Додельцев Р.Ф. Введение в науку о науке: философия, психология и социология познания. В 3 ч. Ч.1. Зарождение науковедческой проблематики / Р.Ф. Додельцев; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России; каф. философии. – М. : МГИМО-Университет, 2008. – 128 с.

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

Р.Ф. ДОДЕЛЬЦЕВ

ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ О НАУКЕ

ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

В трех частях

Часть 1

Зарождение науковедческой проблематики

Издательство «МГИМО-Университет»
2008

ББК 87.3
Д60

Додельцев Р.Ф.

Д60

Введение в науку о науке : философия, психология и социология познания. В 3 ч. Ч. 1. Зарождение науковедческой проблематики / Р.Ф. Додельцев ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России ; каф. философии. М. : МГИМО-Университет, 2008. — 128 с.

ISBN 978-5-9228-0387-8

Постоянный рост влияния науки в жизни человечества привел в середине XX в. к выделению философии науки в самостоятельную область философского исследования. Данная книга анализирует основные проблемы и понятия философского учения о науке. Ее первая часть посвящена зарождению науковедческой проблематики в античной философии.

Книга предназначена для аспирантов и магистрантов, готовящихся к сдаче экзамена кандидатского минимума по «Истории и философии науки», а также для студентов, изучающих философию.

ББК 87.3

ISBN 978-5-9228-0387-8

© Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, 2008
© Додельцев Р.Ф., 2008

С о д е р ж а н и е

стр.

От автора

Введение. **Цели и основные направления исследования**

Глава I. Зарождение науковедческой проблематики

Возможно ли свободное от изначальных предпосылок исследование?

§ 1. Античные философы между онтологией и гносеологией

а) Рождение философского умозрения из «мифологии» и «здравомыслия»

Два взгляда человека на мир: «вокруг себя» и «в небо». — Реалистическая и практическая направленность «здравомыслия». Накопление фактуальных знаний. — «Мифология» растворяет физическое (объективное) в человеческом, создавая их иллюзорную целостность. — Различия функций и взаимосвязь «здравомыслия» и «мифологии». — Социокультурные факторы рационализации античного мышления. — Преодоление обособленности «здравомыслия» и «мифологии» в новом типе воззрения на мир — в философии.

б) Досократики о мире как таковом и о его познании

Поиски единственного «первоначала» мира у милетцев и пифагорейцев, альтернативными путями укреплявшими рациональность философии. — От проблемы «первоначала» к проблеме его изменчивости. Разделение философского (необходимого) знания и обыденного (случайного) мнения. — Гераклит о механизмах изменчивости мира, организующим началом которого является Логос. — Элеаты: от панлогизма к убеждению в неизменности мира. Существует только логичное и доказательное, нелогичное — всего лишь видимость. — Попытка преодоления односторонних подходов у «компромиссных» дуалистов. Принципы подобия познаваемого и познающего у Эмпедокла, признание бесконечного качественного разнообразия мира (онтологический плюрализм) у Анаксагора.

в) «Наивный реализм» Демокрита

Атомизм Демокрита — предтеча структурного подхода к мирозданию и его частям. — Его кредо: все — необходимо, случайность — плод незнания. — Превосходство рационального познания над чувственным опытом и их взаимосвязь. — Редукционизм в понимании духовности. — Философия между онтологическим монизмом, дуализмом и плюрализмом.

г) «Поворот» философии от мира вещей к духовному миру

Софисты — первые «просветители». — От приверженности индивидуализму к гносеологическому и нравственному релятивизму. — Скептические аргументы Протагора. — Агностицизм Горгия. — «Поворот» Сократа к изучению духовности человека. — Цель познания — абсолютная истина, нравственность направлена на духовное совершенство. — Неразрывная связь знания и нравственности. — Истина выражается в понятиях, вырабатываемых с помощью диалектики (беседы).

д) Платон: познание определяет познаваемое

Истоки философского синтеза Платона. Сократ и Платон. — Создатель благородного сплава мифологической и рационалистической ориентации людей. — Развитие сократовской диалектики в учении о понятиях и о мире идей. — Три уровня реальности: мир идей, мир вещей, мир бескачественной материи. — От гносеологического абсолютизма к онтологическому идеализму. — Во главе иерархии идей Благо (Бог). — Платоновская «самокритика» и ее результаты. Причины философской влиятельности Платона.

е) «Ничего сверх меры» — кредо Аристотеля

Попытка Аристотеля синтезировать все предшествующие достижения философии и науки Древней Греции. — Ученик и учитель, их сходство и различия. — Противник философских крайностей. — Аристотель об уровнях познания. — Разработка правил логического мышления. — Новое понимание диалектики. — Учение о сущности, субстанции и науке. — «Первая» и «вторая» философия. — Неразрывность «материи» и «формы». — Источник вечного движения в мире — Перводвигатель. — Целесообразность в природе, представление об энтелехии. — Аристотелевская космология. — Общие выводы.

ж) Ограниченное или неограниченное сомнение: скептики

Пиррон: от этической проблематики к гносеологической. — Аргументы Энесидема в пользу скептицизма.

з) Умозрительность античной философии и эмпиризм нарождающейся науки

Упадок античной философии в эпоху эллинизма. — Отсутствие у античной преднауки собственных теоретических оснований. — Эмпирически ориентированные знания о природе не согласуются с умозрительностью философии.

§ 2. Античная философия как система

а) Альтернативность античного философствования

Философия как система в узком и широком смысле слова. — Системные свойства философии: целостность (эксплицитность — имплицитность), структурность, необратимость, самоорганизация. — Внутренние механизмы развития философии. — Превращение философии в относительно автономную часть духовной культуры.

б) Критерии сравнения отдельных философских подходов

Специфика философского знания. — Ограниченность эмпирических и логических способов проверки философских утверждений. — Культурно-социологические критерии сопоставления философских систем.

в) Ограниченности и достоинства античного рационализма

Достоинства и недостатки античной рациональности. — Плюралистическое воззрение на мир. — Реалистический подход к решению онтологических и гносеологических проблем.

Приложения

Примечания

От автора

Обучаясь в школе, мы привыкли к тому, что наши личные знания постоянно увеличивались, а где-то к ее окончанию порой мелькала мысль: еще немного и мы будем знать почти все самое важное. Это побуждало нас думать, что и человеческое познание в целом носит кумулятивный характер, а человечество все больше приближается к полному и окончательному знанию о природе. В высшем учебном заведении мы обнаружили, что реальное развитие науки выглядит гораздо сложнее. Прирост фактического знания имеет, на самом деле, место, но параллельно его расширению увеличивается зона того, что нам неизвестно. Важнейшая часть научных знаний — теоретические концепции — скорее сменяют друг друга, чем вырастают одна из другой. При более тщательном знакомстве с какой-либо наукой бросается в глаза разномастность, а иногда и противоречивость ее фундаментальных представлений и теоретических подходов.

Реальное, все убыстряющееся, порой скачкообразное развитие наук в XX в., усиление их теоретического плюрализма, следующий из этого рост гносеологического релятивизма и скептицизма значительно расширили спектр науковедческих проблем, требующих решения.

Научное сообщество своевременно отреагировало на это обстоятельство: с начала XX в. многие видные ученые и философы сосредоточили свое внимание на теоретических проблемах научного познания, что привело в середине века к выделению особой области исследования — философии науки, широко использующей достижения пограничных дисциплин: истории естествознания, психологии и социологии познавательной деятельности, культурологии, лингвистики и

др. — и методологий: системной, синергетической, культурно-исторической и т.п. В то же время с сожалением приходится констатировать, что «самосознание» науки не поспевает за ее продвижением вперед, что многие фундаментальные науковедческие проблемы по-прежнему остаются нерешенными. Среди них вопросы о критериях научности теоретического знания, о степени его объективности и достоверности, о механизмах развития наук и т.п.

Предлагаемая работа пытается в доступной форме изложить философские основы науки о науке. Соответственно, она может быть использована для подготовки к экзаменам по философии, психологии, социологии, культурологии. Она также предназначена быть учебным пособием для аспирантов и магистрантов, готовящихся к сдаче кандидатского минимума по предмету «История и философия науки».

Введение

Цели и основные направления исследования

С юности мне запомнилась фраза М.Е. Салтыкова-Щедрина из «Господ ташкентцев»: «С утра чего-то хотелось: то ли конституции, то ли севрюжины с хреном, то ли кого-нибудь ободрать». Позже удалось уловить ее не только сатирический, но и тонкий психологический смысл — многие серьезные действия начинаются с ненаправленной или плохо направленной поисковой активности. Действительно, научный поиск часто выглядит как «езда в незнаемое» (В. Маяковский), когда вначале не вполне ясны ни отправной пункт, ни конечная станция «поездки». Если в наличии желание «ехать» и подходящее «снаряжение» — компетентность, помноженная на способность напряженно трудиться, то поездка состоится. Неизведанность пути делает определение маршрута постепенным процессом. Поначалу удается определить только отправные предположения и некоторые вехи продвижения, которые уточняются в ходе самого исследования. Достижение промежуточных результатов может частично менять направление поездки, так что окончательный итог поиска нередко оказывается удаленным от намеченного результата.

Что же побудило меня начать это нелегкое исследование? Занимаясь изучением наследия З. Фрейда, я всегда был достаточно критичен в оценке его концепций. Однако принципиальная важность психоанализа для европейской культуры XX в. и для ряда гуманитарных наук всегда казалась мне обоснованной. Прозвучавшие сразу после его создания обвинения в ненаучности не удивляли: радикальность некоторых фрейдовских идей требовала времени для их принятия, что случалось и с другими теоретическими новациями. По прошествии некоторого времени психология Фрейда обрела широкое признание, вначале со стороны

художественной интеллигенции и широкой публики, которые справились с «усвоением» психоаналитических идей заметно быстрее многих академических ученых. Более того, после Второй мировой войны практически нет работ по философии, социологии, психологии и т.д., которые игнорировали бы идейное наследие Фрейда. Но, вместе с тем, спустя столетие после выхода в свет первого фундаментального труда по психоанализу «Толкование сновидений» (1900) обвинения психоаналитической теории в ненаучности не только не прекращаются, но время от времени звучат с первоначальной силой*. Стремление разобраться, является ли психоанализ научной теорией или не имеет с наукой ничего общего, стало импульсом к началу данной работы.

---

* Затекстовые примечания начинаются на с. 118.

Поставленная задача не выглядела чересчур сложной, ведь основные науки появились 4–5 веков тому назад — время, казалось бы, достаточное, чтобы определить отличия науки от ненауки. Кроме того, формирующаяся в первые десятилетия XX в. новая отрасль философии — философия науки — специально занималась проблемой критериев научного знания. Однако знакомство с полученными в ней результатами показало, что философы и ученые пока весьма далеки от четкого отделения науки от ненауки.

Доминирующие в философии до середины XX в. неопозитивисты, взявшие за образец научности математическую физику, предложили универсальный критерий в виде принципа «верификации» (от лат. verus — истинный и facio — делаю), согласно которому истинность научных утверждений устанавливалась с помощью эмпирической проверки — посредством прямого наблюдения или эксперимента либо путем их

логического сопоставления с другими, ранее непосредственно проверенными утверждениями. Однако этот принцип оказался мало пригоден для установления истинности научных теорий, несводимых к сумме фактуальных утверждений, и для проверки гуманитарных наук, в которых возможности экспериментирования невелики. И в начале 60-х гг. он уступает свое место принципу «фальсификации» (от лат. falsus — ложный и facio — делаю), выдвинутому англо-австрийским философом Карлом Поппером. В отличие от верификации, претендующей на обоснование истинности какого-либо утверждения, принцип Поппера решает более скромную задачу — исключает из комплекса теоретических положений ошибочные утверждения. Однако известно, что даже ряд фальсификаций (опровержений) не может опрокинуть теорию, пока научное сообщество не найдет ей альтернативу, а это значит, что Поппер абсолютизирует опровергающий опыт почти так же, как критикуемые им неопозитивисты поступали с подтверждающим опытом.

Недостатки попперовского подхода пытался преодолеть американец Томас Кун, который сосредоточил внимание на научных революциях, когда происходит радикальная смена основных научных принципов («парадигмы»), а саму науку представлял не просто логически упорядоченной системой знаний, а рассматривал ее прежде всего как результат деятельности научного сообщества, зависящий от социокультурных и психологических качеств последнего, от личностных особенностей выдающихся ученых, от культуры, социальной организации и свойств общества в целом. Вполне справедливое расширение круга детерминант, влияющих на развитие науки, сопровождается в современной социологии познания критикой убеждения в абсолютности и неизменности критериев научности,

призывами к более «мягкому» их использованию. Мы еще обратимся к более подробному анализу философии и социологии науки XX в., а в предварительном порядке заметим: сегодня они не в состоянии предложить более или менее определенные критерии достоверности научных теорий.

При подобных обстоятельствах решение «проблемы Фрейда» отступает на второй план, а на передний выходят, казалось бы, тривиальные, а на самом деле по-прежнему нерешенные вопросы: что такое познание, каковы основные методы познавательной деятельности, в какой мере она обеспечивает нас достоверной информацией, как изменяются критерии научного знания в ходе его развития и т.п.? Эти далеко не новые проблемы и будут далее рассмотрены.

В качестве первого шага обратимся к обычному для философии приему — проанализируем основные подходы к проблеме соотношения мира объектов и мира знаний в античной философии. Короткий исторический экскурс показал, что проблема решалась с помощью системы альтернативных подходов, которые, хотя и не утратили своего значения до сего дня, носили преимущественно умозрительный характер. Сопоставление этих подходов продемонстрировало, что требуется обновленное представление о субъекте и объекте познания на основе современных научных данных.

Поэтому вторая глава исходит из предположения о неразрывной связи объекта и субъекта познания, точнее говоря, из гипотезы: познающий субъект является результатом углубления и расширения информационных взаимодействий, начавшихся еще в неживой природе, а характер и содержание его связей с объективным миром (познаваемой реальностью) определяется уровнем и качеством его практических и интеллектуальных достижений. Сам познающий субъект предстает как

бы в двух ипостасях: с одной стороны, сохраняется традиционное представление о нем как о познающем индивиде с его психическими и личностными особенностями, с другой — субъектом познания в более широком и существенном смысле объявляется духовное ядро социокультурной реальности с ее техническими, научными, мировоззренческими и художественными достижениями, которые, в конечном счете, определяют интеллектуальную и практическую деятельность людей, методологию и «стиль мышления» отдельных личностей — субъектов познания в узком смысле слова. Поскольку это духовное ядро существует не в отдельных людях и имеет вполне зримые проявления, мы назвали его «познающей реальностью».

Выделение двух уровней субъектов познания заставляет по-новому взглянуть на проблему достоверности и субъективности человеческих знаний: при широком понимании субъекта познания они зависят от исторически обусловленных свойств социокультурной реальности, которые исследуются философией науки и социологией познания; при узком — познающий субъект обладает как индивидуальными, так и транссубъективными познавательными способностями, исследуемыми культурологией, социальной психологией и психологией развития. Таковы основные проблемы, которые рассматриваются в предлагаемой читателю первой части книги.

Во второй книге речь пойдет о взглядах новоевропейских философов, вплоть до современных представителей философии и социологии науки, на особенности научного знания и методы его получения, на зависимость форм рационального познания от культурно-исторического контекста. И только после этого — в третьей книге — мы приступим к исследованию меры научности психологической теории З. Фрейда.

Глава I
ЗАРОЖДЕНИЕ НАУКОВЕДЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

У истоков рационального постижения мира чаще всего лежит убеждение в его упорядоченности. Или, как писал А. Эйнштейн: «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию мира не могло бы быть никакой науки». Тут, правда, возникает вопрос: не является ли эта «вера» всего лишь проявлением обнаруженной еще Ф. Бэконом склонности человека преувеличивать степень порядка в исследуемых явлениях, не привносится ли она в мир человеческим разумом?[2] Предметом данной главы и будет соотношение двух реальностей — познаваемой, прежде всего внешней человеку, существующей без и до него, и познающей, в качестве каковой выступает, как уже говорилось, культурное сообщество со своими знаниями, мировоззренческими и методологическими представлениями, направлением интеллектуальных интересов, особенностями языковых систем и т.д.

Вынося решение, даже самый беспристрастный судья руководствуется некоторыми заданными условиями — сводом законов, правилами игры и т.п. Похожая ситуация имеет место и в науке. Исследование начинается не с «чистого листа», а с веерообразно направленной поисковой активности ученого. Поиск ведется не вслепую, а ориентируется некоторыми исходными предположениями, которые определяют отбор фактического материала и способы его концептуализации, что, конечно же, воздействует на получаемые результаты. Возможные маршруты исследования ограничены некоторым количеством вариантов, выбор которых зависит от объекта исследования,

от мировоззренческих и методологических принципов ученого, сформировавшихся на основе его прошлого опыта и придающих исследованию «смысл» (основное содержание) и «значение» (его роль в социокультурном окружении и в жизни самого исследователя). Без подобных ориентаций (предпочтений, исходных убеждений, предположений) невозможно не только теоретическое, но и эмпирическое исследование.

Естественно, что достоверность получаемых результатов зависит, хотя и не всегда, от достоверности исходных убеждений. Как же определить их истинность? Казалось бы, дело нехитрое — достаточно опереться на уже доказанные принципы. Но такое стремление рационального мышления к обоснованию своих исходных «начал» было поставлено под сомнение еще Аристотелем, обнаружившим «регрессию доказательства в бесконечность»: истинность нового знания устанавливается на основе уже доказанного, последнее, в свою очередь, требует удостоверения с помощью более общих достоверных посылок, нуждающихся опять же в новом обосновании и т.д.[i] Рационализм такое «нисхождение в бездну» устроить не может, и Стагирит предложил выход, о котором речь пойдет позднее. Пока заметим, что в реальном исследовании дело выглядит следующим образом: научное сообщество, членом которого является ученый, всегда располагает некоторой суммой знаний и общих принципов, чья достоверность частично подтверждена практикой. В зависимости от профессиональной подготовки и других факторов, формирующих мировоззрение, каждый человек определяет на этой основе свои предпочтения. В зависимости от характера исследуемой

[i] См.: Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. С. 328–332.

проблемы, стабильности или динамизма науки и общества их устойчивость весьма различна. В стабильные периоды ученый имеет возможность получить исходные принципы в относительно готовом виде: перипатетики и ньютонианцы уверенно становились на плечи своих великих учителей, детализируя, уточняя и применяя к новым областям открытые теми «начала». В условиях общественных перемен, при решении принципиально новых исследовательских задач ситуация заметно усложняется: в массиве научных знаний и исходных принципов, как в закипающей воде, резко возрастает количество «возмущений», появляются новые, не согласующиеся со старыми знания, умножаются или вступают в противоречие мировоззренческие, методологические принципы и т.п. В поисках новых решений ученый вынужден чаще всего опираться на нечетко формулируемые исходные предпосылки, которые он проясняет и обосновывает в ходе самого исследования.

Мне представляется, что в моем случае определение собственных исходных предпосылок можно начать с экскурса в историю античной философии, где были предложены основные подходы к поставленной проблеме, первые решения ряда важных вопросов: что является объектом познания, как соотносится знание об объекте с реальными свойствами последнего, что отличает знание от заблуждения и т.п.?

§ 1

Античные философы между онтологией и гносеологией

а) Рождение философского умозрения из «мифологии» и «здравомыслия»

Уже у высших животных наблюдаются действия двух видов: одни направлены на удовлетворение жизненно важных потребностей (напр.,

питание, спаривание, защита, избегание и т.п.), у других — мотивация иного рода, их биологическое значение вторично, они вызваны сильными эмоциональными или протоколлективистскими побуждениями. Имеется в виду игра, подражание, исследовательское поведение и др. Соответственно, в «ориентировочной основе» (Гальперин П.Я.) действий животных, да и человека налицо две взаимосвязанных, но относительно обособленных направленности — «практическая» и «исследовательская» («любознательная». — *К. Лоренц*).

У древних людей с их значительно возросшей социальностью и с появлением сознания различие этих ориентаций заметно усиливается. Изначально «человек разумный» обладает как бы двумя ипостасями: он и индивид (отдельная особь), и член сообщества (существо транссубъективное). Первая обусловливает его стремление к личному сохранению в конкретных жизненных обстоятельствах. Вторая побуждает его выходить за пределы непосредственной реальности и практических задач в область обобщенных представлений о себе и на их основании о мире в целом, о месте себя и своего сообщества в окружающей природе. Говоря метафорически, в каждом «маленьком человеке» скрыт Человек с большой буквы.

Видимо, в результате развития этих ориентаций у людей сформировалось два взгляда на мир в целом — «здравомыслие» и «мифология». Первоначально они мирно уживались в одном человеке, но нередко между ними возникали нелады, поскольку один взгляд реалистически обозревал то, что находится «вокруг», другой, заглянув «в себя», устремлялся «ввысь» (мифология) или «внутрь» (искусство). В «Истории философии» Гегель описывает случай с первым греческим философом Фалесом из Милета. Размышляя во время прогулки о

причинах небесных явлений и устремив взгляд на небо, философ по недогляду упал в яму и народ смеялся над ним, говоря, как он может понять происходящее в небесах, если не видит того, что находится под ногами. Человеку не дано одновременно зреть и небесный свод, и земную твердь, а именно так были направлены два первых воззрения на мироздание — «мифология» и «здравомыслие». Первая выражала человеческие мечтания и уносила человека из гнетущей реальности в заоблачные выси иллюзий, призванных возместить повседневные трудности и даровать душевный покой. Второе рождается из присущего всем людям чувства реальности, выражает стремление человека овладеть природным миром, рассчитывая прежде всего на дела рук своих. «Здравомыслящие» нередко презирают «мечтателей» за непрактичность и оторванность от жизни, но последние вправе упрекнуть оппонентов в неспособности оторваться от насущных проблем и ощутить свою сопричастность к бесконечному мирозданию. «Здравый смысл» страдает поверхностностью, практицизмом, «мифология» — чрезмерной масштабностью, оторванностью от жизни. Первый концентрируется на решении практических задач, вторая реализует склонность человека «судить по себе» об окружающем, что приводит к антропоморфизму — к очеловечиванию объективного мира.

