вопросы для аттестационных работ даются студентам за неделю до аттестационных испытаний.

Форматные требования ко всем набранным на компьютере текстам: полуторный межстрочный интервал; кегль – 14; цитирование, сноски, библиография – в соответствии с принятыми стандартами. В случае затруднений, связанных с оформлением письменных работ, студент может проконсультироваться у преподавателя, ведущего семинарские занятия. Текст реферата не менее 15 страниц.

Контрольная работа – это письменный ответ на достаточно узкий и четко сформулированный вопрос (вопросы) по пройденному на лекциях и семинарских занятиях материалу. Она должна показать, что студент успешно осваивает учебную дисциплину, всю рекомендуемую преподавателем литературу. Объем контрольной работы задается 2 академическими часами .

На итоговой аттестации (2 астрономических часа) проверяется уровень знаний студента по прослушанным темам курса, умение самостоятельно мыслить и анализировать конкретные вопросы. Экзаменационное эссе должно быть не просто описанием избранной темы, а объяснением ее проблемного характера, критической оценкой рассматриваемых взглядов, аргументированным представлением своей точки зрения.

Примечание. Все имеющиеся в письменной работе сноски необходимо снабжать “адресами”. Случаи плагиата должны быть исключены. Плагиат есть не что иное, как присвоение авторства. Более конкретно, к плагиату относится:

- a. включение в свою работу выдержек из работ других авторов без указания на это (в виде соответствующей ссылки);
- b. близкий к тексту пересказ какого-то “места” из чужой работы без отсылки к ней;
- c. использование чужих идей без указания первоисточника.

Данное требование относится также и к источникам, найденным в Интернете– нужно просто указать полный адрес сайта (сайтов). Студенты должны писать работы своими словами, упоминая все использованные источники информации. Прямое цитирование должно быть сведено к минимуму и не превышать 40-50 слов. В конце письменной работы обязательно дается список всех использованных источников.

Описание балльно–рейтинговой системы

Условия и критерии выставления оценок: От студентов требуется посещение лекций, семинарских занятий, выполнение всех заданий преподавателя. Особо ценится умение самостоятельно работать с литературой, активная работа на семинаре (умение поддержать дискуссию, пояснить мысль

ярким примером, поставить интересный вопрос, привести веский аргумент), а также качество (творческий подход, аналитическая стройность) тезисов рефератов и контрольных работ .

Балльная структура оценки:

Посещение занятий – 21 балл

Активная работа на семинаре – 20 баллов

Рецензирование-оппонирование по рефератам – 15 баллов.

Аттестация (внутрисеместровая) – 50 баллов

(в виде контрольных работ по пройденному материалу)

Написание и защита реферата –50 баллов

Итоговая аттестация –60 баллов

Всего – 216 баллов

Шкала оценок:

Кредит	Сумма баллов	Неуд		3		4	5	
		F	FX	E	D	C	B	A
		2	2+	3	3+	4	5	5+
6	216	менее 74	74	110	128	145	180	200

A – Отлично (200-216) баллов

B – Отлично– (180-199) баллов

C – Хорошо– (145-179)баллов

D – Удовлетворительно– (128-144) балла

E – Удовлетворительно (110-127) баллов

FX – Неудовлетворительно– (74-109)баллов

F – Неудовлетворительно– менее 74 баллов