Предфилософской формой мировоззрения обычно считали только мифологию; на мой взгляд, такой подход обедняет подлинные истоки философии, лишает ее «второй ноги» и опоры на посюстороннее. Безусловно, «здравомыслие» входит в основание философствования, поэтому рассмотрю его соотношение с «мифологией» более подробно.

У древних людей интеллект[3] еще не обрел самостоятельность, его логическая составляющая была не развита. Первые конкретные и сравнительно точные знания появлялись в ходе практических действий,

тогда как начальные, сравнительно обобщенные представления о мире формировались с помощью эмоциональной обработки информации, или, говоря проще, средствами мифологии и искусства.

Для характеристики практической направленности «здравомыслия» воспользуюсь цитатой из Бальзака, который писал: «Только дикари, крестьяне и жители провинции способны так хитро и всесторонне обдумывать свои дела; поэтому, когда они от мысли переходят к делу, они действуют наверняка»[i]. Действительно, «здравомыслие» представляло собой способность «усматривать» вначале интуитивно (пример — изобретение колеса или топора), потом все более осознанно свойства природных объектов и связи между ними, в первую очередь необходимые для практической, обеспечивающей выживание деятельности. В результате у людей накапливались фактуальные знания о природе, укреплялись трудовые навыки и умения, складывались представления о типичных социальных ситуациях и т.п.

Даже древнейшие охотники и собиратели располагали немалыми знаниями. Исследования австралийских аборигенов, огнеземельцев, бушменов показали, что у них были солидные запасы знаний в области географии, ботаники, зоологии, минералогии, метеорологии, фармакологии, медицины и т.п. Гораздо более слабыми оставались их абстрактные представления, скажем, математические. У аборигенов Австралии обнаружены зачатки пиктографии, в которой преднаучные представления соединялись с искусством, разнообразные формы

[i] Цит. по: Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 113.

которого (графика, скульптура, фольклор, музыка, танец) возникли на самых ранних этапах родовой общины.

Со временем накапливались знания в новых областях, напр., в селекции — искусственном отборе наиболее полезных пород животных. Появились формы опосредствованного накопления знаний, напр., развитие математических способностей привело к созданию первых счетных приспособлений (шнурков с узелками). Были найдены первые способы закрепления информации, скажем, создаются первые карты — рисунки маршрутов на дереве или коже. Развивается дальше пиктография, с помощью которой создаются довольно сложные «памятки», напр., делавары изобразили в рисунках на древесной коре все свои исторические предания. Усовершенствуется искусство, переходящее от реалистической к условной манере изображения, напр., к декоративным или символическим рисункам. Усложняются религиозные представления, скажем, об извечной борьбе доброго и злого начал в мире, зооморфные образы прародителей превращаются в антропоморфные, появляется культ предков, способствующий закреплению социальных и духовных традиций, и т.п.[i] Короче говоря, знания становятся не только обширнее и разностороннее, но и обобщеннее, символичнее.

Упрощая по необходимости многотысячелетний и многоплановый процесс формирования человеческого интеллекта, замечу, что древние люди были способны улавливать не только наглядные, практические связи между вещами, но и «видеть» их более широкие магические, мистические или эстетические взаимодействия. Либо, говоря иначе, в

[i] Подробнее см.: Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М.: Высшая школа, 1974. С. 151–156.

освоении реального мира человек использует два подхода: а) будучи неспособным охватить его целостность с ходу, он склонен начинать с познания его деталей (практичного «здравомыслия»); б) в то же время неизбывная любознательность зачастую побуждает человека начинать с другого конца — описание целого может предшествовать познанию его деталей, и тогда здравомыслие уступает место мифологии.

Чуть подробнее о мифологии. В данном контексте под ней понимается не просто совокупность отдельных мифов, легенд и сказаний, а специфическая ориентация интеллекта древних людей на интерпретацию бытия в целом и места в нем человека, используя эмоционально-символические образы при невысказываемом предположении, что описываемые проблемы рационально непостижимы и что перед их основаниями необходимо трепетать или благоговеть.

Древние люди предоставляли почти неограниченные возможности воображению и эмоциям, которые ограничивались только в области практической деятельности, где «логика» совместных трудовых действий вносила в нее элементы последовательности, общезначимости. Здесь начинало устанавливаться различие между субъектом и объектом, между ложной и достоверной информацией. В мифологии такие ограничители отсутствовали, и «мифологи», пользующиеся ею люди, все наделяли антропоморфными качествами. Поэтому любые события и предметы представали как уникальные, непредсказуемые и требовали прежде всего эмоционально-оценочного, а не познавательного отношения. Как пишут Г. Франкфорт с соавторами, «мифологическое мышление — это

столкновение жизни с жизнью»[i]. Т.е. древний человек все воспринимал как живое и реагировал на него целиком с помощью эмоций, воли, воображения, а отнюдь не только рационально.

Различия между «здравомыслием» и «мифологией» довольно наглядны. «Мифология» одушевляет физическую реальность, «погружает» человеческое в мир вещей. «Здравомыслие» признает их объективный характер, «выделяет» человека из внешнего мира. Первая направляется глубокими эмоциональными переживаниями (смутным ощущением сходства с природой, чувством беспомощности перед ее силами и социальными катаклизмами, страхом смерти, боязнью всего незнакомого, загадочного и т.д.), что приводит к созданию «иной» реальности (мира антропоморфных богов, светлого или апокалипсического будущего), следуя правилам которой, можно облегчить земное существование. Второе — продукт человеческой рассудительности, форма обобщения практического опыта — пытается воспроизвести и объяснить внешнюю реальность в подлинном виде, чтобы собственными силами контролировать ее.

Наглядные, эмоционально насыщенные образы мифологии складываются в основном неосознанно, интуитивно. Они не допускают вопрошания и проверки, поскольку описывают воображаемый мир, радикально отличающийся от мира чувственно воспринимаемого. Они требуют усвоения, а не обоснования. Представления здравого смысла возникают из обобщения повседневного опыта и стремятся превратиться во все более осознанные и точные понятия. По сути своей, они

---

[i] См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.В. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. СПб.: Амфора, 2001. С. 18.

проблематичны, поэтому должны пройти строгие и длительные проверки в практической деятельности людей.

Имея, в конечном счете, основания в человеческой практике, «здравомыслие» и «мифология» опираются на различные человеческие способности и выполняют различные функции, что определяет существенное различие их содержаний.

«Здравомыслие» использует изначально присущее человеку чувство реализма и зарождающиеся логические способности. Для него мир — арена существования, средство удовлетворения потребностей. Оно призвано достоверно установить полезное, нейтральное или вредное значение условий этого мира.

Вместе с тем интеллект древних насыщен воображением и наглядностью. До поры до времени в нем преобладало визионерство (от лат. visionar — духовидец; призрачный, таинственный, пророческий, сверхчувственно воспринимаемый). Конечно, «визионерство» вызывает большие подозрения у рационально мыслящих людей, но, пожалуй, у древних визионерское воззрение на мир было единственным способом достичь обобщений, пусть и в эмоционально-образной форме. Эти люди создавали мифы не для развлечения. Их предназначение — эмоционально-насыщенное описание непосредственно переживаемых, жизненно важных событий — природных катаклизмов, военных поражений или побед, хороших или плохих урожаев и др.

Иначе говоря, миф — дело серьезное и творческое: он помогал древним людям, погруженным в тягостные текущие заботы, ощутить существование вопросов, выходивших за рамки практического опыта, напр., вопросов о происхождении, смысле и цели бытия.

При всей отмеченной разноречивости здравомыслия и мифологии их, на мой взгляд, связывает отношение дополнительности, их единство

обеспечивает первичную интеграцию человеческой деятельности. Для здравомыслия мир — прежде всего средство удовлетворения потребностей, оно нацелено на реальное, практическое действие. Для мифологии мир — объект созерцания, она предполагает условное, психическое (магическое) действие. Здравомыслие стремится объяснить причины отдельных ситуаций, направленность конкретных событий, их включенность в группу явлений. Мифология ориентирована на целостное понимание мира, социума в целом и их взаимоотношения.

Иногда можно встретить утверждение, что миф по сути своей алогичен. На самом деле все не так просто. Последовательность умственных рассуждений часто неприемлема для мифа. И все же термин «логика» вполне к нему приложим. Мифы не являются игровым или безответственным блужданием интеллекта, они не игнорируют реальность и не уходят от ее проблем. Они выходят за пределы накопленного опыта, но лишь для того, чтобы как-то упорядочить, организовать его. Если в основе здравомыслия лежит общезначимая логика коллективной деятельности, то у истоков мифа лежит своеобразная и весьма индивидуализированная логика воображения, желаний, эмоций, опосредованно связанных с реальностью. Поначалу эти две логики далеко отстоят друг от друга, но постепенно «логика действий» и «логика воображения» все более сближаются и формируют «логику умозрения», опирающуюся как на дискурсивное мышление, так и на целостные воображение, интуицию.

Когда-то З. Фрейд утверждал, что в развитии индивида принцип удовольствия со временем вытесняется принципом реальности. В сущности, это вполне правдоподобно. Но я бы заметил, что мифопоэтический интеллект, зависящий от принципа удовольствия, не утрачивает своего значения в области умозрительного мышления. Рискну

утверждать, что подлинным источником философствования стала новая человеческая способность — умозрение, ставшее мостом между скудными, но подтвержденными практикой знаниями здравомыслия и выходящими за пределы опыта, лишенными обоснования мифологическими представлениями. Умозрение пытается понять (или описать) предметы, находящиеся за пределами опыта, непосредственного восприятия, да и вообще все потустороннее, но с опорой на посюстороннее. Вряд ли потребность в этом уменьшилась даже для современного человека. И сегодня мышление обладает рациональными и эмоциональными составляющими. Мы мыслим не только в формах беспристрастных логических категорий, но и опираемся одновременно на оценочные ориентиры познания. Так что даже соглашаясь с мыслью, что миф — это атавизм, не следует забывать: он остается органической частью интеллекта и при определенных социальных обстоятельствах вновь может громко заявить о себе.

Вместе с тем не следует забывать о принципиальном свойстве мифологического и сформировавшегося на его основе религиозного интеллекта: они преподносят свои образы и воображаемых действующих лиц с неоспоримой авторитетностью. Как правило, традиционный и современный мифы претендует на безупречную правоту. От своих сторонников они требуют беспрекословного признания, допуская вопрошание в очень узких пределах и не рассчитывая на оправдание перед лицом практической либо логической критики. Похоже, что в мифологических и религиозных системах подобная авторитарность неизбывна, поскольку ими движет не стремление к истине, а приверженность традиции: чем древнее, тем истиннее. Истоки подобного свойства в социальной функции мифа (религии, идеологии) — сохранение сложившегося социального порядка. Поэтому, когда мы

говорим о творческом значении мифологического интеллекта, то в первую очередь имеем в виду его методологическую ориентацию на родство человека со всем существующим, а не его доктринальность.

Развитию умозрительного мышления, родившегося из реалистического здравомыслия и поэтической мифологии, долгое время препятствовало отсутствие четких границ в цепочке индивид — сообщество — природа — боги или Бог. Антропоморфизм, объединяющий последние звенья, окрашивал в мифические тона и средние. Постепенно участки этой цепи обособляются. Усложнение общественной жизни, разделение труда и появление социальных и профессиональных групп приводят к формированию личности. Древние мифы Египта, Месопотамии, Иудеи создавались коллективно в пределах жреческой касты. Грек же Гесиод был простым беотийским крестьянином, в одиночку создавшим «Теогонию». Это грандиозное собрание космогонических мифов — результат личного творения, не стесненного догмами жреческого сословия.

Расширение сферы коллективного труда заметно увеличило количество практических знаний, что сделало необходимым их систематизацию и концептуализацию. А появление частной собственности на землю, кораблевождение и торговля привели к созданию измерительных систем (арифметики и геометрии) с высокой степенью точности, доказательности и абстрактности. Для мифологического склада ума реально существует то, что волнует или впечатляет. Начавшаяся рационализация мышления объявляет реальным только то, что так или иначе доказано. Возникает возможность отделять видимое от действительного, субъективное от объективного, мир мнений от мира знаний.

У совершенного греками мировоззренческого поворота от мифа к рационалистической философии множество причин, из которых мы выделим только наиболее важные.

Появление крупных городов, жизнь в которых подчинялась установленному законодателем порядку, укрепляет чувство различия между обществом и природой, рождает представление о существовании естественных законов и причин, уменьшает роль сверхестественных сил в природных явлениях. Да и расстояние богов от людей сокращается: любовницами богов часто становятся земные женщины, сами они находятся во власти неотвратимой судьбы — Ананке, Вселенная перестает быть их созданием, в ней им отводится особый анклав в виде «резервации на Олимпе» или «межмирья» Эмпедокла.

«Великая колонизация», проходившая в VIII–VI вв. до н.э. в районах Южной Италии, малоазийского и Черноморского побережий, интенсивная торговля, которую вели греки, занятые по преимуществу ремеслами, с земледельческими и скотоводческими народами, позволили им многое позаимствовать из культурных достижений Египта, Финикии, Персии, Вавилона, Лидии, воспитывали терпимость к другим взглядам и народам, а длительные торговые морские походы вырабатывали у них инициативность, изобретательность и самостоятельность.

В Древнем Египте и в Месопотамии мощные жреческие сословия были не только «охранителями» мифологии и магии, но и собирателями всех знаний, что позволяло им всесторонне влиять на свою паству, успешно оберегать древние социальные и духовные традиции. В античной Греции жреческая каста была сравнительно слаба, накопление знаний осуществляли не столько жрецы, сколько профессиональные группы, в среде которых постепенно выделились люди, занятые преимущественно умственным трудом. Подобные условия позволяли

грекам обновлять традиционные представления и творчески преобразовывать полученные знания. Греки с неповторимой интеллектуальной широтой и отвагой сумели потеснить миф и утвердить умозрительное мышление, которое стало предъявлять к знаниям ряд новых требований. Первые из них — согласованность с ранее полученными знаниями, проверяемость, доказательность, прежде всего логическая. Восточные космогонические мифы не подлежали обсуждению: их можно было только принимать или отвергать. Натурфилософские построения древних греков претендуют прежде всего на умозрительную обоснованность. Их эмпирическая доказательность была невелика, но грекам была свойственна страстная последовательность: выдвинутая ими вдохновенная догадка или прозрение доводились до логического конца, невзирая на противоречия с наглядными свидетельствами. Это еще раз подчеркивает промежуточное положение досократической натурфилософии — от мифа ее отличает слабость персонифицированных сил в виде богов, от более поздней протонаучной мысли — недостаточное уважение к фактам.

Эта перемена мировоззренческого подхода все больше переносила решение обсуждаемых проблем из области веры и мифопоэтической интуиции в рациональную сферу. Индивидуальность выдвинутой теории и необходимость ее доказательства требовали ее критической оценки, привели к многообразию существующих воззрений. В нарождающейся философии непререкаемое единомыслие уступает место убеждению и разнообразию мнений.

При всей рациональности античного мышления миф еще долго остается важной частью мировоззрения, поскольку, в отличие от рационального мышления, сконцентрированного на типическом

(закономерном) и объяснимом, ориентируется на уникальность объектов и на декларируемую целостность мироздания[i].

Под влиянием этих социокультурных процессов мифология и здравомыслие эволюционируют то обособляясь, то перекрещиваясь. Мифологические представления преобладают в понимании космоса как целого и, в конечном счете, перерастают в монотеистическую религию, рационально оформленную и включающую в себя, хотя бы отчасти, логические и эмпирические обоснования.

У тяготеющего к конкретности здравомыслия иная судьба: оно становится предтечей натурфилософии и зачатков естествознания, опирающихся на наблюдение природных явлений, на умозрительную и математическую обработку эмпирического материала.

Первые натурфилософские системы зиждутся на этих двух опорах с преобладанием «здравомыслия» или «мифологии». Милетцы тяготеют к первому, а Демокрит превращает это тяготение в «наивный реализм», принимающий мир таким, каким он представляется незамутненному избыточным умозрением «здравому смыслу». Этот реализм исходит из самоочевидного для него факта — вне нас существует природа, которую мы, пусть с немалыми трудами и частично, способны познать.

Влияние «мифологии» на изначально рационалистическую философию косвенное. Прямое перенесение ее представлений в философию довольно редко: один из немногих примеров — учения Пифагора и Платона о переселении душ. Гораздо чаще мифологические воззрения преобразуются в разного рода идеалистические учения — их

---

[i] Подробнее о соотношении мифологии и рациональности в досократической философии см.: Франкфорт Г., Франфорт Г.А., Уилсон Дж, Якобсон Т. Указ. соч. С. 279–312.

отголоском можно считать идею элеатов о Едином, теорию идей Платона, как, впрочем, и любую другую абсолютизацию человеческой духовности.

Хотя с развитием философии ее рациональный характер усиливается, мифологическая ориентация в ней не только не исчезает, но иногда вновь становится доминирующей, например, в период патристики. Видимо, для этого есть свои социокультурные и гносеологические причины. «Мифология» оживает, как правило, в «смутные времена» ломки научных парадигм и социальных катаклизмов, когда обнаруживается ограниченность рационализма и люди обращаются к интуитивно-эмоциональному постижению мира, а также в условиях заметного усиления апокалипсических умонастроений, в авторитарных социальных системах, где личность подавляется в угоду лжеколлективистским идеалам и т.п.

Следует признать, что «здравый смысл» и «мифология» остаются важными составляющими современного «обыденного мышления». А ведь люди, включая профессиональных философов, формируют свои мировоззренческие предпочтения не только на основе рациональных рассуждений. Многие из них дорефлексивны и не так уж сильно отличаются от «верований». В то же время важнейшим источником современной реалистической философии остается здравомыслие[4].

б) Досократики о мире как таковом и о его познании

Прежде чем судить о познающем человеке, философы исследуют объект познания — космос, в котором располагаются люди.

Зародившаяся около 600 г. до н.э. древнегреческая философия поначалу направила свое внимание (подобно человеку в онтогенезе) на

внешний мир и попыталась уловить его целостность. Первые «натурфилософы»[5] исходили из презумпции о существовании единого «первоначала» мироздания. В этом можно увидеть аналогию с монотеистической религией, однако в философии подобное единое начало является не объектом веры, а продуктом рационального рассуждения, допускающим видоизменение. Милетцы исходили из предположения, что Вселенная является интеллигибельным (сверхчувственным, постигаемым только разумом) единством, что под хаосом чувственных впечатлений расположен скрытый порядок, и, более того, этот порядок рационально постижим. Хотя у них легко обнаружить следы мифологических представлений, их основное внимание привлекают не антропоморфные сверхъестественные силы, а естественные природные процессы: например, сгущение и разрежение «воздуха» у Анаксимена.

В основе первых «натурфилософий» лежало монистическое понимание мира. Его фундамент заложили милетцы, искавшие, подобно ремесленникам, «первоматериал», из которого построено мироздание, и «конструкторы»-пифагорейцы, положившие в основание мира «первопринципы» (количественные отношения, «числа»). При внешней противоположности их объединял исходный постулат: и те и другие считали основой многообразного мира некое единое «начало». Именно с их «подачи» поиски единой (охватываемой одним взглядом) сущности мира — материальной или духовной — стали одним из главных устремлений философов и ученых вплоть до конца XIX в.

Первую философскую картину мира предложил Фалес — один из семи греческих мудрецов, ориентированный на решение как теоретических, так и практических задач. В его основных дошедших до нас идеях — «все есть вода», «все полно богов», даже камни наделены

душой, напр., магнит притягивает железо — нетрудно увидеть следы мифологии, вспомним об анимизме с его верой во всеобщую одушевленность вещей или древнегреческий миф об Океане и Тетис (море), отце и матери всего существующего. Для Фалеса природа (physis) была, видимо, «живой» (самодвижущейся), что соответствовало мифологическим представлениям. Это понятие было предельно широким, близким к более поздним понятиям — бытие, реальность.

Но вместе с тем милетец стал основоположником рационалистического и натуралистического мышления. Фалес основывал свой вывод о воде как «первооснове» (архэ по-древнегреч.) мира, скорее всего, на наблюдениях и его можно считать первым естествоиспытателем. Но одновременно он выходит за пределы непосредственного опыта и решает вопрос о сути природы в целом, ищет то, «состояние чего меняется, а сущность сохраняется» (Аристотель), то, что остается постоянным при любых изменениях и является основой единства разнообразных явлений. Тем самым он открыл для последующей философии вопросы: из какого «строительного материала» состоит Вселенная? по своей сути мир един или многообразен и как эти его свойства взаимосвязаны? Развитые Аристотелем, они перерастут в новоевропейской философии в проблему «субстанции» (суверенного, ни от чего не зависящего начала) мира. Важно также, что Фалес делает решительный шаг к «демифологизации»: ведь вода — одна из важнейших природных стихий, а стало быть, природа объясняется через нее самою, без помощи антропоморфных богов. Намеченное им единство естествознания и философии сохранялось до XVIII в.: еще Ньютон в конце XVII в. назвал свой фундаментальный труд по физике «Математические начала натуральной философии» (1687 г.).

Уже у Фалеса можно обнаружить существенное качество философии — ее стремление выйти за пределы наглядного и известного в сферу скрытого и неизведанного. «Вода» милетского мыслителя не тождественна воде из кухонного крана, это — «философская вода», главным свойством которой является изменчивость и текучесть. Он же обозначает принцип любой метафизики — судить по известному (знание свойств воды) о неизвестном, предполагая, что остальной мир подчиняется тем же законам, что и вода. Это стремление, с одной стороны, расширяет возможности человеческого познания и еще надолго сохранит свое значение в качестве способа заполнения «белых пятен» на карте человеческих знаний. С другой — чревато опасностью выдвижения необоснованных гипотез, что нередко случалось в теориях естествознания.

Вместе с тем упрощенность «вещного» подхода Фалеса стала ясна его ученику Анаксимандру. Если вода превращается в землю, земля — в воздух, воздух — в воду и наоборот, то нет логических оснований предпочесть одну из стихий, ведь что угодно преобразуется во все что угодно. К тому же в ходе борьбы стихий одна из них должна возобладать, а это положит конец преобразованиям в мире. В результате этих рассуждений Анаксимандр сделал важный логический вывод: «первоначало» должно по своему качеству существенно отличаться от видимых свойств вещей, обладать отличной от них природой, заключающей в себе потенциально все наглядные свойства и противоположности. Поэтому он помещает в основу мира вещество, не воспринимаемое чувствами, а логически сконструированное. Его «первоматериал» — «апейрон» (вещество безграничное и неопределенное) — не обладает знакомыми людям физическими свойствами, но потенциально способен проявить любое из них. Внутри

«апейрона» в единстве существуют холодное и горячее, влажное и сухое, большое и малое. Их разделение и приводит к появлению упорядоченной природы из первоначальной неопределенности — хаоса. Эти мысли о внечувственной сущности мира, о противоположности его исходных качеств окажутся востребованными позднее, видимо, из-за абстрактности (ненаблюдаемости) того, как чувственно воспринимаемое возникает из чувственно невоспринимаемого.

Взгляды третьего милетца — Анаксимена, согласно которому все вещи возникли из «воздуха» путем его сгущения или разряжения, представляют собой попытку преодолеть излишнюю «конкретность» Фалеса и чрезмерную абстрактность Анаксимандра. Его «первовещество» вполне определенно для разума и трудно определимо для чувств. Перед нами, видимо, первая попытка развить философию путем нахождения компромиссного решения.

Милетская школа предложила три различных ответа на один вопрос: что является первоначалом мира и можно ли объяснить многообразие мира с помощью единственного первовещества? Тем самым философия продемонстрировала свою принципиальную открытость разнообразным позициям, в отличие от мифологических воззрений, состоящих из системы фиксированных принципов, от которых нельзя отказаться по доктринальным соображениям. Философы, даже единомышленники, подобно милетцам, постоянно размышляют над имеющимися решениями, предлагая при этом все новые ответы и вопросы. Обнаружилась и еще одна особенность философских положений — их меньшая, чем у фактуальных утверждений, зависимость от опыта и невозможность оценивать их с точки зрения практической полезности, поскольку в античности философские ответы искали не столько ради их «использования», сколько для «понимания» реальности.

Захват персами Милета (494 до н.э.), а затем и других центров ионийской философии вызвал миграцию малоазийских греков в континентальную Грецию и в греческие колонии Сицилии и Южной Италии. В одной из них (г. Кротон) обосновался Пифагор и созданная им школа математиков и философов. Поскольку она была одновременно и религиозно-политическим объединением, члены которого не разглашали сведения о своих теоретических знаниях и религиозно-нравственной практике, то судить о взглядах основоположника школы — задача весьма сложная. По некоторым сведениям, Пифагор слушал лекции Анаксимандра, но избрал совершенно иной путь. Видимо, «гиперборийский Аполлон», как называли его сограждане, основывал свою философию на изучении музыки и математики. Первая интересовала его и с практической, и с теоретической сторон. Пифагор проповедовал так называемое «философское отношение» к жизни — отношение созерцателя, чистого теоретика, а музыка, по его мнению, являлась мощным средством душевного успокоения, позволяющим «философски» взирать на превратности судьбы. Видимо, изучение музыки позволило ему открыть ее математическую составляющую — зависимость звука натянутой струны от длины. Возможно, мысль о связи музыкальной гармонии с количественными отношениями вместе с ощущением упорядоченности политической жизни привели Пифагора к идее, что мир прекрасен и гармоничен, основой чего являются количественные отношения (пропорции) внутри вещей и между ними. Это приводит к выводу — «все вещи существуют в подражание числам, и потому вещи суть числа». Даже при отсутствии физических тел их количественные пропорции сохраняются (если вы сотрете с доски математическую формулировку теоремы Пифагора, соотношения между катетами и гипотенузой сохранятся). К тому же математические знания

постоянны, поскольку их абстрактные объекты («треугольник», «круг» и под.) не меняются. Их преимущество и в том, что они доказаны логически, а стало быть, общезначимы. Все это превращает для пифагорейцев математику в основную науку о скрытой сущности мира. В отличие от милетцев, сосредоточенных на веществе, пифагорейцев интересуют больше всего не вещи сами по себе, а их соотношения и внутренняя количественная конструкция. Подобный подход можно считать зародышем утвердившегося в новоевропейской философии и науке убеждения, что все природные явления можно описать на языке математики.

Увлеченность Пифагора математикой рождает представление об обособленности рационального мира знаний от мира материальных предметов. Доказывая теорему, математик размышляет не о конкретной вещи, а об идеализированном объекте, существующем в его голове. Отсюда один шаг до мысли, что реально, существенно только рациональное, и чуть дальше — до идеи о необходимости исследовать лишь это рациональное, что и проделают элеаты. Наконец, пифагорейцы обратили внимание на способность философии духовно совершенствовать людей: позднее к этой мысли вернутся Сократ и Платон.

Хотя у пифагорейцев, особенно у поздних, развивающих магию чисел, явно проступают мистические мотивы, в целом можно считать, что обе первые философские школы ослабили целостное мифологическое и укрепили дискурсивное рационалистическое воззрение. Это имеет как социальные — разложение общинной коллективности, развитие производства и политических институтов, приведших к появлению социальных групп, в том числе занятых преимущественно умственным трудом, так и культурные основания. В части общества возникают ранее

неизвестные интеллектуально-эмоциональные переживания. Люди с гордостью обнаруживают внутри себя духовный мир, который воспроизводит мир внешний и на основе которого создается прекрасный мир культуры. Хотя у милетцев преобладает наблюдение за природой, а у пифагорейцев умозрительные рассуждения, вместе они содействуют рождению мысли об относительной обособленности духовного мира (познания) от мира вещественного (познаваемого).

Решая проблему первоначала мира, первые философы оставили потомкам новую проблему — как единый «первоматериал» превращался во множество разнокачественных вещей (Фалес, Анаксимен), как бесконечное и неопределенное преобразуется в конечное и определенное (Анаксимандр), как абстрактное число реализуется в конкретной вещи (Пифагор). Короче говоря, в их рассуждениях скрыто содержался вопрос: как единое становится многим, т.е. как изменяется предполагаемая суть мира? Его попытались осмыслить пришедшие им на смену Гераклит и элеаты.

И вновь обнаруживается серьезное различие исходных ориентаций. Гераклита из Эфеса более всего интересует многообразие, изменчивость природы. Элеаты сконцентрировались на ее рационально постигаемой и неизменной сути. Эфесец был прозван своими современниками «темным», поскольку часто, в духе мифологии, выражал мысли с помощью непростых для понимания метафор. Элеаты — не поэты, а последовательные логики, нацеленные на описание мира с помощью тщательно проанализированных понятий. В то же время и первый, и вторые пришли к неожиданным для обыденного мышления выводам. Гераклит утверждал, что общепринятые мнения похожи на «игрушки для детей». Элеаты отделили «мир по мнению», образованный расхожими представлениями, от «мира по истине», представляющего подлинную

суть космоса. Таким образом, философствование было обособлено от расхожих представлений и выделено в специализированный вид мышления.

Гераклит продолжил милетское учение о вещественном первоначале мира, но учитывал и мысль пифагорейцев о его упорядоченности. Он знаменит своим утверждением: «Все течет, все изменяется». До него греки, видимо, под влиянием восточных идей рассматривали мир как недвижимую гигантскую пирамиду, построенную из того или иного материала либо по тому или иному проекту. Гераклит же вносит в философию представление о механизмах мировой изменчивости. Вещественным первоначалом он полагал огонь и его трансформации: «Все обменивается на огонь, и огонь на все, подобно тому, как золото обменивается на товары, а товары на золото»[i]. Внутри огня борются противоположные силы, под их действием он то возгорается, то гаснет: мир не стабильная структура, а процесс, в котором нет ничего устойчивого. Еще одна его известная фраза: «Нельзя дважды вступить в ту же самую реку, равно как и дважды коснуться смертной природы в прежнем состоянии»[ii].

Из постоянной текучести мира, из перехода любого состояния в противоположное («теплое становится холодным, влажное сухим») Гераклит делает вывод об относительности всех свойств вещей, из чего следует убеждение в релятивности наших суждений о них: всякое явление или свойство должно рассматриваться не как изолированное и абсолютное, а в связи с другими предметами или живыми существами. Он пишет: «Ослы солому предпочли бы золоту». Этот принцип

---

[i]Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 275.

[ii] Фрагменты ранних греческих философов. М: Наука, 1989. Ч. 1. С. 212.

распространяется и на оценки мудрости, красоты, добра: «Мудрейший из людей по сравнению с Богом кажется обезьяной — и по мудрости, и по красоте, и во всем остальном». Подобный релятивизм был усилен его учеником Кратилом и софистами, поставившими вопрос о субъективности человеческого познания и этических оценок.

Гераклит понимает, что постоянно изменяющийся мир скорее напоминает хаос, а не космос, что делает невозможным его познание (вывод, к которому придет его ученик Кратил). Эту трудность он разрешил, признав существование меры в потоке изменений. Эта мера — «гармония противоположных напряжений, как у лука и лиры». Гераклит предполагает наличие в мире «скрытой гармонии», которая «лучше, чем явная». Для него противоположности не только борются, но, говоря современным языком, образуют единство, поэтому изменчивый мир обладает внутренней организованностью, подчиняется строгой необходимости: «Все возникает через борьбу и по необходимости», — пишет он. По его мнению, даже «Солнце не преступит своих мер, а не то Эриннии, союзницы Правосудия, отыщут его». Иначе говоря, окружающий мир не хаотичная груда вещей, при всей своей текучести и относительности он управляется изнутри Логосом, или законом: «Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит»[i]. Акцент Гераклита на беспрерывную изменчивость мира как бы компенсируется его представлением о неизменной и неодолимой закономерности во Вселенной, предопределяющей действия даже богов. На мой взгляд, выдвижение идеи Логоса означает выделение мысли как особой реальности,

[i] Фрагменты ранних греческих мыслителей. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 197.

регулирующей и внешний мир, и человеческое познание. С этой поры проблема Логоса (необходимости, предопределения, порядка) становится одной из центральных тем всей последующей онтологии, да и гносеологии.

Учение Гераклита о Логосе в сохранившихся фрагментах весьма туманно, но в одном из них говорится: «душа — это огонь», а «глубина ее — это ее логос». Его слова, что «душе присущ логос, сам себя умножающий», открывают путь к убеждению в определенном сродстве мировой необходимости с человеческим мышлением, что делает возможным ее познание. Гераклит явно осознает его трудности («природа любит скрываться»), отдает приоритет рациональному познанию над чувственным (путь познания — это путь разума; путь ошибок — «тропа ночи», в ее основании чувственный опыт), что впервые ставит вопрос о возможностях различных форм познания. Наконец, он намечает проблему превосходства теоретического знания над эмпирическим («Многознание не научает уму» — мудрости, философии), переросшую в Новое время в проблему соотношения философии и конкретных наук.

«Текучему» Гераклиту противостоят «недвижимые» элеаты. В этом противостоянии сыграли, видимо, свою роль и некоторые обстоятельства жизни ионийских и италийских греческих колоний. Первый творил во времена захвата малоазийских греческих городов персами под водительством Дария. Пожалуй, на его воззрения наложили отпечаток и особенности личной судьбы. Аристократия, к которой он принадлежал, была оттеснена на авансцену политической жизни его родного города. Эти социальные катаклизмы могли побудить Гераклита перенести принцип борьбы («войны») и на природу. В иных социокультурных условиях протекала философская деятельность в Элее, куда из Малой

Азии переехал основоположник элейской школы Ксенофан. Здесь, в земледельческой колонии со стабильным укладом производства и быта, с отсутствием военных нашествий, сложилась философия, убежденная в устойчивости миропорядка, что поддерживалось к тому же пифагорейской идеей о гармонии мироздания.

У элеатов, как и у пифагорейцев, мы обнаруживаем причудливое сочетание мифологической традиции с глубокими математико-логическими изысканиями. Основоположник школы, Ксенофан, выступая против антропоморфных представлений о богах, сосредоточился на размышлении о совершенном едином боге, который «не подобен смертным ни внешним видом, ни мыслью». Он един, именно это Единое составляет основу мира. Бог Ксенофана — чистый Ум; он бестелесен и потому лишен физической силы; его сила в мудрости («мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей»). Этот бог недвижим и неизменен, а миром управляет посредством движения мысли. Идеи Ксенофана о боге Парменид положил в основу учения о природе, суть которой образует неподвижное и неизменное Единое. Он заложил основы нового философского подхода — панлогизма, согласно которому существует только то, что можно описать в непротиворечивых понятиях, а логические построения несравненно важнее чувственно воспринимаемых фактов. «Мир по истине» подлинен, неизменен, неподвижен; изменчив и преходящ только «мир по мнению»; реально только логичное, нелогичное — всего лишь видимость. Ведущим способом понимания мира становится логический анализ философских и математических понятий, образующих пары: бытие — небытие, единое — многое, неделимое — делимое, неподвижное — движущееся.

Приоритет логической непротиворечивости приводит «железного логика» Парменида к ряду противоречащих «здравому смыслу»

утверждений. Из его предпосылки: если есть мысль, то существует и ее объект, — следует невозможность «небытия», поскольку, размышляя о нем, мы впадаем в логическое противоречие — мыслим о том, что, по определению, не существует. Коль скоро небытия нет, то бытие не может быть порождено или уничтожено, ведь его появление или исчезновение предполагает существование небытия. Далее: бытие не имеет прошлого, поскольку прошедшего уже нет; у него нет и будущего, которого еще нет; следовательно, бытие — это вечное настоящее без начала и без конца. А отсюда противоположный гераклитовскому вывод: истинное бытие вечно и недвижно. Множественность, делимость, изменчивость имеют место только в мире мнений. Таким образом, онтологизация логики привела Парменида к грубой фальсификации реального положения вещей, что произвело на «здравомыслящих» современников ошеломляющее впечатление. Видимая логическая неопровержимость его утверждений вынудила оппонентов ссылаться на чувственно наблюдаемые факты движения и делимости. Эти попытки заставили ученика Парменида Зенона сокрушать опровержения своего учителя с помощью изобретенного им доказательства от противного. Вначале он принимал полемические утверждения в адрес учителя, а затем демонстрировал, что это приводит к еще более абсурдным выводам, чем сделанные Парменидом[6]. Замечу, что использование Зеноном этого метода ввело в философию принцип критичности в качестве способа проверки достоверности тех или иных утверждений.

Хотя Аристотель и упрекал элеатов в экзальтированности разума, граничащей с безумием и опьянением и не видящей ничего, что не соответствует его законам, их рассуждения были восприняты многими последующими философами. Элеаты утвердили на троне логику, что привело к появлению возможности философской рефлексии, к

зарождению знания о познании. Видимо, их рассуждения о последствиях допущения бесконечной делимости привели Демокрита к мысли о лежащих в основе мира неделимых частицах — «атомах». Для Платона, склонного, подобно элеатам, к абсолютизации «вечносущего» мышления, предметом истинного знания может быть лишь неизменное, неподвижное бытие «идей», предшествующих изменчивому миру вещей и служащих их образцами.

За философскими построениями Гераклита и элеатов скрывается общая проблема: что изменчиво в мире — его суть или только ее проявления? Первый признает изменчивость мира вещей, отмечая вместе с тем и его устойчивость, т.е. у него появляются признаки онтологического дуализма[7]. Его «огонь» изменчив, но внутри него действует Логос, обеспечивающий упорядоченность вещественного мира. Элеаты же отправляются от того, что в древнегреческом языке «единое» означает сплошное, нераздельное на части, непрерывное. Для Парменида в Едином нет разнообразия, частей, а стало быть, и изменений. Во избежание явного противоречия фактам он использует гносеологический дуализм, разделяя «мир по истине», в основе которого лежит логическая упорядоченность, и «мир по мнению», мир противоречивых чувственных восприятий. Эти два подхода наметили еще один вариант ответа: отказаться от единого начала в пользу плюрализма мировых «начал», одновременно признавая их упорядоченность и единство. Эту возможность реализуют Эмпедокл и Анаксагор.

Дискуссия Гераклита и элеатов об изменчивости — неизменности истинного бытия привела к появлению последовательно дуалистических воззрений Эмпедокла и Анаксагора. Первый, подобно Пармениду, считал, что из ничего не может возникнуть ничего, а нечто не может

стать ничем. Поэтому вещи, о «рождении» и «смерти» которых привыкли думать люди, представляют собой смесь четырех веществ («корней всех вещей») — земли, воды, воздуха, огня. При распадении смеси вещи исчезают, при образовании возникают, но сами «корни» вечны и неизменны. У Эмпедокла мы видим зарождение мысли о качественном многообразии «кирпичиков», из которых построен мир, что открывает возможность перехода от монизма к плюрализму в понимании «первоматериала». У него же появляется важное для будущей науки понятие «элемент» (от греч. elementum — стихия, первоначальное вещество) — исходное, качественно неизменное вещество. Соединение или разъединение разнокачественных элементов обеспечивает многообразие мира вещей.

У Эмпедокла соединение и разъединение вещественных элементов осуществляют две силы — Любовь (Филия) и Ненависть (Нейкос). Дуальное устроение космоса предполагает самостоятельность двух реальностей — материальной и духовной, что приводит к появлению новой проблемы: как возможен переход из второй реальности в первую, т.е. как возможно познание. Эмпедокл выдвигает важный для последующей гносеологии принцип: «подобное познается подобным»[8]. По его мнению, от вещей исходят «испарения», которые, попадая в органы чувств, узнаются их сходными с внешними «элементами» частями: душевный огонь узнает физический огонь и т.д. Материальная реальность не является совершенно иной, чем познающая; между ними есть соответствие, степень которого надолго станет центральной проблемой последующих теорий познания. Не случайно противоположные философские системы Демокрита и Платона следуют этому принципу: для первого материальная душа запечатлевает и обрабатывает материальные «копии» вещей, для второго познание

представляет собой процесс воспоминания души об идеях, одной из которых она и является.

В сходном направлении движется и Анаксагор, внесший в дуализм, по меньшей мере, три новации. Во-первых, он отказался от эмпедокловского сведения качественного многообразия мира к ограниченному числу «корней». По его мнению, бесчисленные свойства вещей создаются соединением мельчайших «семян» (гомеомерий) — «зародышей» форм, цветов, вкусов, число их бесконечно. Во-вторых, первоначальный хаос гомеомерий приводит в порядок космический Ум, усилиями которого и возникают все вещи — упорядоченные соединения гомеомерий. Согласно Анаксагору, божественный Ум «неограничен, независим и не смешан ни с одной из вещей, а остается один в себе, …это одна из самых утонченных и чистых вещей, а потому обладает полным знанием обо всем и великой силой. И поскольку все вещи имеют жизнь, и в больших, и в малых господствует Ум»[i]. В этой фразе можно видеть продолжение гераклитовского подхода к важной проблеме «хаос и порядок» во внешней реальности. В-третьих, переформулируется и расширяется принцип подобия Эмпедокла. «Все во всем», — утверждает Анаксагор, имея в виду, что в каждой вещи, включая человеческую душу, присутствуют «семена» любого рода, хотя и в незначительном количестве. Позднее эта мысль переросла в идею взаимопроникновения различных уровней и частей мира — целого и части, микро- и макрокосмоса, индивидуального и видового (напр., биогенетический закон Ф. Мюллера — Э. Геккеля, 1866[9]).

Эмпедокл и Анаксагор попытались разрешить онтологическую сторону проблемы изменчивость-неизменность: элементы мира

[i]Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 212.

неизменны, изменчивость свойственна только конкретным вещам. Менее отчетливо они описывают второе космическое «начало» (Любовь — Ненависть, Ум). Например, Аристотель[i] упрекает Анаксагора за отсутствие попытки раскрыть содержание и механизмы действия божественного Ума, так что его связь с миром человеческого познания неясна. В результате подспудно возникает гносеологический вопрос: изменчиво или неизменно знание, а если неизменно, то как оно может быть подобно изменчивому миру вещей? Решение этого вопроса выпало на долю софистов и Сократа. Первые обратили внимание на изменчивость знания, а стало быть, на его ненадежность, относительность. Второй во имя неизменности знаний исключил конкретные вещи из духовной познавательной деятельности, объявив ее объектом неизменные понятия.

в) «Наивный реализм» Демокрита

Решение проблем изменчивость — неизменность мира вещей и его соотношение с миром познания, предложенное Демокритом, выглядит более последовательным, хотя местами несколько упрощенным.

Демокрита часто относят к досократикам, хотя, по некоторым сведениям, он был моложе Сократа и творил одновременно с основоположником софистики Протагором. Мне думается, что в соответствии с его философским значением было бы логичнее считать атомиста наряду с Платоном и Аристотелем представителем классического периода древнегреческой философии — периода создания великих философских систем. Для этого есть ряд оснований: 1)

[i] См.: Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. Т. 1. С. 74.

неизвестная ранее широта решаемых проблем; кроме выдвижения далеко опередившей свое время атомистической гипотезы Демокрит обсуждал проблемы космологии, математики, теории познания, психологии, этики, политики и т.д.; 2) его философская система представляет собой замечательную попытку синтеза наиболее важных реалистических идей — от милетцев до Эмпедокла и Анаксагора; его атомизм и теория познания являются ярким примером античного реализма, классическим проявлением «здравомыслящей» тенденции. И все же, соответственно сложившейся историко-философской традиции, помещу Демокрита до софистов.

Отправляясь от очевидной для него реальности предметного мира, философ из Абдер (Фракия, где позднее родится Аристотель) радикально меняет подход к мировому «первовеществу». Он обращает внимание на его внутреннюю структуру, сосредоточивает интерес не на макрокосмосе — мироздании, а на микрокосмосе — устроении конкретных вещей. В демокритовской философии мир рассматривается как некое агрегатное (от лат. aggregate — собрать в кучу) скопление бесчисленных атомов (неделимых частиц вещества), беспорядочно движущихся в пустоте[10].

Можно удивляться гениальности такого провидения во времена, когда не было даже увеличительного стекла, но у этой гипотезы есть, безусловно, теоретические предпосылки: во-первых, с ее помощью Демокрит стремится преодолеть парадоксы элеатов о бесконечной делимости; во-вторых, он опирается на учение о вещественных «семенах» Анаксагора, с которым ему довелось общаться. Наконец, она свидетельствует о высоте его математических знаний, поскольку, по некоторым сведениям, атомист некоторое время учился у Пифагора[11].

Атомистическая гипотеза представляет собой новое решение проблемы, оставленной элеатами, для которых истинная основа мира

неизменна. Правда, принимая этот тезис, Демокрит уходит от их антиреалистического убеждения в немыслимости наблюдаемых движения и множественности. Для него вещи состоят из вечных и неизменных однокачественных атомов, которые, двигаясь в пустоте и сцепляясь друг с другом, образуют множество качественно многообразных вещей. Движения атомов, различных не качественно, а лишь по форме, размеру и положению, в пустоте, как бы заменяющей отсутствующее у элеатов небытие, объясняет изменчивость и многообразие природных явлений.

Атомы настолько малы, что недоступны восприятию, напротив, пустота бесконечно велика. Из этого вытекает ряд важных для философии следствий.

Во-первых, утверждается идея бесконечности Вселенной и бесчисленности миров в ней.

Во-вторых, для объяснения организованности этого беспорядочно движущегося скопления атомов Демокрит вводит представление о действующей в нем причинноости. Он утверждает: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости»[i]. Речь идет о механической необходимости, поскольку в ее основании лежит «сопротивление, движение и удар материи». В мире нет случайности, если под последней понимать отсутствие причины: «Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность»[ii]. Взгляд Демокрита на природу строго детерминистский, а задача ее познания состоит в исследовании

[i] Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 327.

[ii] Там же. С. 329.

механических взаимодействий — движения и столкновения атомов. Тем самым Демокрит заложил основания механистического детерминизма, востребованного европейской наукой после XVII в. и наиболее ярко представленного идеей французского физика П. Лапласа о возможности «просчитать» любое прошлое и будущее состояния Вселенной, если знать местоположение и импульс всех составляющих ее атомов[12].

В-третьих, у Демокрита более отчетливо, чем ранее, выделяется гносеологическая проблематика. Поскольку атомы не воспринимаемы, то судить об их природе, а стало быть, и о сути вещей можно только с помощью размышления. Таким образом, Демокрит, подобно элеатам, отдает приоритет логическому познанию над чувственным, теории над эмпирией. Но, в отличие от них, признающих достоверное познание результатом деятельности только разума, великий атомист реалистически оценивает возможности чувственного познания и его взаимосвязь с рациональностью. Для него возможность познания вытекает из сродства вещественного мира и человека. Как и вещи, «душа» человека также состоит из атомов, только наиболее подвижных, мельчайших по размеру и совершенных по форме. Ее взаимодействие с вещами осуществляется благодаря тому, что от последних «истекают» их материальные «копии» (формы, виды), которые проникают в душу через органы чувств, «запечатлеваются» в ней, после чего «отпечатки» обрабатываются разумом, который таким образом пробивается через оболочку явлений в скрытую суть предметного мира. Демокрит первым признает и связь, и различие чувственного и логического познания. Он пишет: «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же

существуют только атомы и пустота»[i], т.е. у атомов практически нет знакомых нам из чувственного опыта свойств. Мир как таковой, познаваемый разумом, отличается от мира чувственных восприятий. Первый однокачествен, одноцветен, в крайнем случае, черно-бел, где черное — атомы, белое — пустота. О бескачественности материи позднее будут говорить Платон и Аристотель, к этой мысли вернется в Новое время Декарт, признающий только одно свойство материальной субстанции — ее протяженность. Демокрит тем самым ставит фундаментальный для новоевропейской философии вопрос: постижим ли мир как таковой или наше познание ограничивается миром явлений («вещей для нас»)?

Взаимосвязь двух форм познания диктуется тем, что при столкновении с другими «копиями» и атомами пространства «копии» искажаются, а это требует исправления чувственных данных силами разума. Чувственный опыт — исходный момент познания, но он достоверен лишь частично, снабжает человека «темным», неполным знанием. Только совместное действие чувственности и разума обеспечивает истинное («светлое») познание. Демокрит пишет: «Когда темный род познания уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприятию, тогда на сцену выступает истинный род познания, так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом»[ii].

---

[i] Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 330–331.

[ii] Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 332–333.

Соотношение двух сторон познавательной деятельности станет в Новое время предметом острой дискуссии между эмпиризмом и рационализмом. Мне представляется важным, что Демокрит реалистически оценивает ограниченность чувственного познания и его взаимосвязь с рациональным. Хотя следует видеть и его явную ошибку: фактическое отрицание специфичности духовной деятельности, сведение ее к материальным процессам.

За полтора века развития философии в ней были обозначены основные подходы к пониманию бытия (познаваемой реальности): монизм, признающий материальное или идеальное единство мира; дуализм, рассматривающий бытие как совокупность двух «начал» — вещественного и духовного; плюрализм, признающий неисчерпаемое качественное многообразие мира. Были установлены основные проблемы онтологии: един мир или многообразен, что является его основой, изменчива она или неизменна, упорядочена или хаотична и т.п.?

В этот период разработка гносеологических проблем заметно отставала от исследования проблем мироздания, стихийно усиливалось убеждение в решающей роли умозрительного (рационального, математико-логического) способа познания, что привело последовательных элеатов с их панлогизмом к явному противоречию со здравым смыслом. Такое неконтролируемое и одностороннее развитие рациональности, с одной стороны, создавало предпосылки для ее специального изучения, с другой — побудило реалистически ориентированных Эмпедокла, Анаксагора и, особенно, Демокрита шире взглянуть на познавательные способности человека. Именно они пытались в принципе обосновать возможность достижения истинного знания, выдвинув принцип подобия мира человеческих знаний миру внечеловеческих объектов познания; включить в познание в качестве его

относительно достоверного источника не только умозрение, но и фактическую информацию, доставляемую органами чувств; заговорить о необходимости взаимодействия чувственного и рационального путей познания.

Интерес к проблемам познания заметно подогревало и то обстоятельство, что в описании мироздания досократикам не удалось предложить общепризнанной картины, а это никак не могло устроить греков, стремящихся к единственному описанию сути мира и не приемлющих плюрализм воззрений на космос. Иначе говоря, в античной онтологии возник кризис, из которого можно было выходить двумя путями: 1) вообще отказаться от решения онтологических проблем, повернувшись к казавшимся более насущными и практически важными проблемам познания, нравственности и духовности вообще (путь софистов и Сократа); 2) осуществить новый философский синтез, в котором онтология и гносеология были бы взаимосвязаны, занимая, по меньшей мере, равноправное положение (путь Платона и Аристотеля). Сохранив интерес к анализу бытия как такового, последние все более рассматривали его в качестве основы практической и умственной деятельности людей. Именно на двух этих путях начинают формироваться основы специального исследования достоверного (научного) знания.

г) «Поворот» философии от мира вещей к духовному миру

Этот поворот начали софисты и закрепил Сократ. Для смены предмета философствования были не только указанные выше теоретические основания, но и вполне определенные социальные причины. К середине V в. до н.э. во многих греческих городах-

государствах меняется форма правления — на место власти тиранов или аристократии приходит демократия. В общественной жизни укрепляется роль народных собраний, судов, политических партий и просто отдельных граждан, что породило потребность готовить к активной гражданской жизни широкий круг людей, у которых новые политические возможности стали важным мотивом к самообразованию и самопознанию. При отсутствии специальных общественных наук и при высоком авторитете философии задачу политического просвещения взяли на себя философы — люди, наделенные способностью четко и целеустремленно мыслить, умеющие убедительно говорить, а стало быть, способные выполнить этот «социальный заказ».

Первыми просветителями стали софисты (один из переводов слова «искушенные») — профессиональные преподаватели риторики, интересовавшиеся проблемами политики, этики, языка, воспитания, т.е. того, что сегодня называется «духовной культурой». Если «натурфилософы» стремились к знанию ради знания, то софисты преследовали прежде всего практические цели обучения: их интерес к «чистой» теории был невелик, они практически отказываются от исследования бытия как такового, меньше оглядываются на традиции и предпочитают ценности индивидуализма. Все это привело софистов к скептической позиции в гносеологии. Их решительный противник Сократ[13] выбирает иной путь. Отказываясь, как и софисты, от «натурфилософии», афинянин сохраняет убеждение в достижимости общезначимой истины, а индивидуализму софистов предпочитает коллективизм совместно действующих сограждан.

Софисты стали зачинателями нового, критического подхода к познавательной способности человека, доходящего до крайнего скептицизма и даже агностицизма. По их мнению, общезначимая истина

не существует, знание всегда относительно, зависит от условий времени и места, от отдельно взятого человека. Они полагали, что у каждого человека своя истина: что кому кажется, то так оно и есть, т.е. каждый по-своему прав. При этом софисты распространяли принцип релятивизма и на еще одну сторону человеческой духовности — на нравственность. Таким образом, их интересует человек не только как познающее, но и как действующее существо. Видимо, причиной их этического релятивизма стала греческая колонизация и контакты с другими народами, имевшими иные знания и нравы.

Теоретическим отцом софистики стал Протагор из Абдер — родного города Демокрита. Подобно своему соотечественнику, он считал, что «основные причины всех явлений в материи». Одновременно соглашался с Гераклитом, что главное свойство материи — ее «текучесть». При этом меняется не только мир, но и воспринимающее его одушевленное тело. Из этого складывается первое основание его гносеологического релятивизма. Второе: ничто не существует само по себе, а все возникает и существует лишь в отношении к другому; переменчивость этих соотношений меняет как свойства вещей, так и представления о них. Третье: все существующее меняется не как угодно, а превращается в свою противоположность. На этом основании Протагор делает вывод: о всякой вещи возможны противоположные мнения, выбор из которых осуществляет отдельный человек: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»[i], т.е. «какими вещи являются мне, такими они и суть для меня, а какими тебе, таковы они для тебя»[ii].

---

[i] Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 316.

[ii] Там же. С. 317.

Если Протагор учил, что любое суждение истинно, то другой софист, Горгий, исповедовал абсолютный релятивизм, приводящий к агностицизму. Размышляя об апориях элеатов, он вообще отрицает существование истины, для него любое утверждение ложно. Гносеологическую позицию Горгия можно свести к трем положениям: 1) ничего не существует, т.е. нельзя доказать ни то, что бытие существует, ни то, что существует небытие; 2) если бы что-либо существовало, то оно было бы непознаваемо; 3) если бы даже что-либо существовало и было познаваемо, то знание о нем нельзя было бы сообщить другим. Разумеется, сразу же возникает вопрос: воспринимать ли эти утверждения как истину или как шутку, к чему склонялся Аристотель. На мой взгляд, Горгий, подобно элеатам, намеревался в заведомо обостренной форме еще раз продемонстрировать логическую противоречивость философского знания и, возможно, побудить к разрешению подобных противоречий. Несмотря на экстравагантность подобных рассуждений[i], гносеологические идеи софистов были продолжены несколько позднее античными скептиками.

Сократ — один из крупнейших античных философов, с учением которого связано немало загадок. Дело в том, что о нем приходится судить по информации «из вторых рук» — прежде всего по диалогам Платона, в которых трудно разделить воззрения учителя и его блистательного ученика[14]. Сократ принципиально не излагал свои взгляды в письменной форме, предпочитая утверждать их в ходе бесед на площадях, рынках, в мастерских и путем собственного примера — своим необыкновенно цельным и достойным образом жизни. Он был глубоко убежден, что письменное оформление мыслей придает им завершенный

[i] Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 318.

вид, «омертвляет» их, тогда как истина — это всегда устремленный в бесконечность процесс. Не случайно его длительные и непростые беседы о нравственных понятиях, направленные на их определение, никогда не заканчивались таковым. В предпочтении беседы может скрываться и более тонкий смысл: учитель Платона, вероятно, чувствовал, что путь к истине прокладывает не одиночка, а совместная умственная деятельность людей, в ходе которой индивидуальные размышления приобретают общезначимый характер.

По словам Цицерона, Сократ «первым спустил философию на землю». Действительно, «мудрейший из греков» заложил основы принципиально новой ориентации философствования: вслед за презираемыми им софистами именно он, окруженный восхищением современников и легендами потомков, повернул философию от космологии к проблемам нравственной и политической жизни, что сделало самостоятельным предметом философского исследования духовную реальность. Сократ отказывается от решения вопросов, дотоле волновавших философов: о первоначале мира, его природе, о строении мироздания, о силах, действующих в нем. Противоречия, в которых запуталась «натурфилософия», пытавшаяся их разрешить, свидетельствуют, по его мнению, что ответить на них не под силу человеку. В XX в. похожую позицию по отношению к проблемам классической философии займут логические позитивисты, объявившие их «псевдопроблемами».

Сократ первым объявил духовность подлинной основой человеческого существования, в котором мир вещей занимает отнюдь не первое место. А духовное для древних греков означало прежде всего стремление к знанию ради него самого и к нравственным добродетелям — справедливости, умеренности, мужеству и т.п. В своем «повороте

философии» Сократ отчасти традиционен: он возвращает философию к устремлениям семи греческих мудрецов — учителей жизни, некоторыми афоризмами которых он пользовался (скажем, Солона — «Ничего сверх меры», Фалеса — «Познай самого себя»). Но вместе с тем Сократ развивает идею Пифагора, что философия предполагает не только особый образ мысли, но и жизни, и надолго внедряет в европейскую философию убеждение в неразрывной связи интеллектуальной и практической деятельности людей (их знаний и нравственности), что представляет процесс познания в новом свете: размышляет и проявляет себя личность в целом, а не только ее отдельные способности — разум, чувства или воля.

У жертвы афинского «правосудия»[15] размышления о познании неразделимо слиты с рассуждениями на темы нравственности, гносеологические проблемы растворены в этических дискуссиях, так что выделить первые не просто.

Сократовские убеждения противоположны гносеологическому и этическому релятивизму софистов по той причине, что мыслитель брал за основу рассуждений не обособленного «одиночку», стремящегося доказать свое любыми доступными ему средствами, а политически активного гражданина, стремящегося сотрудничать с согражданами. По мнению афинского мудреца, при всем разнообразии образа жизни людей, при всем своеобразии их познавательных способностей у них есть нечто общее, что объединяет их и может быть выражено в общезначимых понятиях. Смысл человеческой жизни — в стремлении души к высшей добродетели — Благу[16], что означает стремление к совершенству, будь то нравственное, интеллектуальное, физическое или профессиональное. Для всех человеческих душ существует нечто, что является всеобщим благом, и это благо познаваемо. Путем познания нравственных норм и ценностей

является переход от частных случаев ко все более общим понятиям. В платоновским диалоге «Лохет» полководец на вопрос Сократа, что такое мужество, отвечает первым пришедшим в голову примером: «Мужественен тот, кто добровольно остался в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит»[i]. Но Сократ возражает: мужество имеет множество проявлений, в то же время в мужестве есть нечто общее для всех его случаев, и именно это общее должно быть выражено в его определении.

Более того, само мужество — одно из проявлений добродетели наряду со справедливостью, умеренностью и т.п., поэтому можно говорить о единой добродетели как целостности всех ее разновидностей. Таким образом, Сократ четко выражает суть рационалистического мышления: оно движется от частного к общему и далее к еще более общему. Всеобщность нравственных понятий гарантирует как объективную мораль (общезначимую для всех людей), так и истинное знание (знание общего, а не только частного и случайного).

Поскольку знание тоже благо, оно ведет к нравственным поступкам: «добродетель» и «знание» образуют единство. В передаче Платона: «Любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, а не мудростью»[ii]. Согласно Сократу, если вы обладаете правильным знанием (он, видимо, имеет в виду знание, ставшее глубоким личным убеждением), то и поступать будете в соответствии с ним: немыслимо, чтобы человек понимал, что такое добро, а поступал вопреки этому знанию недобро.

Приобретается знание с помощью диалектики или диалога. И в этом случае Сократ противостоит софистам: участники дискуссии не должны

---

[i] Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 236.

[ii] Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 236.

вступать в нее с уже готовыми мнениями и использовать ее для того, чтобы любыми способами заставить оппонента принять свою точку зрения. Сократовский диалог — это беседа равных, склонных к взаимопониманию людей. В ходе нее собеседники должны узнать больше о предмете обсуждения, попытаться обрести собственную и одновременно общезначимую истину. Диалог подобен повивальному искусству (майевтике), помогающему собеседнику самому обрести ее.

Видимо, платоновские диалоги адекватно передают умонастроение Сократа: разум устремлен к идеальному знанию, но не способен его достичь. Процесс познания не сводится к логическим рассуждениям, о чем свидетельствуют особенности самих диалогов, не следующих строго, как это принято при научных обсуждениях, логике темы, а представляющих собой живое общение, где имеет место многословие, риторические формы выражения, возникают ситуации, затрудняющие их рациональное рассмотрение. Не случайно Сократ сравнивал себя с оводом, приставленным к афинянам, чтобы не дать им «заснуть», закоснеть. Для нравственного и умственного «пробуждения» соотечественников философ прибегал к различным средствам, среди которых знаменитая «ирония» (от греч. eironia — притворство). Вспомним его широко известную фразу: «Я знаю только то, что ничего не знаю», которая не имеет ничего общего со скептицизмом и с агностицизмом. Видимо, ее смысл в том, что у человека, не сомневающегося в истинности своих знаний и считающего себя сведущим во всем, не может быть потребности в поиске истины, нет стимула для размышления. Залог обретения истины — совместный с другими людьми поиск, начинающийся с осознания своего незнания. Учитель Платона постоянно призывал не ограничиваться ходячими

представлениями и готовыми решениями. Он обличал не только косных людей, но и общепринятые представления о жизни.

Итак, Сократ не «натурфилософ», а «антрополог», повернувший философию к проблемам нравственной и познавательной деятельности. Исследование последней открывает в перспективе возможность новой постановки вопроса о положении человека в мире. Сократ не материалист, а идеалист, поскольку исходит из человека, устремленного к высшей ценности — Благу. Афинский философ утвердил принципы рационализма: познание — движение от частного ко все более общим и точно определенным понятиям. Вместе с тем на этом пути человек использует все свои способности, а не только логическое мышление, он действует не в одиночку, а сотрудничает с другими людьми и этому движению к совершенному знанию нет конца.

д) Платон: познание определяет познаваемое.

Создатель великой идеалистической[17] философии Платон прожил долгую, плодотворную жизнь, сумел синтезировать испытанные им философские влияния в теорию идей, которую на склоне лет подверг критике, после чего попытался выйти на новый круг философских проблем. Эта незавершенная эволюция от ранних «сократических» диалогов, посвященных проблемам нравственности, к диалогам, излагающим теорию идей и души, далее — к диалогам, в которых эта теория критикуется и намечается новое учение о бытии, и к поздним политическим трактатам заметно усложняет понимание философии Платона. Есть и еще одна трудность: литературная одаренность философа превращает его сочинения в художественные произведения, наполненные метафорами и аллегориями; их нельзя воспринимать так

же, как сухие, академические сочинения других рационалистов, скажем, Аристотеля.

Чтобы понять образующие прочный сплав гносеологические и онтологические воззрения Платона, следует остановиться на истоках его философского синтеза.

Первым учителем великого идеалиста был Кратил, который «текучесть» гераклитовского мира довел до логического конца: в одну и ту же реку нельзя войти даже единожды, потому что, пока мы в нее входим, ее струи сменяют друг друга. О столь изменчивом мире невозможно никакое знание. «Текучую» вещь нельзя даже обозначить словом, на нее можно только показать пальцем. Эти взгляды произвели на Платона сильное впечатление[18].

Вторым его учителем стал Сократ, убежденный в существовании общезначимого и совершенного знания, выражаемого с помощью неизменных по содержанию понятий. Эти разнородные влияния ставили Платона перед необходимостью по-новому решить проблему изменчивости мира вещей и неизменности мира знаний, побудив его опереться на панлогизм элеатов.

После смерти Сократа в ходе двенадцатилетних странствий Платон познакомился с пифагорейцем Архитом из Тарена, личность и учение которого глубоко впечатлили путешественника. Видимо, под влиянием этой встречи Аристокл (подлинное имя Платона) стал считать геометрию идеальной наукой и не принимать в основанную им Академию людей, не сведущих в математике. Позднее эта школа стала крупным математическим центром, пока в I в. н.э. вообще не поглотила пифагореизм, что лишний раз свидетельствует о близком родстве платонизма с идеями Пифагора.

Но, разумеется, подлинным учителем Платона являлся Сократ, о котором ученик скажет, что он был лучшим, самым мудрым и справедливым из людей. Платон, безусловно, наиболее преданный его ученик: интерес учителя к вопросам нравственности, познания и политической жизни присутствует в большинстве его сочинений. Вместе с тем он и самый талантливый ученик: не только продолжил «сократовский поворот» в философии, вознеся духовность до надзвездных высот и придав ей космический характер, но и вернулся к онтологическим проблемам, создав целостную картину мира, где духовное доминирует над вещественным.

Отойдя от завета Сократа отказаться от решения проблем мироздания, Платон вернулся к пифагорейско-элеатической идее: идеальные объекты, подобные математическим понятиям, предшествуют и являются образцом для привычных нам вещей (напр., конкретной лошади предшествует ее «идея») и их качеств (скажем, «идея» прекрасного делает таковыми вещи, причастные ей). При этом он остался верен сократовским принципам — возможно совершенное знание и духовно-нравственное превыше всего. Эти принципы позволили Платону создать благородный сплав из мифологической и рационалистической склонности людей, что обеспечило его учению беспрецедентное влияние в более поздней религиозной и светской философиях. Платон был бесспорным авторитетом в средневековой философии вплоть до XIII в. Следы его влияния легко обнаружить в теории «врожденных идей» Декарта, в априоризме Канта и особенно в идеализме Гегеля, продолжившего своей идеалистической диалектикой платоновскую теорию идей.

Вслед за учителем Платон объявил диалектику (диалог) размышлением об «истинно сущем». По словам Аристотеля, если Сократ

первым направил свою мысль на определение общих понятий, то Платон, усвоивши его взгляды, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо нельзя точно определить что-либо из чувственно воспринимаемого из-за его постоянной изменчивости. И это другое он назвал идеями[i]. Если Сократ считал истиной знание понятий, то в духе Парменида Платон пошел дальше: лишь то, что мыслится в понятиях — форма вещи или ее идея, обладает истинным и первичным бытием. Подлинное бытие заключено во внечувственной сущности. Подобной сущностью Платон считает идею (форму), предшествующую классу предметов и существующую обособленно, вечно и без изменений. С его точки зрения, реальность идей — необходимое условие существования вещей и истинного познания. Идеи являются причиной и образцом физических вещей. Такие образцы не могут быть материальными, располагаться в пространстве и во времени; они образуют особый первичный мир, производным от которого является мир вещей. Такая позиция противоположна материалистическим и реалистическим воззрениям атомистов и софистов, которые «наивно» полагали, что вещи имеют свою причину в самих себе. Платон — идеалист, его совершенные идеи являются недостижимыми образцами для вещного мира.

Платон иллюстрирует теорию идей знаменитой притчей о пещере, в которой пребывают люди, прикованные лицом к ее задней стене. Узники видят только тени себя и других предметов от пламени, находящегося за их спиной. По его мнению, Демокрит и софисты — это обитатели пещеры, которые убеждены в истинности мира теней (мира чувственно воспринимаемых вещей). Если кому-то удастся выйти из пещеры, он

[i] См. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. Т. 1. С. 79.

увидит совершенно иной мир — многокрасочный и лучезарный, мир подлинного бытия или мир идей. Если же он вернется в пещеру и попытается убедить сотоварищей в том, что они живут в мире химер, сделать это будет нелегко и очень опасно. В этой метафоре проявляется аристократическое умонастроение Платона: путь к истине открыт немногим, большинство довольствуется иллюзиями и не может от них отказаться.

Что означает эта притча? Говоря прозой, в ней легко увидеть разделение бытия на три неравноценных части: 1) мир идей — вечных и неизменных образцов, который мы постигаем с помощью памяти и разума; 2) мир чувственно воспринимаемых вещей, постоянно возникающих, изменяющихся и гибнущих; 3) преходящий характер второго мира обусловлен его связью как с бытием — миром идей, так и с небытием, под которым Платон понимает неопределенную и бескачественную «материю», способную лишь пассивно принимать в себя идеи и превращать их во множество конкретных вещей. Материя Платона лишена качеств, качество присуще только духовным сущностям — идеям.

Онтологическое содержание теории идей вытекает из платоновских представлений о процессе познания. Подобно элеатам, Платон онтологизирует процесс познания. Это хорошо видно на примере диалога о прекрасном, который Сократ ведет с софистом Гиппием. Чувственные представления дают нам относительное и неполное знание о прекрасном. Необходимо от восприятия прекрасных вещей перейти к пониманию безусловно прекрасного, т.е. прийти к идее прекрасного. Тот, кто возвысится до ее созерцания, «увидит прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает; далее, оно не так, что прекрасно здесь,

безобразно там, ни что оно то прекрасно, то не прекрасно, ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, в другом безобразно; ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно»[i]. Таким образом, идея прекрасного объективна, совершенна, независима от чувственных представлений, от условий времени и места. Она находится в сверхчувственном слое бытия и постижима только разумом. Это движение познания к миру идей и определяет иерархию бытия по степени реальности и существенности только в обратном порядке — от мира идей (истинного бытия) к миру материи (небытию). Такая фантастическая картина мира — результат неправомерной онтологизации вполне приемлемого представления о рациональном познании как восхождении от частных, изменчивых и неопределенных восприятий к их обобщению в понятиях. Платоновская идея нацеленности познания на совершенное знание вечных и неизменных сущностей, которые можно обнаружить или постичь, но нельзя изменить или сотворить, была усвоена и новоевропейским естествознанием.

Возможность бренному человеку проникнуть в «зазвездный» мир идей обеспечивает «душа» (его идея), вселяющаяся в тело, как в мрачную пещеру, из мира идей, где она созерцала все другие идеи, «скопированные» вещами весьма несовершенно. По Платону, душа содержит в себе все истинное знание (близко к сократовскому «Познай самого себя»). Но его еще нужно «вспомнить», ведь, низвергшись с «занебесья», душа все позабыла. В диалоге «Менон» Сократ помогает с помощью наводящих вопросов решить необразованному мальчику-рабу геометрическую задачу по удвоению квадрата, как бы напоминая ему то,

[i] Платон. Федон. 211 А.

что душа его уже знала. Цель познания — восхождение ко все более общим понятиям — достигается не путем обобщения единичного и частного, а путем «воспоминания» о забытом душой: «Найти знание в самом себе — это и значит припомнить»[i]. Припоминанию только отчасти содействует чувственное созерцание вещей, его главный инструмент — логическое рассуждение, философская беседа, диалектика.

Платоновская теория души — явный рецидив мифологического мышления, но ее можно интерпретировать и вполне реалистически: в результате филогенеза человек до всякого опыта имеет в себе в потенциальном виде все предпосылки познания, но не само знание, что и привлекло к платоновской теории воспоминания, как уже говорилось, Декарта и Канта.

Да и онтологическое содержание теории идей, ставящей с ног на голову отношение физического и духовного миров, имеет внутренние основания. В философии и в науке часто имеет место феномен, который я назвал бы «одержимостью новатора»[19]: при открытии новой идеи «изобретатель» чрезмерно увлекается ею и использует ее повсеместно. Теория идей выдвинута мыслителем, глубоко увлеченным математикой: ее формулы застилают ему глаза, мешая реально оценить мир вещей, обобщением количественных отношений которого они являются. Только формулы, ничего кроме формул — так на современном языке можно выразить кредо Платона. Для него свет математики несравненно мощнее света пламени в пещере, он подобен солнечному свету и только в его лучах перед нами предстает подлинная действительность.

В платоновской иерархии бытия легко обнаружить влияние Сократа. Платон онтологизирует его этику, объявляя благо верховной идеей. С

[i] Платон. Менон. 85 л.

одной стороны, сопряженное с идеями Истины и Красоты Благо является высшей нравственной ценностью и целью человека. Вместе с тем, Благо — это то, к чему устремлено все в мире, это всеобщая цель мироздания, придающая ему смысл и порядок. Космическое Благо равно Богу, а стало быть, стремление человека к обладанию Благом (что и составляет его счастье) означает познание Блага, т.е. Бога. Душа чувствует себя, «как у себя дома» (Хайдеггер), только при созерцании вечной сущности бытия и ощущает себя потерянной и одинокой, когда с помощью органов чувств вступает в контакт с нестабильным, переполненным случайностями миром вещей. Мысль Платона об устремленности человека в духовную, сверхчувственную реальность без особого труда можно преобразовать в мысль об ущербности посюстороннего мира, о вторичности «пещерного» (земного) существования людей, что и было осуществлено патристикой, для которой Платон стал высшим философским авторитетом.

Видимо, ощущая противоречивость своей теории идей, на склоне жизни Платон предпринял мужественную попытку пересмотреть ее[20] и наметить контуры новой философии. Ему не удалось довести свое намерение до конца, но, как мне представляется, именно здесь заключены импульсы, повлиявшие на философию Аристотеля и на его критику теории идей[i]. Центральным моментом платоновской «самокритики» является проблема соотношения совершенного мира идей и несовершенного мира вещей. Тут для великого идеалиста возникает ряд трудноразрешимых вопросов. Например, как по бледным копиям можно судить об оригиналах? Платон вроде бы находит выход, сводя познание к «воспоминанию» души о пребывании в мире идей. Но и в этом случае возникает трудность: как знание о неизменных,

[i] Подробнее см. «Метафизику» Аристотеля (Кн. 13. Гл. 4–5).

совершенных образцах может быть полезным при действиях с их изменчивыми, жалкими подобиями? Другая трудность: существуют ли идеи таких малоприятных вещей, как грязь, мусор и т.п.? Решение, предложенное в «Федоне»: совершенный мир идей — это не просто царство сущностей, а царство благих (благородных) сущностей, поднимает очередной вопрос: как могут существовать вещи, не причастные ни к какой идее? Наконец, нельзя не упомянуть о так называемой проблеме «третьего человека». Ее суть: причастность к идее определяет сходство некоторого множества конкретных вещей. Так, например, идея «человека» обусловливает сходство конкретных людей. Но логично предположить существование идеи «третьего человека», выражающей сходство между идеей «человека» и этими «конкретными людьми». Сходство «третьего человека» с первым и вторыми требует существования «четвертого человека» и так далее до бесконечности, что, конечно же, свидетельствует о логической противоречивости теории идей.

В результате «самокритики» Платон отходит от элеатического понимания общего (сущности) и отказывается от онтологического статуса идей, теперь он помещает общее не вне вещей, а в рассуждения о них, в рассуждения доказательные, а стало быть, и общеобязательные.

В ряде диалогов он разрабатывает правила этих рассуждений. В диалогах «Менон» и «Евтифрон» Платон пытается решить поставленную Сократом проблему: как выработать точные определения. Он предлагает способ, до сих пор используемый в формальной логике: определить значит отнести предмет к некоему роду с указанием видового отличия. Например, «человек — разумное животное», где «животное» — род, а «разумность» — видовое отличие человека. В «Федоне» обсуждается проблема доказательства, необходимого для превращения мнения в

научное знание. Здесь отправной точкой доказательства выступает гипотеза или предположение. Сопоставляя следствия из гипотезы с фактами, мы подтверждаем или опровергаем их. Последнее требует выдвижения новой гипотезы. В «Теэтете» Платон предлагает первое определение знания: в отличие от мнения знание — это истинное суждение, подтвержденное доказательством. Здесь под доказательством понимается объяснение того, чем исследуемая вещь отличается от других. В «Софисте» способ определения уточняется — в его основе лежит переход от общих отличий к более конкретным. Пример с «ужением рыбы» иллюстрирует его использование. Первое отличие «ужения» — это некоторое «умение». «Умения» можно разделить на «производящие» и «добывающие». «Ужение» — умение второго вида. Процесс «добывания» можно разделить на «открытый» и «скрытый». Ужение — умение добывающее. Продолжая такие разделения, мы получаем знание об ужении — это умение скрыто добывать животных, живущих в воде, ловя их днем и подсекая снизу. В этом же диалоге решается и более важный вопрос: Платон критикует парменидовское представление о Едином (бытие) и выдвигает учение о категориях (фундаментальных отличиях) бытия. Он полагает, что говорить о Бытии или Небытии без определения их видовых отличий бессмысленно. Реальность должно описывать через категории — бытие, движение, покой, тождество, различие, которые соединяются по определенным правилам. Например, абсурдно соединять «движение» и «покой», но и то и другое «существует» и потому соединимо с «бытием». А стало быть, «надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся, и покоящимся»[i]. Подобная

[i] Платон. Собр. соч. В 4 т. М.: Мысль, 1992. Т. 2. С. 318.

диалектика позволяет наряду с бытием допустить существование и небытия. В «Софисте» Платон утверждает, что «в каком-то отношении небытие существует, как и, наоборот, бытие каким-то образом не существует». Фактически в этих диалогах Платон отходит от метафизики неизменных и тождественных самим себе «идей», переходя к диалектике категорий: бытие — небытие, тождество — различие, движение — покой, что в начале XIX в. оказало влияние на «диалектику понятий» Гегеля.

Отход от элеатов Платон закрепляет в «Тимее», где место «зазвездного» мира идей занимает космогония геометрических атомов, по существу, возвращающаяся к пифагореизму. Своеобразный математический атомизм афинского идеалиста основан на различении формы (эйдоса), основной материи (пустого пространства) и физической реальности чувственно воспринимаемых вещей, представляющих собой смешение формы с пространством (материей). Как и у Эмпедокла, материальный мир позднего Платона образован четырьмя элементами — огнем, воздухом, водой, землей. Эти элементы идеалист рассматривает не как вещества, а как совокупность чисто геометрических атомов: огонь образован трехгранными атомами, земля — кубическими, воздух — восьмигранными, вода — двенадцатигранными. Именно этот геометрический атомизм был востребован классической и современной физической теорией — от Декарта, придерживавшегося представления о материи как чистой протяженности, до Гейзенберга, считавшего, что микромир становится понятным только с помощью математического, а не физического описания[21].

При всей неоднозначности философских воззрений Платона его правомерно считать основоположником рационалистического идеализма, в центре которого находится идея тождества мышления и бытия. Для

него мир знаний является «истинно сущим» бытием; рациональное знание превыше чувственного, а мир идеальных сущностей несравненно важнее бренного мира вещей. Это воззрение обеспечило ему беспримерное влияние в рационалистических разновидностях средневековой и новоевропейский философии. Подобный подход приводит к идеализации человеческой рациональности (склонность разума к порядку фактически объявляется основой упорядоченности реального мира), к гносеологическому абсолютизму, допускающему возможность достижения абсолютного знания. Вместе с тем он, по существу, ликвидирует проблему соотношения познаваемой и познающей реальностей (первая — всего лишь жалкая копия второй), допускает превращение познания природы в познание человеком самого себя, может привести к антиреалистическому пренебрежению реальным миром и земным существованием человека. Эти недостатки попытается преодолеть Аристотель.

Влиятельность платоновской философии связана, видимо, прежде всего с тем, что ее пафос — идеализм и гносеологический абсолютизм — соответствует глубоким человеческим мечтаниям. Мы всегда будем стремиться к достижению нравственных идеалов, пусть даже это усложняет нашу повседневную жизнь. Мы всегда будем мечтать об обретении совершенного знания, даже сознавая тщетность этого. Люди, видимо, всегда будут стремиться «превзойти себя», достичь недостижимого. Это устремление образует важнейший импульс умственного и нравственного развития человечества.

Думаю, еще одна причина живучести философии Платона заключена в постановке масштабных философских проблем, принципиально открытых для новых прочтений. Сформулировав величественную теорию идей, он по собственной инициативе отходит от

нее во имя поиска новых путей познания мира. Представляя математику «идеальной наукой», Платон в то же время широко использует при изложении своих воззрений художественные приемы. Он оставил последующим поколениям ряд проблем, требующих все новых решений. Справедливо подчеркнув отличие мира идей (идеалов, ценностей, духовных сущностей) от мира вещей, он тем самым заострил для реалистов проблему их взаимосвязи. Поскольку отдельные «эйдосы» (идеи, формы) качественно определены, а космос, образованный геометрическими атомами, бескачествен, то возникает вопрос: как понимать качественность мира самого по себе, скажем, «пахнет» ли цветок, если его некому нюхать? Настаивая на возможности совершенного знания, Платон косвенно поднимает вопрос: как реалистически определить его совершенство (истинность)? Допускаю, что, подобно Сократу, Платон рассчитывал, что его «недодумки» додумают потомки.

е) «Ничего сверх меры» — кредо Аристотеля

Своей философской системой Аристотель — «этот Александр Македонский греческой философии» (К. Маркс) — попытался, подобно воспитаннику, объединившему под своей властью античный мир, создать грандиозный синтез предшествующих философских и научных достижений Древней Греции.

Философ из Стагиры, которому его учитель Платон дал прозвище «книгочей», открыл первым делом в своей школе, Ликее, большую библиотеку философских и научных сочинений. И, видимо, она не простаивала без дела, поскольку ее основатель предварял, как правило, изложение собственных взглядов тщательным анализом

предшествующих воззрениi. Цель его историко-философских изысканий — нахождение отправных точек для собственных решений с помощью «понимающей критики», выявляющей внутреннюю логику предшествующих концепций, их преимущества и недостатки, критики, местами резкой, но почти всегда уважительной[22]. Такую же критическую позицию Аристотель занимает и по отношению к своему великому учителю, хотя нет оснований считать, что в годы ученичества он радикально расходился с ним во взглядах. Крылатой фразой стали его слова «Платон мне друг, но истина дороже[23]». Вместе с тем Диоген Лаэртский назвал Стагирита «самым гениальным из учеников Платона». И это справедливо. Вспомним героя знаменитого произведения Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», который обращается к ученикам со словами: «Теперь я велю вам потерять меня и найти себя, и только когда вы отречетесь от меня, я вернусь к вам»[ii]. Аристотель не постеснялся подвергнуть справедливой критике ядро платоновской философии — теорию идей (эйдосов)[iii]. В частности, он убедительно доказывает: в содержании идей нет ничего, чем они отличались бы от общих свойств некоторого множества предметов, а стало быть, Платон всего лишь удваивает мир, искусственно добавляя к реально существующим вещам мир идеальных сущностей. В этом аргументе можно усмотреть зародыш принципа «экономии мышления», ставшего в XX в. одним из критериев научности. Добавлю также, что ученик пришел в Академию, когда учитель сам пытался преодолеть слабости этой теории и перейти к новой

---

[i] См., напр.: Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 3–9; или: Он же. О душе. Кн. 1. Гл. 2–5.

[ii] Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 56.

[iii] См. подробнее: Аристотель. Метафизика. Кн. 1, гл. 6–9; Кн. 7, гл. 2, 8; Кн. 13, гл. 4–5 и др.

философии. Видимо, Аристотель, осуществляя свой синтез, пытался реализовать и развивать некоторые «задумки» позднего Платона.

И все же различий между ними больше, чем сходства. Если учитель смотрел «вверх» — в мир идеалов и идей, то Аристотель твердо «стоял на земле» и больше смотрел вокруг себя на разнообразные природные явления. В этом, видимо, сыграл важную роль его отец — придворный врач македонского царя, который пробудил у сына интерес к медицине (в молодости Аристотель мог даже выступать в качестве практикующего врача) и биологии, сохранившийся у того на всю жизнь. В частности, Аристотель наблюдал подводную жизнь возле острова Лесбос, создал при Ликее первый естественно-исторический музей, в который присылали животных со всей Греции. В его школе — прообразе будущих университетов — не только обучали, но и проводили научные исследования. Да и ее глава был не столько преподавателем своей системы, способным дать ответ на любые вопросы, сколько пытливым исследователем, постоянно обнаруживающим все новые проблемы. Своими работами по физике, биологии, психологии, метеорологии и т.п. именно он заложил основы античного естествознания и создал возможность для выделения из философии специальных наук. Я бы сказал: там, где появляется наука, «ищи Аристотеля»[24]. Не случайно «открытие» его идей средневековой европейской философией стало решающим импульсом к оживлению наук о природе в эпоху Возрождения.

Удалению ученика от учителя содействовало также различие их интеллектуально-методологических ориентаций. Если второго отличал глубокий интерес к математике и равнодушие к наблюдению, то первого — малый интерес к математике и значительный к исследованию природы. Если Платон, особенно в молодости, — поэт-философ,

склонный вплетать в ткань своих рассуждений приемы художественного творчества и считавший обсуждаемые им философско-нравственные проблемы слишком сложными, чтобы предлагать их окончательное решение (большинство его диалогов выглядит как собрание стимулирующих размышлений без определенного ответа), то Аристотель — аналитик и систематизатор, последовательно расчленяющий сложные вопросы на более простые и упорно двигающийся к достижению логически обоснованного и четко сформулированного обобщения. Если у Платона постоянно проступают нравственно-практические устремления Сократа, то Аристотель решает в первую очередь теоретические задачи, он — один из первых «чистых» теоретиков в истории философии. Если Платон писал свои литературно-философские эссе для широко образованных людей, то Аристотель обращался, главным образом, к профессионалам-философам. Эти различия объясняют сравнительную доступность платоновских воззрений и сложность аристотелевских, что сказалось, видимо, на их популярности в последующие времена.

В своем философском синтезе Аристотель руководствуется принципом «ничего сверх меры». Его отличает стремление преодолеть крайности «здравомыслящего» реализма Демокрита и склонного к мифологизации идеализма Платона[25]. Философия Стагирита представляет собой попытку подняться над крайностями «вещного» подхода, упраздняющего специфику духовного, и «идеализирующего» воззрения, которое отвергало субстанциональность предметного мира. Она пытается найти компромисс между «неподвижностью» элеатов и «текучестью» Гераклита. Став создателем по преимуществу теоретической философии, Аристотель старается поместить ее на надежный эмпирический фундамент. Естественно, что в поиске подобного синтеза воспитатель Александра Македонского отталкивается

от идей «компромиссных» Эмпедокла и Анаксагора[i]. Если ранее преобладали попытки найти какое-то одно «первоначало» бытия: на единственной опоре пытались устоять и Демокрит с Платоном, то Аристотель, подобно дуалистам, стремился стоять на «двух ногах», признавая существование двух начал бытия — движимого (материя) и движущего (форма) — и пытаясь осмыслить обособленность и взаимосвязь двух реальностей — познаваемой и познающей. Правда, как и они, зачастую признающие «вещественность» Любви — Ненависти и Ума, Аристотель не рискует полностью отказаться от монизма: он фактически подчиняет вещественную материю и идеальную форму более общему, рационально сконструированному началу — Перводвигателю. Такое соединение дуализма с монизмом усиливало внутреннюю противоречивость аристотелевской философии, а вместе с укреплением разочарования Аристотеля в платонизме, да и в собственной метафизике при одновременном усилении интереса к эмпирическим исследованиям это приводило к усложнению и без того непростой философской системы. При всем том Аристотеля можно считать создателем наиболее последовательной рационалистической, логически доказательной философии, реалистически отстаивающей суверенность физического мира и признающей важность идеальных начал (форм)[26]. Возможно, что за этим скрыта социокультурная подоплека. Проведший большую часть жизни в Афинах выходец из провинциальной Македонии попытался объединить родившиеся на периферии Греции реалистические воззрения

[i] Сравнение количества ссылок на различных философов в «Метафизике» наглядно демонстрирует это. См.: Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 507 (Именной указатель).

Эмпедокла и Демокрита с концепциями афинянина Платона, уносящими в обособленный от практических проблем мир идеальных сущностей.

Из всей сложной и разносторонней аристотелевской системы остановимся только на тех ее частях, где решение гносеологических проблем тесно переплетено с решением вопросов онтологических. Подобно учителю, Аристотель движется от решения проблем гносеологии к онтологическим проблемам.

Свою «Метафизику» Стагирит начинает с изложения представлений об уровнях познавательной деятельности. Он пишет: «Все люди от природы стремятся к знанию», и не только ради пользы от него, но и ради него самого. Источником всякого знания являются чувственные восприятия: «Они составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах». При повторении восприятий и закреплении их в памяти накапливается опыт, на который опираются более высокие уровни знания. Он пишет: «А наука и искусство возникают у людей через опыт». Искусство (я бы сказал «искусность») появляется тогда, когда складывается один общий взгляд на сходные вещи и появляется возможность практически воздействовать на них, например, искусный врач понимает, что одно и то же лекарство помогает при болезни людей одного склада. Люди, обладающие «искусством», более мудры, чем люди опыта, потому что «владеют понятиями и знают причины». Еще более высокой ступенью знания является наука (подлинная мудрость), которая, в отличие от искусства, направленного на производство вещей, имеет своей целью рациональное созерцание предмета, «занимается первыми причинами и началами»[i]. И далее: «Всякая наука исследует то, что

[i] Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 57.

существует всегда или в большинстве случаев»[i]. Итак, складывается следующая иерархия познания: опыт — знание единичного, искусство — знание общего, наука — знание всеобщего. В ней впервые появляется новое звено — практическое («искусное») производство вещей.

Аристотель реалистически описывает процесс познания и объявляет чувственные восприятия началом любого знания. Он убежден в достоверности и объективности чувственной информации, поскольку с удивительной для своего времени прозорливостью осознает и специфичность психического мира, и его адекватность миру вещественному: для него чувство способно «воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота»[ii]. Однако непосредственное постижение общего в единичных вещах с помощью чувств существенно отличается от рационального общего, на которое направлено научное познание. Результаты чувственного познания зависят от изменчивых условий пространства и времени; напротив, результаты рационального познания необходимы — индивидуальное и случайное находится за его пределами, устойчивы и даже неизменны. Поэтому хотя чувственный опыт или индуктивное обобщение необходимы для познания, но их данные не образуют науку в собственном смысле слова, а лишь определяют ее исходные положения, являются преддверием к ней. Таким образом, Аристотель фактически следует за Платоном: подлинное знание — знание общего и неизменного, но, одновременно, значительно отходит от него — общее существует в единичных вещах, научное знание улавливает постоянство изменчивого вещественного мира.

---

[i] Там же. С. 287.

[ii] Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 421.

Причиной этого различия является то, что для Аристотеля идеи (понятия, универсалии) не существуют вне ума, основа их появления — общее, неизменное, необходимое в группе вещей. Понятия — главный элемент научного познания — в отличие от чувств, фиксирующих единичность (уникальность) предметов и представляющих мир как «несвязную груду», выделяют существенные свойства предметов, их родовые формы или виды, описывают мир в его единстве и необходимости. Отчасти великий философ прав: уровень обобщения на чувственном и рациональном уровнях принципиально различен, но, попросту говоря, одно без другого не существует. Чувственные данные насыщены рациональными компонентами (например, они могут быть представлены с помощью слов или других символов) и наоборот: при любом подходящем случае рациональность стремится опереться на наглядные факты. Не отрицая важности фактических данных, Аристотель отдает явное предпочтение в научном знании умозрению и дедукции. Опытное знание сообщает нам только наглядные сведения — как существует данная вещь. Главная задача науки — ответить на вопрос: почему она существует? А это предполагает выход за пределы непосредственно данного.

И до Аристотеля было известно, что познание ненаблюдаемого доступно только разуму. Но основоположник перипатетической школы идет дальше и впервые предпринимает попытку разработать подробную концепцию научного рационального познания. Его первый значительный шаг — описание продуманной до деталей системы форм и правил логического мышления. Ранее философы воспринимали свою способность размышлять как данность и не задумывались над ее механизмами. Стагирит первым поставил вопрос о необходимости пропедевтики (предварительного знания), которая должна

предшествовать любой научной деятельности: прежде чем что-то исследовать, нужно изучить свойства самого исследовательского процесса. Эту задачу решает особая наука — логика (знание о процессе достижения знания), которая не является наукой в обычном смысле слова, а представляет собой систему правил и процедур, обеспечивающую достоверное размышление в любой науке. Поэтому слушатели аристотелевской Академии начинали обучение с усвоения логики. Аристотель завершил создание этой науки: определил ее основные законы (тождества, противоречия, исключенного третьего), главные представления (объем и содержание понятия, формы суждения и т.п.), разработал модели силлогизмов, определил типичные логические ошибки и совершил в этой области многое другое, что сделало его формальную логику доминирующей до конца XIX в., когда стали разрабатываться логики, отличные от нее. Даже если бы Аристотель не сделал ничего кроме этого, репутация великого мыслителя — создателя «органона» научного мышления — была бы ему обеспечена.

Впрочем, он понимал, что логика определяет только формы мышления, не касаясь его содержания и истинности исходных посылок, а уж тем более не затрагивает вопрос о путях получения нового знания. Поэтому в Ликее кроме логики преподавали «диалектику» — искусство мыслить не об истинном, а о «правдоподобном». У Аристотеля «диалектика» приобретает новый смысл — это мышление, начинающееся с недостоверных, вероятностных утверждений, которые не ведут прямо к истине, а помогают с помощью «умственных упражнений» увидеть собственное незнание и определить путь самостоятельного исследования. Она отсекает недопустимые утверждения и содействует выдвижению новых предположений. «Диалектические» силлогизмы основываются не на достоверных посылках, а на «мнениях, принимаемых на веру», т.е. на

положениях, признанных истинными авторитетными людьми. Они подчиняются логическим правилам и выясняют, что в ответах на решаемый вопрос может быть ложным. Логическое сопоставление существующих точек зрения способно приблизить к получению общего представления о сущности исследуемого явления или установить необходимость опровержения привычных мнений. Аристотель наиболее обстоятельно разработал правила опровержения. По его мнению, сопоставление различных вероятностных суждений предполагает, что даже одна невероятность дает повод для проверки выдвинутого предположения.

Полученные в результате этих процедур гипотезы далее обрабатываются с помощью определений и доказательств. Согласно Аристотелю, правильное определение фиксирует существенные свойства вещи и ее причину: например, дом — убежище, которое построено из материала, подходящего для защиты человека от непогоды. Определения выводятся из эмпирического материала путем последовательного отвлечения от его деталей. Система определений образует скелет научного знания, с помощью дедукции из него могут быть выведены более конкретные суждения. Чтобы стать научными (доказательными), эти новые знания должны выводиться из необходимых и общеобязательных положений с помощью логических процедур. Для Стагирита всякое опосредованное знание предполагает знание непосредственное, то ли в виде общих принципов, из которых исходит доказательство, то ли в виде фактов, к которым применяются эти принципы и которые не требуют доказательства. Факты мы черпаем непосредственно из восприятий, а знание общих принципов связано со способностью разума к непосредственному, интуитивному их усмотрению.

Философ признает наличие в любой науке недоказуемых в ее пределах «начал»: таких как аксиомы — «самоочевидные» положения; предположения, которые в принципе доказуемы, но в начале исследования принимаются без доказательства; постулаты (требования) — то, что принимается ученым, но он не может доказать их истинность. Подобные исходные «начала» необходимы и для науки в целом, скажем, логический закон непротиворечивости нужен любой науке, но его можно обосновать, только опираясь на него самого, требующего обоснования. Откуда же берутся эти необходимые, но недоказуемые принципы? Во-первых, по мнению Аристотеля, они улавливаются высшей познавательной способностью — разумом, который устроен так, что интуитивно усматривает общее в частном. Во-вторых, с помощью индукции, которая на неосознаваемом уровне способна контролировать переход от частного к общему. Стало быть, хотя исходные «начала» научного знания недоказуемы, они не являются чисто субъективными, а опираются на интуицию разума и индукцию чувственного опыта. Тем самым философ включает в методику научного мышления не только логику, но также интуицию и наблюдение.

Учение Аристотеля о познании можно считать первой «теорией науки» (Асмус В.Ф.), предметом которой является бытие, понимаемое им существенно отличным от учителя образом. Признавая вслед за Платоном общие понятия основными носителями знаний, Аристотель совершенно иначе судил об их предмете: для первого их объектом являются идеи; для второго — конкретные вещи. Соответственно, ученик и учитель принципиально расходятся в понимании природы сущего (сущности), на познание которого нацелена наука.

У идеалиста Платона сущности образуют самостоятельный мир, обособленный от мира вещей. Для реалиста Аристотеля сущность не

может находиться вне конкретных вещей, сущностью которых она является. В познании сущность предстает в виде общего понятия о существенных свойствах реальных вещей. То есть сущность понимается дуалистически. С одной стороны, она выступает как «вот это нечто», как совокупность постоянных свойств вещи, еще научно не освоенных, но уже существующих («первая сущность)». С другой стороны, в ходе накопления знаний появляется понятие, раскрывающее существенные свойства вещи («вторая сущность»). То есть «первая сущность» обладает онтологическим содержанием, которое, будучи выражено в понятийной форме, становится частью познавательной деятельности. Соответственно, «вторая сущность» идеальна, первая — вещественна, но они взаимосвязаны.

Их родство Аристотель объясняет в трактате «О душе», где пишет: «Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественна предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого»[i]. В дальнейшем пояснении просматривается «след» Платона: согласно Аристотелю, в качестве «формы» тела душа связана с высшей формой — Богом; рациональная часть души приобщена к Божественному уму, и это как бы гарантирует ей возможность достоверного познания. Однако данный ход мысли не возврат к платоновской теории «воспоминания», ведь «вторая

[i] Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 181.

сущность» — научное знание не существует в душе, его еще предстоит выработать, а не просто извлечь из памяти.

В отличие от Платона, движущегося от нематериальной идеи к единичной вещи, Аристотель начинает с материальной вещи и отвергает объективное существование чистой сущности. Тем самым изменяется и его взгляд на объект познания. Согласно Платону, мы познаем идеальные сущности — «эйдосы» (идеи, формы). Для Аристотеля же реальны только единичные вещи, на которые и направлено познание. Для обозначения их независимого от общих понятий существования философ вводит термин «субстанция», означающий суверенное, самодостаточное существование. Для Стагирита «субстанция» — это то, что существует само по себе, а не в другом, поэтому субстанциальны лишь конкретные вещи. Сущность может быть познана только средствами рационального мышления. В «Метафизике» Аристотель пишет: «Учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженном в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно от материи»[i].

Далее, Аристотель выделяет два уровня знания о сущем (существующем) и о его сущности — «первую философию», позднее названную «метафизикой», и «вторую философию», или физику.

«Первая философия» изучает «сущее поскольку оно сущее и его атрибуты сами по себе», т.е. высшие принципы («причины и начала») объективного мира, отвлекаясь от составляющих его конкретных вещей. Физика, или наука о природе, исследует изменчивый предметный мир. Выражаясь иначе: метафизика изучает мир как таковой, являющийся

[i] Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. С. 181.

неизменной сущностью и причиной упорядоченности природы; более приземленная физика познает бытие как материальное и подвижное. Эти два свойства природного мира образуют единство: материальный предмет может быть только изменчивым, а движущееся — только чем-то вещественным. Соответственно, метафизика — это знание об идеальной и неподвижной сущности бытия, доходящее до познания божественного (Перводвигателя); главной частью физики является учение о материи и движении в природе.

В основе аристотелевской метафизики лежит новое представление о субстанции, представляющей собой единство «материи» и «формы»[27] в мире вещей. До Стагирита философы жестко их разделяли, отдавая предпочтение чему-то одному и пренебрегая другим. Аристотель первым признает их неразрывную взаимосвязь. Для него мир вещей абсолютно реален. Материальные предметы изменчивы, преходящи, но в то же время содержат вечные, неизменные «формы», что и позволяет иметь о них постоянное, общезначимое знание. Таким образом, для Аристотеля предметом познания является материальный мир вещей, внутренней сущностью которых являются объединяющие их формы.

Итак, для познания вещи предстают в виде сочетания «формы» и «материи». В онтологическом смысле «форма» — сущность предмета. В гносеологическом — понятие о предмете. В знании предмет существует в виде понятия, содержащего его существенные определения.

Единство «формы» и «материи» Аристотель обосновывает чисто логически. Для того чтобы форма стала частью единичного предмета, необходимо присоединить к ней лишенную формы «неопределенную материю». Такую материю характеризуют два свойства: а) «лишенность» (или отсутствие) формы и б) склонность к оформлению, возможность соединения с формой. Но откуда берется сама «форма»? Она не может

возникнуть из бытия, такое предположение приводит к противоречию: нечто, возникающее впервые, существовало бы еще до своего возникновения. Она не в состоянии появиться из небытия, ведь, как известно, из ничего не может возникнуть нечто. Аристотель выдвигает третье предположение: «форма» возникает из среднего между небытием (лишенным формы) и бытием (реализованной формой). Это среднее — возможное бытие, в принципе способное к единению «материи» и «формы». Логический анализ взаимосвязи формы и материи приводит к появлению новой пары категорий «возможность — действительность». Итак, «действительным» (реально существующим) может становиться только то, что обладает «возможностью» осуществиться. Например, ранее необразованный человек приобрел образование. Образованным он стал не потому только, что был «лишен» образования, но и потому, что располагал «возможностью» (способностью) получить образование. В отличие от материи — бытия в возможности — форма есть «действительность», т.е. осуществившаяся «возможность».

Впрочем, как и «форму», Аристотель рассматривает «материю» в двух аспектах. Будучи субстратом (основой всего), материя выступает в качестве чистой возможности. В то же время, будучи субстратом реальной вещи, она уже не только возможность, но и нечто, обладающее формой, т.е. действительность. В первом случае материя является «неопределенным субстратом», чистой потенцией, еще лишенной какой-либо формы. У этой «первой материи» отсутствуют известные нам чувственные свойства, она обладает только одним рационально устанавливаемым атрибутом — возможностью к соединению с формой. А поскольку эта «первоматерия» лишена качеств (форм), то не может быть описана ни в каких понятиях, стало быть, по существу не познаваема. Второй случай Аристотель поясняет примером: чтобы

понятие медника (форма) о шаре или о полководце, которых он хочет изваять, стало действительностью, необходим субстрат, в данном случае медь. С одной стороны, медь — возможность появления медного шара или медной статуи. С другой стороны, глыба меди — действительна, т.е. определена по «форме». «Материей» медной глыбы являются четыре эмпедокловских физических элемента, соединенных в тех или иных пропорциях. Эти элементы не сама медь, а лишь возможность ее появления.

В отличие от предшественников, жестко разделявших движимое («материю») и движущее («форму»), для философа из Стагиры развитие внутренне присуще вещам, материя не является совершенно пассивной возможностью. Она допускает только определенное оформление: из меди не сделаешь резца для обработки железа.

Как отмечалось ранее, «последняя материя» Аристотеля изменяется, т.е. движется, хотя ее изменение присуще не ей самой, а определяется ее соединением с формой. На основании историко-философского анализа он утверждает, что существуют четыре вида изменений: 1) увеличение или уменьшение; 2) качественное изменение; 3) возникновение или уничтожение; 4) перемещение в пространстве. Их вызывают четыре рода «причин» или «начал». В «Метафизике» он пишет: «Причиной называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши...; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи…; [3] то, откуда берет свое начало первое изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; [4] цель, т.е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым,

говорим мы. И сказав так, мы считаем, что указали причину»[i]. Таким образом, в природе действуют четыре причины: материальная, «из чего»; формальная, «что осуществилось»; творящая, или «что движет»; цель изменения, «ради чего».

Речь о первых двух уже шла, поэтому остановимся на двух последних: что является первоисточником изменений и какова их цель?

Согласно Аристотелю, источником никогда не прекращающегося изменения мира вещей является Перводвигатель — плод его умозрительного конструирования. Чисто логическим путем философ устанавливает, что наблюдаемое в мире вещей движение вечно, т.е. не имеет ни начала, ни конца. Если предположить, что движение когда-то началось или прекратится, то необходимо допустить, что оно было вызвано или прервано каким-то другим движением, что противоречит логике. Стало быть, следует предположить существование творящей причины мира и вечного его движителя — Перводвигателя.

Поскольку любое конкретное движение возникает благодаря какому-то движителю, а последний приводится в движение чем-то другим, то, чтобы подобное представление не «регрессировало в бесконечность», «Первый двигатель» должен быть неподвижным. Так как материя постоянно изменяется, то таковым может быть только что-то бестелесное, а значит, Перводвигатель не материален. Следовательно, он существует не как возможность, а является абсолютной действительностью, т.е. высшей формой — «формой форм».

Таким образом, по умозрительным основаниям Аристотель утверждает, что исконной причиной природного мира является некая неподвижная и нематериальная сущность — Перводвигатель. Аристотель

[i] Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. С. 146.

в духе Анаксагора называет его Высшим умом и приписывает ему качество божественности. Деятельность этого Верховного разума может состоять только в созерцании самого себя, так как у любой другой деятельности есть внешняя цель, недостойная высшего существа. «Бог» Аристотеля — космический философ, размышляющий о собственном мышлении (как тут не вспомнить Ксенофана). Именно этот мыслящий дух является причиной всякого движения, гарантом упорядоченности и целесообразности физического мира.

Подобное рационалистическое представление о Боге может, разумеется, использоваться религией, что и почувствовал Фома Аквинский, связавший аристотелизм с католицизмом. Впрочем, его можно трактовать и вполне светски: подобный рационально сконструированный бог призван всего лишь гарантировать, что физический мир не может быть даже изначально хаосом, ибо в этом случае материя (неопределенность) доминировала бы над формой (определенностью). Из утверждения Аристотеля «Бог и природа ничего не делают напрасно» правомерно заключить: о природе можно говорить только в терминах законосообразности, детерминизма, порядка. Он рассуждает не о мифическом Демиурге, а о логически сконструированном Первоначале.

Заметим также, что, стремясь найти все более общие «начала», Аристотель отходит от идеи единства материи и формы, поскольку исходный субстрат вещей («первая материя») лишен формы, а приводящий в движение вещественный мир Перводвигатель (высшая форма, «форма форм») лишен вещественности. И о первом, и о втором Аристотелю почти нечего сказать, он прямо пишет «материя сама по себе непознаваема», то же можно утверждать и о Первом движителе.

Последняя часть учения Аристотеля о причинах — представление о целесообразности природы и всего мирового процесса, чего не было ни у одного из его предшественников. Отчасти эта телеология продолжает мысль Платона о том, что во главе иерархии идей находится Благо, частично возникает из наблюдений философа над целесообразностью строения живых организмов, наконец, из его фундаментального представления о Перводвигателе, который является не только источником космических изменений, но и их конечной целью.

Целевой характер «формы форм» присущ и рядовым формам, которые действуют в материи как энергия, превращающая возможность в действительность, и как цель, доводящая этот процесс до завершения, т.е. как энтелехия[28]. Мир представляет собой иерархию соответствий «материи» и «формы», направленную к достижению более совершенной реализации скрытых в материи возможностей. Об этом, по мнению Аристотеля, свидетельствуют наблюдения над природой, демонстрирующей изумительную целесообразность всех своих созданий и общего устроения мира. Тем самым у Аристотеля намечается идея эволюции физического и живого мира, причиной и целью которой является энтелехия и божественный Перводвигатель. И эта идея допускает религиозное прочтение, но ее можно понимать и вполне светски: миру присущ динамизм в направлении большей сложности и организованности. Аристотель — один из немногих греческих философов, интерес которого направлен на переход вещей от одного уровня существования к другому, более высокому. В своей совокупности они предстают как последовательный ряд форм, из которых низшая содержит в себе склонность к ближайшей высшей форме, то есть как ряд ступеней энтелехии. Космологический процесс выглядит как движение, в ходе которого возможность становится действительностью, скрывающей

в себе новые возможности. Т.е., согласно Аристотелю, «космологический порядок следует мыслить как *развитие*» (К. Фишер).

Целесообразное творчество, согласно Аристотелю, природа осуществляет бессознательно. О подобной возможности свидетельствуют факты творческой деятельности человека. Художник может творить бессознательно, когда практически реализует задуманный им образ. Для природы такое бессознательное творчество облегчается тем, что она реализует свою творческую способность не за своими пределами, а внутри себя.

При подобном подходе мир представляет собой не случайное скопление атомов или бездушную машину, а систему, в которой каждая вещь стремится достичь своей цели, т.е. осуществиться. Конечная цель как бы сродни достижению зрелости. Только в XVII в. Бэкон отказывается от аристотелевского телеологизма, согласно которому цель определяет развитие вещей (по Аристотелю, сущность желудя заключается в его превращении в дуб).

Разумеется, у Аристотеля есть и другие концепции, представляющие интерес для решения вопроса о соотношении познаваемой и познающей реальностей. Скажем, его учение о категориях, поставившее два новых для философии вопроса — о наборе и содержании основных философских категорий, о соотношении категорий познания и фундаментальных свойств бытия. Или его психологический трактат «О душе», где впервые высказывается тезис, воспринятый позднее философами-эмпириками XVII в.: нет ничего в уме, чего ранее не было бы в ощущениях. Но, как говорится, нельзя объять необъятное, поэтому подведу короткий итог.

Как уже отмечалось, Аристотель попытался создать «синтетическую философию» путем преодоления крайностей реализма

(материализма) Демокрита и идеализма элеатов и Платона. На мой взгляд, в его стремлении перейти от моноидейного мышления к дуальному содержался — имплицитно — замысел: преодолеть конкуренцию противоположных школ и подходов и призвать их к сотрудничеству.

Стремясь все продумать до конца и добиться доказательных знаний, Аристотель беспримерно много сделал для основания первой науки о научном познании: досконально разработал формальную логику; более полно представил познавательный процесс, включив в него практический компонент — искусство (искусность); своей «понимающей критикой» расширил границы философской рефлексии; попытался описать путь выдвижения научных предположений и нахождения «начал» собственного исследования, не пренебрегая при этом рациональной интуицией и неосознанно обобщающей индукцией.

В отличие от своих моноидейных предшественников Аристотель предпочитал описывать бытие с помощью дуальных, обладающих внутренним единством категорий: материя и форма, возможность и действительность, «первая» и «вторая» сущность, «первая» и «последняя» материя и т.д. Справедливости ради следует заметить, что нередко он отступал от дуализма, переходя на позиции монизма платоновского толка, когда, скажем, переоценивал возможности дедукции, умозрения, «чистой теории» (метафизики) или «конструировал» Перводвигатель.

Эти «нестыковки» не мешают, однако, считать Аристотеля крупнейшим рационалистом и реалистом древнегреческой философии. Он достиг вершины, на которую не пытались подняться даже его последователи, занятые, как правило, конкретными исследованиями (Теофраст — ботаникой и характерологией, Стратон — физикой,

Аристарх — географией и астрономией и т.д.). Я бы даже рискнул утверждать, что Аристотель фактически обозначил конец античной умозрительной рациональности. После него эллинистическая философия все более сосредоточивалась на нравственно-религиозных исканиях в духе Сократа и Платона. Взгляды Аристотеля были по достоинству оценены гораздо позднее рационалистической схоластикой Фомы Аквинского и новоевропейским рационализмом.

ж) Ограниченное или безграничное сомнение: скептики

Философия эллинистической поры все больше утрачивала интерес к изучению природы, все заметнее концентрировалась на чисто этической проблематике, точнее говоря, на поиске путей к достижению личного счастья. Интеллектуальная глубина и оригинальность великой Афинской школы все больше ослабевала, а в переживающей кризис Римской империи философия превратилась в средство утешения, т.е. фактически стала своеобразной религией. Правда, эллинистическая философия добилась заметных достижений в сузившейся области исследования и даже предложила ряд оригинальных идей об устроении мира. Так, Эпикур дополнил атомистическую гипотезу представлением о самопроизвольном движении атомов, чем усилил роль случайности в мире, а стоики впервые представили мир в качестве одушевленного и разумного организма, что стало первым вариантом организмического подхода. И все же в рамках нашего исследования серьезный интерес представляет только скептицизм, внесший в гносеологию ряд новых моментов и сохранивший свое значение до сего дня.

Теоретические истоки скептицизма заключены в гносеологическом релятивизме софистов. Вместе с тем скептики, поставив во главу

философствования сомнение в надежности любых знаний, образовали своеобразное направление философской мысли, которое стало своего рода «протестом» против всех классических философских систем. В преимущественно рационалистической античной философии, ориентированной на нахождение абсолютной истины, скептицизм сформировал новый принцип мышления — готовность ограничиться познанием фактов и проявить сомнение в отношении всех теорий.

Основоположник скептицизма Пиррон, вероятно, пришел к гносеологической проблематике от этической. Для него философия занимается не столько вопросом о том, как устроен мир, сколько вопросом о том, как устроиться в этом полном бед и опасностей мире. Философ перестает быть исследователем природы и становится советчиком по обретению счастья. По мнению Пиррона, счастье состоит в достижении душевной невозмутимости следующим образом: любому утверждению о каком-либо предмете может быть с равными основаниями противопоставлено противоположное, а значит, следует воздерживаться от каких-либо категорических утверждений, ограничиваясь констатацией чувственно воспринимаемых свойств вещей. Нет ни общезначимой истины, ни лжи, а только «кажимость»: что кому кажется, то и есть его истина; заблуждение же возникает, когда на основании кажущегося пытаются делать вывод о том, что существует по истине. Результатом воздержания от суждений об истинной природе вещей и будет невозмутимость — бесстрастное отношение к вещам. В этическом плане это означает, что философ является человеком, ведущим активный, последовательный образ жизни, но не придающий ему значения безусловно истинного, образцового. Гносеологическая сдержанность оборачивается этическим неприятием гордыни.

Позднее позиция Пиррона была усилена аргументами его последователей. В I в. до н.э. Энесидем предложил ряд аргументов в пользу недостижимости истины. Приведу некоторые из них: 1) одинаковые предметы вызывают у разных живых существ различные образы; 2) из-за своих различий люди по-разному оценивают физические свойства одних и тех же предметов; 3) различные органы чувств предоставляют человеку различную информацию об одной и той же вещи; 4) восприятия человека зависят от его состояний (возраста, здоровья, потребностей, целей и т.д.). Последующие аргументы также направлены против переоценки достоверности чувственных данных.

Ограниченные возможности мышления демонстрирует живший несколько позднее Агриппа. Согласно его первому аргументу, о каждой вещи люди ведут нескончаемый спор: сколько философов, столько и философий. Согласно второму, все приводимые в доказательство суждения требуют другого доказательства, оно — следующего и так до бесконечности. В третьем говорится, что предмет нашего утверждения таков, каким его мыслит субъект, а не таков, каков он сам по себе.

Наконец, последний крупный представитель этого направления Секст Эмпирик говорит о сомнительности самого скептицизма, о вечности поиска истины и о ее недостижимости.

Однозначная оценка скептицизма затруднительна, поскольку скептические мотивы принимали в истории философии различные формы — от умеренной до крайней, и они особенно громко звучат в период перехода от одних теоретических моделей (картин мира) к другим, например, проявлением скептицизма в XX в. можно считать «конвенционализм» французского математика, физика и философа А. Пуанкаре[29]. Радикальный скептицизм практически сливается с агностицизмом: если сомнение безусловно, то нескептично по

отношению к себе, т.е. нелогично; если же и оно сомнительно, то тем самым устраняет само себя. И подобный вариант развития скептических умонастроений можно обнаружить уже у Пиррона с его фактическим отрицанием истинного знания. Ведь он утверждал: «Мудрость и знание не являются делом человеческим, и искать их надо только у богов».

Иначе обстоит дело с умеренным скептицизмом, трактующим сомнение лишь как методологический прием на пути к истине, призывающим к скромности в оценке познавательных возможностей человека и выступающим против абсолютизации любых познавательных результатов. Согласимся с этим, ведь полностью уверен в своих знаниях только догматик, а сомнение способно прокладывать путь к более достоверному и взвешенному знанию, оно может быть плодотворным методом познания. И мне думается, что античный скептицизм в основном направлен против рассудочного, безапелляционного философствования за философию ищущую, осмотрительную в своих утверждениях. Видимо, главная заслуга скептицизма — в критическом взгляде на возможности человеческого познания, в противостоянии гносеологическому абсолютизму.

з) Умозрительность античной философии и эмпиризм нарождающейся науки

Оценивая в целом достижения классической античной философии, поражаешься чрезвычайной мощи греческой мысли, ее способности к решению фундаментальных вопросов мироздания. Вынужденные начинать с самого начала, античные мыслители сумели сформулировать основные подходы к решению онтологических, гносеологических и других мировоззренческих проблем. Без них невозможно представить

себе дальнейшее развитие европейской культуры. Афинская школа достигла беспрецедентных успехов в развитии рационализма, оттеснив на второй план мифологическую и мистическую традиции, разработала основные принципы научного исследования и необходимый для этого понятийный аппарат, а главное, утвердила дух свободного, доказательного, стремящегося к ясности исследования. Казалось, открывалась возможность закрепления и продолжения этих успехов. Но в эпоху эллинизма продвижение рационализма прекратилось, а во времена Римской империи рационализм постепенно сходит на нет. Упадок античной цивилизации связан со все большим укреплением роли мистицизма и религии.

Почему же из эмпирической преднауки, продолжавшей развиваться и в эпоху эллинизма, не сформировались науки в собственном смысле этого слова? Почему наметившийся у Аристотеля союз опытного и умозрительного знания не состоялся? Ведь создатель великой рационалистической системы Стагирит хотя и отдавал предпочтение умозрению, поднял философию на новый, более высокий уровень эмпирического наблюдения. К тому же при известной утрате глубины и оригинальности в отдельных философских и научных областях прогресс продолжался.

На мой взгляд, причина в усиливающемся противоречии между чрезмерной умозрительностью доминирующих философских систем и растущим эмпиризмом развивающейся преднауки. На материале прежде всего физики академик В.С. Степин утверждает: «В истории формирования и развития науки можно выделить две стадии, которые соответствуют двум различным методам построения знаний и двум методам прогнозирования результатов деятельности. Первая стадия характеризует зарождающуюся науку (преднауку), вторая — науку в

собственном смысле слова»[i]. И далее: подлинная наука начинается тогда, когда в ней «наряду с эмпирическими правилами и зависимостями (которые знала и преднаука) формируется особый тип знания — теория, позволяющая получить эмпирические зависимости как следствия из теоретических постулатов»[ii]. Я бы только уточнил: эти постулаты выдвигаются на базе собственного эмпирического материала, а не заимствуются в готовом виде из философии или других наук.

Не желая принизить гениальные прозрения Гераклита, Демокрита и др., интуитивно освоивших ограниченный эмпирический материал, замечу, что об опытном обосновании их идей тогда не могло быть и речи: слишком далеки они были от конкретных знаний. В то же время в античности, да и в Средние века нарождающиеся науки входили в философию как ее части, они были слишком юны и несамостоятельны, чтобы рискнуть на выдвижение теорий, альтернативных философским, они еще не вышли из ее лона.

Чрезмерная созерцательность философии объясняется, вероятно, ее специфической математизацией и логизацией.

Мы видели, насколько важным для философии оказался математический стиль мышления и математические представления. Философские размышления об истине, об общезначимом и доказательном знании имели самую прямую связь с решением математических проблем. Греческие математики разрабатывали прежде всего процедурную сторону своей науки — правила доказательства — и добились при этом значительных успехов. Напр., Евклид, живший около 300 г. до н.э., написал учебник по математике, сохранивший свое

---

[i] Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 54.

[ii] Степин В.С. Указ. соч. С. 58.

значение даже для новоевропейской философии и науки. Им пользовался Ньютон, а Декарт считал представленный в нем стиль мышления идеалом любого строгого рассуждения. Опора на абстрактную античную математику, безусловно, содействовала укреплению рационалистического характера философии, усиливая одновременно ее умозрительную ориентацию. В этих условиях на развитие наук о природе мог оказать влияние только Аристотель, пытавшийся обосновать свои умственные спекуляции фактическим материалом. В античности даже атомистическая гипотеза Демокрита казалась большинству современников слишком умозрительной, поскольку сводила все происходящее в природе к движению чувственно невоспринимаемых атомов. Их больше устраивало аристотелевское понимание природы, признававшего необходимость ее описания на основе чувственного опыта, отдавая, правда, преимущество умозрительному ее объяснению.

Так, в астрономии, которая развивалась одновременно с античной натурфилософией, по преданию, еще Фалес предсказал солнечное затмение, Пифагор обратил внимание на гармонию небесных сфер, а Аристотель предложил хорошо продуманную картину физического мира, окруженного сферой звезд и планет, подчиняющихся отличным от земных законам. В этой картине мира умозрение переплеталось с наблюдениями. Практические задачи мореплавания заставили Птолемея из Александрии дополнить аристотелевские представления множеством новых астрономических данных, что позволило создать сложную, но вполне эффективную геоцентрическую модель Вселенной, господствующую до конца средних веков. Выдвинутая Аристархом, жившим около 270 г. до н.э., гелиоцентрическая система мира казалась современникам чисто спекулятивной, противоречащей наглядному восприятию движения звезд и планет. Ее неприятию содействовал

занимавший в то время ведущее положение аристотелизм, согласно которому бессмысленно утверждать, что Земля движется, поскольку любое естественное движение имеет место только по отношению к ней. Осознание коперниканской модели Вселенной привело соответственно к краху аристотелевской космологии.

Усиливался разрыв умозрительной по преимуществу философии и с другими нарождающимися науками. Так, «отец истории» Геродот и историк Фукидид опирались преимущественно на опыт и повествовали о событиях, происходящих в конкретном времени и месте. Первым историкам был близок эмпирический идеал научного исследования, который заключался в наблюдении и описании изменяющейся реальности.

Сходная ориентация была характерна для врача Гиппократа, хотя у него можно найти представления, близкие к аристотелевской идее энтелехии. Согласно Гиппократу, люди в качестве телесно-духовных существ стремятся к здоровью, к гармоничному, природно заданному функционированию организма. Врач лишь содействует этой естественной гармонии. Последователь Гиппократа Гален тоже был аристотелианцем. Он создал учение о темпераменте, основанное на представлении о том, что различные вещи состоят из различных первоначал — огня, воздуха, воды, земли. Эмпирические ориентации древнегреческой медицины усилили врачи Эратистрат и Герофил, которые для получения знаний практиковали анатомирование трупов и опыты над людьми, приговоренными к смерти. В результате было получено детальное описание внутренних органов и установлены их функциональные взаимосвязи (напр., между глазом, зрительным нервом и центральной нервной системой).

Еще дальше от философии отдалялась делающая свои первые шаги физика. У замечательного античного математика и инженера Архимеда, открывшего основной закон гидростатики, можно обнаружить зачатки экспериментального метода. В античном мире с его пренебрежением к физическому труду сиракузский ученый занимался техническими изобретениями, соединяя тем самым умственную деятельность с решением практических задач.

Итак, наука не смогла родиться, а потому и не состоялся ее брак с философией, что могло бы значительно усилить позиции последней. А затем последовал упадок греческой и римской цивилизаций, причины которого требуют специального исследования. Поэтому остановлюсь только на идейных причинах упадка рациональности. Наметившееся было развитие наук о природе постепенно сходило на нет в эпоху эллинизма и утверждения христианской теологии. В это время интеллектуальные поиски все больше концентрировались на проблемах этики и духовного предуготовления к жизни за гробом. Рационалистическая традиция все больше ставилась на службу религиозным исканиям, а сама она все больше проникалась скептическими и стоическими настроениями. Скептицизм отрекся от гносеологического оптимизма, приводя философию своим радикальным сомнением к агностицизму и обрекая ее фактически на молчание. Стоики содействовали упадку классической античной жизнерадостности, поскольку подчеркивали непреодолимость внешних человеку сил и оставляли людям ограниченную задачу не жить хорошо и долго, а выживать, что христианство компенсировало надеждой на жизнь за гробом. Вместе с комплексом социальных причин, связанных с политическим и экономическим упадком Римской империи, это привело к смене философской «парадигмы» — к появлению христианской

философии, после чего античная рациональность потерпела окончательное поражение, реализм отступил под натиском идеализма, рационализм — мифологии. Тем не менее, по словам Б. Рассела, «справедливо, что все лучшее, что есть в интеллектуальной основе западной цивилизации, восходит к традициям мыслящей Греции»[i].

§ 2

Античная философия как система.

Теперь нам предстоит решить две взаимосвязанных задачи: а) представить античную философию в виде системы различных подходов, фиксирующих основные онтологические и гносеологические проблемы; б) раскрыть главные механизмы ее развития, что позволит, по моему убеждению, наметить критерии сравнения различных теоретических концепций — главной задачи данного исследования.

а) Альтернативность античного философствования

Доселе мы двигались по проторенной дороге историко-философского исследования, пытаясь выяснить, как отдельные античные философы формировали основные подходы к проблеме бытия и его познания. В результате сформировался сложный комплекс то взаимосвязанных, то дополняющих, то противоречащих друг другу воззрений.

Теперь нам предстоит сменить угол зрения, используя сформировавшийся во второй половине XX в. системный подход. С этого времени не только в социологии (Парсонс Т.), но и в новейшей физике (напр., Пригожин И.) укрепляется убеждение, что отдельные объекты

[i] Рассел Б. Мудрость Запада. М.: Республика, 1998. С. 191.

(части, уровни) природного и культурного мира следует рассматривать в качестве взаимосвязанных и развивающихся систем, иначе их понимание весьма ограничено.

Правда, первое знакомство с античной философией чаще всего разочаровывает, поскольку вместо ожидаемого совместного движения прославленных мыслителей ко все более глубокому и достоверному знанию перед историком философии предстает запутанная картина разномастных философских воззрений, подходов и школ. Складывается впечатление, что каждый философ «дует в собственную дуду», не очень-то обращая внимание на других «исполнителей». Для подобного впечатления есть основания, ведь в XX в. один из его выдающихся философов К. Ясперс заговорил о «скандале в философии», имея в виду неспособность философов достичь согласия ни по одному мало-мальски важному вопросу.

Однако даже студентам вскоре удается обнаружить, что между отдельными философами существуют взаимосвязи, что они решают, хотя и разными путями, общие проблемы, что новые решения зависят от ранее выдвинутых идей, т.е. они начинают понимать, что в развитии философии действуют некие внутренние механизмы и в этом смысле она едина.

Впрочем, профессиональные философы не вправе ограничиться этим довольно расплывчатым впечатлением, перед ними стоит более сложная задача — представить философствование определенного периода не как сумму воззрений отдельных философов, а как целостную, относительно обособленную от других частей духовной культуры и саморазвивающуюся систему. К такому представлению, пожалуй, первым приблизился В. Виндельбанд, который предложил описание общих свойств философии определенных исторических периодов,

исследовал развитие философии «в ее связи с общей культурой и отдельными науками». Так что у системного подхода к философии есть собственный предтеча. Я нахожу у немецкого историка философии две идеи: а) философия как система должна пониматься в узком и широком смыслах: необходимо проводить различия между системой взглядов отдельного мыслителя или школы и философствованием определенного исторического периода; б) развитие философии прямо или опосредованно связано с состоянием общества в целом, и отдельных частей его духовной культуры в частности.

Так что обращение к системному подходу не просто дань моде, а продолжение определенной историко-философской традиции, которая позволяет рассчитывать на обнаружение в развитии философии новых свойств и механизмов. А поскольку главная особенность античной философии — рациональность — предшествует новоевропейской, а отчасти и современной рациональности, то можно надеяться, что этот подход поможет разобраться со свойствами и критериями последней. Если рассматривать философию и любую развитую науку как системы, то оценка их отдельных направлений, теорий, идей приобретает новый смысл: их качества зависят от особенностей целого, в которое они включены (будь то состояние науки или культуры в целом; внутри этого целого школа или отдельная концепция воспринимается и функционирует иначе, чем за пределами определенного социокультурного контекста).

В мою задачу не входит подробное описание системного метода, поэтому остановлюсь только на тех его понятиях и подходах, которые хорошо «ложатся» на исследуемый нами объект — философию. К сожалению, по мнению многих «системников», «строгое определение системы дать крайне трудно, поэтому его следует принять исходным и до

конца неопределяемым»[i]. Впрочем, ясно, что в первом приближении под системой подразумевается совокупность взаимодействующих элементов, в которой возникают новые свойства, присущие только целому и отсутствующие у ее подсистем и элементов. Наименьшие единицы системы — элементы; большие, сравнительно независимые ее части — подсистемы. Различие между этими понятиями относительно. Взгляды отдельного философа — это подсистема определенного типа философствования. Но если они становятся предметом специального исследования, то выступают в качестве системы, подсистемами которой являются основные его части (напр., метафизика, физика, поэтика у Аристотеля), а элементами — отдельные идеи.

Общепризнанным качеством системы является ее целостность. Еще Аристотелю было известно, что в этом случае не действует известное арифметическое правило «целое = сумме его частей»: для него целое больше этой суммы. Или, как пишет В.Н. Садовский: «Целостность — это принципиальная несводимость свойств системы к сумме свойств составляющих ее элементов и невыводимость из свойств последних целого, зависимость каждого элемента, свойства и отношения системы от его места, функции и т.д. внутри целого»[ii]. Для нас это означает, что целостность философских систем разного уровня обеспечивается различными путями. Отдельная философская система является формой интеллектуального самовыражения мыслителя, ее целостность выражает особенности его ориентаций, интересов и способностей. В зависимости

---

[i] См., напр.: Зобова М.Р. Понятие естественнонаучной и социальной синергетики // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. Бонч-Бруевича. 2004. № 1. С. 60.

[ii] Садовский В.Н. Система // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 613.

от них она может быть логичной или противоречивой, рационалистической или мифопоэтической и т.д. В рамках философской школы роль подобных субъективных факторов понижается за счет преемственности воззрений ее отдельных представителей, характера сообща решаемых проблем, наличия общих интеллектуально-мировоззренческих ориентаций и т.п. Философствование определенного периода имеет чаще всего трудноформализуемый общий план построения, но это целостность особого рода, обеспечиваемая общностью социальных условий, доминирующей философской традицией, определенным сходством образа жизни и способов мышления людей, живущих в относительно стабильной социокультурной реальности. Иначе говоря, в философских системах присутствуют как субъективные, так и транссубъективные составляющие. Последние зависят от исторически определенного характера духовного ядра социокультурной реальности.

Эти системы воззрений существуют в виде текста или пересказа, что делает возможным их различные прочтения, невзирая на намерения создателей, прочтения, зависящие от личных ориентаций читателя (например, много читавший Лейбниц говорил, что не прочитал ни одной книги, в которой не нашел бы для себя чего-то нового), от коллективной их интерпретации в различные исторические времена (скажем, пробуждение интереса к Аристотелю после знакомства европейцев с более развитой в средние века мусульманской культурой). Это позволяет утверждать, что полный смысл любой философской системы несводим к сумме ее отдельных сформулированных утверждений и идей. Разумеется, важно разобраться в намерениях ее создателя, но не будем забывать, что даже философы не всегда знают, «что творят». Мы обязаны признать, что в философских системах всегда есть эксплицитное (явное) и

имплицитное (скрытое) содержание, которое по-разному улавливается продолжателями, критиками, интерпретаторами и просто читателями. Для большинства людей апории Зенона выглядят «издевками» над здравым смыслом. Для Гегеля же они представляли серьезную попытку осознать трудность описания движения с помощью «неподвижных» понятий. Возможно, что Зенон всего лишь пытался защитить своего учителя Парменида, но при этом ему удалось выдвинуть идеи, вряд ли полностью осознанные им самим, идеи, которые до сих пор интересуют математиков, физиков и логиков.

Если учесть, что философские воззрения допускают различные интерпретации, что чаще всего у мыслителя за высказанными утверждениями могут скрываться и невысказываемые «задумки», то имплицитность философской системы приобретает дополнительный смысл. Возьмем, например, известное противопоставление реализма и идеализма. При всем их противостоянии повседневная жизнь постоянно заставляет людей иметь дело с реальными проблемами. Даже в «башне из слоновой кости» человек вынужден вступать в практический контакт с внешним миром, хотя бы для удовлетворения своих насущных потребностей. Все люди — большие или меньшие «реалисты». Не исключаю, что взгляды даже самых экстравагантных философов, скажем, Зенона, Горгия или в Новое время Д. Беркли, были гораздо реалистичнее их последующих интерпретаций. Видимо, дело в том, что «одержимость» философов теми или иными ходами мысли заставляет их заострять отдельные идеи и концепции, что дополняется пристрастностью их последователей и читателей, побуждая последних выделять привлекающие или отвергаемые идеи. Так что крайне редко философские идеи следует воспринимать в их крайней или буквальной интерпретации,

скорее всего, они смягчены у самого мыслителя скрытым альтернативным содержанием.

Наконец, отдельные идеи и концепции философской системы взаимодействуют с другими ее частями и с воззрениями иных философов, их более или менее полный смысл нельзя понять без учета подобных связей. Атомистическая гипотеза Демокрита выглядит как удачная догадка, если забыть о попытках элеатов решить проблему делимости—неделимости. Теория идей Платона представляется чистой фантазией без учета его мысли о возможности совершенного знания.

В любой развитой системе можно выделить ее структуру, которая образована взаимосвязью основных элементов, что обеспечивает ее устойчивость, тождественность самой себе, сохраняет ее главные свойства при различных внешних и внутренних изменениях. Структурная устойчивость философской системы проявляется в стремлении ее создателя обеспечить внутреннюю согласованность подсистем и элементов, установить равновесие с новыми социальными обстоятельствами и естественнонаучными знаниями. Так, например, Парсонс говорит о «самодостаточности» системы, что означает, видимо, ее относительную обособленность от других систем и способность к развитию согласно внутренним механизмам.

В случае рационалистических философских систем «структура» основана на логической связи ее элементов. И хотя при описании структуры мы кое-что утрачиваем из полного смысла системы, подобное выделение остается основным способом характеристики ее содержания. Структурный подход ограничен и в еще одном отношении: структурная устойчивость системы не исключает возможности ее изменения. Поэтому Т. Парсонс полагает, что «необходимо установить фундаментальное различие между морфологическим анализом структуры системы и

динамическим процессом»[i]. В понимании этого процесса американский социолог выделяет его внутренние и внешние факторы: «Процесс — это тот способ или тот метод, которым данное состояние системы или части системы превращается в другое ее состояние… В некоторых случаях следует рассматривать процесс, о котором идет речь в исследовании, как часть более широкой системы»[ii], т.е. включать философию в контекст социокультурного развития.

Прежде чем перейти к процессу развития философии, коротко о еще двух свойствах сложных динамических систем — о необратимости их развития и об их способности к самоорганизации.

Согласно современным естественнонаучным представлениям, необратимость — свойство любых динамических процессов. В случае философской системы оно означает, что ее развитие не имеет обратного хода и она никогда полностью не возвращается к ранее пройденному состоянию, не повторяет ранее выдвинутые идеи. Эта необратимость предполагает, по меньшей мере, переформулирование старых проблем, выдвижение новых вопросов и ответов. Она как бы заменяет ожидаемую от философии «кумулятивность» (последовательное накопление) ее результатов. Под другим, более частным углом зрения, это означает: кроме прямых эпигонов и компиляторов все философы стремятся внести оригинальный вклад в развитие своей науки. Как и необратимость вообще, творческая устремленность мыслителей делает ее изменения плохо предсказуемыми. Это особенно заметно в случае так называемых «поворотов» философии. Сократ, например, пытался найти новое

---

[i] Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический. проект, 2002. С. 547.

[ii] Парсонс Т. Там же. С. 304.

основание философской системы в антропологии, но он мог «повернуть» и к проблемам эстетики (искусство было одной из важнейших сфер духовной жизни греков), и к новым религиозным поискам, которые ранее наметил Ксенофан.

Большинство сложных систем, особенно биологические и культурные, обладают способностью к самоорганизации[30]. Соответственно, на философию возможны два взгляда: статический, который делает акцент на ее устойчивую структуру, внутреннюю — интуитивную и логическую — согласованность, и динамический, который обращает особое внимание на внутренние механизмы развития, обеспечивающие, с одной стороны, преемственность (верность традиции), с другой — открытость нововведениям, направленность на дальнейшее развитие.

Устойчивость или неустойчивость философии как системы объясняется действием в ней центростремительных и центробежных сил. В числе первых — приверженность традиции и верность преобладающей ориентации (скажем, рациональности в античной философии, вере — в Средние века), намерение отдельных философов создать последовательную систему. Среди вторых — их стремление к поиску новых решений, к отходу от традиции под давлением нового социального опыта и приобретенных знаний. Некоторое время между этими силами существует баланс: из сходных «кирпичей» (элементов философской структуры) удается воздвигать различные философские сооружения, удовлетворяя тем самым тягу к новаторству. Этот механизм развития можно назвать «перекомбинированием» наличных элементов в рамках единой парадигмы. Чаще всего этот прием используют последователи философа. Например, Эпикур «пристроил» к атомизму Демокрита заимствованную из своей этики идею «самопроизвольности» движения

атомов. Или Диоген Синопский, превративший теоретические идеи Антисфена в часть собственного образа жизни.

К тому же, как говорилось, многие философские концепции наряду с явно проявленным и осознаваемым их создателями содержанием обладают скрытым смыслом, что допускает новое, иногда неожиданное их прочтение последующими философами. «Перенос» или «сдвиг» идеи в другой контекст или в другую целостную систему может заметно изменить ее содержание. Скорее всего, Платон удивился бы интерпретации его «геометрического атомизма» В. Гейзенбергом, а Аристотель вряд ли согласился бы с пониманием его Перводвигателя Фомой Аквинским. Так что традиция и новация не обособлены, в истории философии нередко новаторское использование ранее выдвинутых идей.

В развитии философии действует и более сложный механизм «обратной связи», который предполагает реакцию системы на состояние ее внешней или внутренней среды.

Внешней (непостредственно воздействующей на нее) средой философии является духовная культура в целом, с ее принципами, ценностями, достижениями в сфере науки, искусства и т.п. Самостоятельность философии усиливает то обстоятельство, что природное и социальное окружение оказывает на нее опосредованное воздействие через интеллектуальные и нравственные установки конкретного мыслителя. В относительно стабильные исторические периоды развитие философии определяется типичными для данной культуры познавательными «интересами» (объектами и способами исследования), свойственным ей принятием или неприятием действительности, преобладающими умонастроениями — оптимизмом или пессимизмом, коллективизмом или индивидуализмом — и т.п. В

переломные эпохи при смене философских ориентаций заметнее действуют особенности социальной жизни, например, софисты реализовывали в своей деятельности вполне определенный «социальный заказ».

Самым простым механизмом внутренней «обратной связи» является реакция младших современников или последующих поколений на достоинства или недостатки выдвинутых решений. Софисты и Сократ, направившие внимание на сферу духовного, создали возможность для появления философской рефлексии — размышления философов о самой философии и о путях получения философских знаний. Наиболее успешным в разработке механизмов внутренней «обратной связи» оказался Аристотель. Во-первых, создав логику, он обеспечил условия более точного анализа качеств рационального мышления. А вместе с принципом историко-философского анализа предшествующих воззрений он проложил путь «критике» как одному из способов философского развития.

В развитии философии можно выделить еще ряд механизмов, различных по сложности и эффективности. Кроме упомянутых «перекомбинирования» и «переноса» наиболее простым является развитие в виде «эстафеты». В этом случае речь идет о попытках решения общей проблемы подобно передаче эстафетной палочки членами команды. Пример: развитие проблемы «первоначала» у милетцев. Как правило, такого рода «эстафета» заканчивается появлением новой проблемы, с которой имеет дело новая команда. Скажем, проблемы изменчивости — неизменности мира у Гераклита и элеатов.

Следующий механизм развития можно назвать «антитезой». В этом случае некоторая плохо дифференцированная проблема решается

противоположным образом, что создает напряжение в системе и требует использования нового механизма — «компромисса», тем или иным способом соединяющим доведенные до крайности точки зрения. Например, примирение противоположных подходов Гераклита и элеатов (антитеза) к проблеме изменчивости у Эмпедокла и Анаксагора (компромисс).

Весьма сложным и эффективным способом развития философии является «синтез», когда разнообразные и даже противоположные философские подходы сливаются в единую систему взглядов, что в античной философии наиболее ярко попытался осуществить Аристотель, хотя и ему это не до конца удалось.

Редкой формой развития философии является «поворот», когда происходит более или менее заметное изменение философских ориентаций. Подобные «повороты» (например, «поворот Сократа») связаны, как правило, не только с новыми духовными поисками, но и с заметными социокультурными переменами. Философское освоение серьезных социальных изменений требует, соответственно, продолжительного времени. Скажем, упомянутый «поворот» был реализован не близкими по времени Платоном и Аристотелем, а философскими школами эпохи эллинизма — киниками, стоиками.

Наконец, время от времени происходит смена философских «парадигм», когда приходит конец определенному типу философствования и складывается принципиально новый. Пример — революция, осуществленная христианской философией, которую можно считать своего рода «синтезом» эллинистической философии, но на базе религиозного идеализма и интуитивизма (патристика).

Заметим, что сходные механизмы действуют не только в развитии философии, но, скорее всего, и в любой другой рациональной системе

знаний. Добавим также, несколько забегая вперед, что рационализм, уступив на время религиозному иррационализму, сохранившись в неявной форме в христианской теологии, а позднее в схоластике Фомы Аквинского и в научной мысли Возрождения, вновь поднял голову, чтобы утвердиться в новоевропейской философии и науке, снова вернувшимся к традициям античного рационализма.

Прежде чем остановиться на системных особенностях античной философии, коротко о ее превращении в относительно самостоятельную часть духовной культуры. Главной тенденцией этого процесса стало постепенное укрепление рациональности как основной формы античного философствования. При этом единый методологический ориентир реализовывался весьма по-разному в различных школах и у отдельных философов: античная философия с самого начала отличалась неравновесностью (единством в многообразии), что, согласно современным эволюционным представлениям, является условием любого развития. Первоначально философия развивалась путем накопления все новых элементов: новых вопросов и ответов, новых идей, концепций, подходов, носивших чаще всего альтернативный характер. Например, первые натурфилософы — милетцы и пифагорейцы — искали единственное «начало» мира, но приходили к противоположным выводам, поскольку первые обращали внимание на наглядное многообразие природы, вторые — на ее скрытую упорядоченность.

Как упоминалось, первый шаг к выделению философии в особую сферу духовности сделали Гераклит и элеаты, которые говорили о принципиальном отличии философских знаний от расхожих мнений, о преимуществах доказанного над наглядным, о существовании скрытой сути мира, познать которую можно только с помощью специальных процедур.

Мне не раз приходилось наблюдать легкий шок студентов при знакомстве со вроде бы безупречно доказанными апориями Зенона. Им требуется время для понимания того, что «здравомыслящее» воззрение на мир не является единственным, что философия формирует мир особых представлений, вхождение в который требует специальной подготовки. Указанные мыслители положили начало «автономизации» философии от других областей постижения мира, появления «философии для философов», подчиняющейся все больше внутренним механизмам развития.

Заслугой Гераклита и элеатов является также заметное расширение круга обсуждаемых ими философских проблем: у них появляются зачатки гносеологии, в которой явное предпочтение было отдано рациональному описанию мира, намечается новая проблема «хаос — порядок (необходимость)» и т.п.

Очередной шаг к «самодостаточной» философии делают Эмпедокл и Анаксагор. Они попытались объединить отдельные «партии» прежних «исполнителей»-философов в общую мелодию, в которой нашлось место всем — милетцам, пифагорейцам, Гераклиту, элеатам. Эмпедокл сохраняет наглядность и здравомыслие милетцев, Анаксагор — математические ориентации пифагорейцев. Они закрепили их импульсы к дуализму: разделение материальных и духовных сторон мира позволило Эмпедоклу и Анаксагору выдвинуть фундаментальный гносеологический принцип — «подобное познается подобным», что содействовало выделению теоретико-познавательной проблематики в особую подсистему философии.

По-видимости, самые первые шаги философствования состояли в превращении философского знания из набора «мудрых» афоризмов в более или менее систематизированные воззрения отдельных мудрецов-

философов. Параллельно формированию отдельных систем шло накопление общих философских вопросов и ответов, усиливались взаимосвязи и противоречия между отдельными философами, использовались непривычные для «непосвященных» логические процедуры и специфические термины. К концу досократического периода отдельные философские воззрения обретают единое основание — рациональное мышление, укрепляется их зависимость от философской традиции, что приводит к превращению философии в относительно самостоятельную систему.

Попытаюсь представить это историческое и теоретическое развитие философии в виде схемы*.

---

* См. Приложение (с. 139).

При известном упрощении можно сказать, что досократическая философия оставила последующим поколениям ряд альтернативных подходов. Преемникам предстояло выбирать между реализмом и идеализмом, между моноидейностью и дуальностью.

Следующий шаг к «автономизации» философии сделали софисты и Сократ, не пожелавшие автоматически следовать по проторенной тропе «натурфилософской» традиции, а попытавшиеся осмыслить ее результаты. Перед их глазами предстало множество попыток описать основы мироздания. Укоренившаяся склонность к рационалистическому мышлению побуждала к поиску более подходящего поля для философской деятельности, к размышлению над природой последней и ее возможностями.

Софисты избрали простой путь: они склоняются к убеждению в относительности любых общих утверждений. С одной стороны, это

ослабило рационалистическую традицию, уверенную ранее в достижимости общезначимого, убедительно доказанного знания. Тем самым не окрепшей еще вере в абсолютные возможности рационального мышления был нанесен первый удар, подготовлена почва для гносеологического скептицизма. Вместе с тем, они усилили роль рационалистического мышления в достижении практических целей. Мышление, по их мнению, решает не отвлеченные, а прикладные задачи.

Сократ, как и софисты, также отрекается от натурфилософии, но практическая жизнедеятельность людей интересует его не с повседневной или политической сторон, он пытается разобраться в сути человека как такового. Сократа интересует человек, действующий в духовной и особенно в нравственной сферах. Но человек софистов ориентирован на успех, человек Сократа — на совершенствование, а нравственное совершенствование, по его мнению, возможно только при наличии совершенных знаний и убеждений. Так намечается противоположная гносеологическому релятивизму софистов ориентация — гносеологический (и нравственный) абсолютизм. Сократ тем самым усиливает рационалистическую традицию, идеализируя возможности человеческого разума и духовности вообще.

Но философия не сразу пошла по пути, намеченному софистами и Сократом. Это произойдет позднее — в эпоху эллинизма, а до той поры усилиями Демокрита и Платона она обостряет свою внутреннюю противоречивость путем оформления материализма и идеализма.

Демокрит развивает реалистические ориентации досократиков, внеся в них ряд серьезных новаций. Он дополнил их онтологический реализм гносеологическим, признав чувственность исходной ступенью познания, которая нуждается в усилении средствами рационального мышления. Он снабдил наивный реализм дополнительной аргументацией

путем использования принципа дуального мышления «и — и»: напр., познание состоит и из чувственного опыта, и из рационального рассуждения: мир — это и абсолютная пустота, и движущиеся вихреобразно материальные частицы; мир в одном отношении однокачествен (мир атомов), в другом — многокачествен (мир вещей). Кроме того, вместо рассмотрения мира в целом Демокрит обратил внимание на его структуру. Этот новаторский переход от макрокосмоса к микрокосмосу содержал в себе стремление представить любое сложное образование, включая душу, как совокупность простых элементов, что открыло для последующей философии и науки принцип редукционизма. Наконец, давно признано, что атомист стал основоположником механистического детерминизма, доминировавшего в новоевропейской науке до начала XX в. В мире Демокрита господствует слепая и обезличенная необходимость, основанная на механическом взаимодействии атомов. Все это делает философа из Абдер крупнейшим представителем материалистического реализма в античной философии.

В противовес Демокриту Платон доводит до классического уровня идеалистическую ориентацию, намеченную пифагорейско-элеатическим отрывом рационального мышления от вещественной реальности. Он продолжил «дело» Сократа, сохранив, в отличие от учителя, интерес к онтологическим проблемам и превратив духовность в основу мироздания. Он исходит из первичности мира идей (форм, образцов-идеалов) и из вторичности мира земных вещей. Платон усиливает рационализм своего учителя. Прежде всего его интересует абсолютно достоверное знание и пути его достижения, для решения этой проблемы он онтологизирует концепцию понятийного мышления Сократа, исходя из тождества мышления и бытия (рационалистический идеализм), т.е. движется от принципов познания к принципам построения мира в целом.

Плодотворная мысль великого идеалиста о необходимости решать онтологические проблемы, исходя из возможностей человеческого познания, оборачивается в силу его идеализма и недостаточного различения понятий и идей убеждением, что вечные и неизменные идеи образуют особый слой бытия, их можно только «узреть», но не изменить. Складывается представление, что мир абсолютных истин уже существует в глубинах бытия. Если нам удается «извлечь» его элементы, мы обретаем знание — общезначимое и совершенное. Подобное представление о познании возобладает в новоевропейском рационализме и в классическом естествознании.

Когда Демокрит и Платон, осуществив синтез предшествующих материалистических и идеалистических тенденций, обозначили в философии новый разрыв, выход из него попытался найти Аристотель. Он поставил перед собой грандиозную задачу — не только подняться над противоречиями этих двух мыслителей, но и синтезировать в своей системе большинство значительных идей и подходов предшествующей философии, отбросив их крайности и односторонности. В некотором роде Аристотель, подобно Гегелю, стремился достичь «конца философии», что ему отчасти и удалось: последующая философия двинулась в отличную от него сторону.

В решении большинства философских проблем Стагирит занимает дуальную позицию. Соединяя материалистический подход с идеалистическим, умозрительный с сенсуалистическим, дедуктивное рассуждение с индукцией и рациональной интуицией, сущность и явление, которые не просто соседствуют друг с другом, а взаимопроникают друг в друга, Стагирит фактически развивает дальше диалектические идеи Гераклита. Аристотель неустанно стремится к объединению различных подходов путем преодоления их

моноидейности, доводящей их до крайности и противопоставления, на основе диалектического мышления, трактующего эти подходы как «дополнительные»[31]. Чаще всего ему это не вполне удавалось: так, говоря о неразрывной связи материи и формы, для ее объяснения он вводит третье «начало» — Перводвигатель. Подобного рода непоследовательность Аристотеля связана, видимо, с принципиальной неустойчивостью античного дуализма, который под давлением склонного к моноидейности рационализма накренял одну из чаш весов. Признав, например, важность чувственного опыта, Стагирит выделяет все же роль рационального мышления. Будучи ученым, исследователем наблюдаемых природных фактов, философ тем не менее отдает явное предпочтение умозрению и т.д.

При всем том Аристотель значительно укрепляет позиции философского реализма и рационализма, преодолевает отрыв мира идей от мира вещей, связывает сущность физического мира с реальностью составляющих его вещей и т.п. Создав логику и «диалектику», он открыл дорогу к осознанию философией законов научного познания. Введя в оборот историко-философский анализ как новый способ решения проблем, он открыл для философии механизм «обратной связи»[32], позволяющий в соответствии с новыми обстоятельствами обеспечивать ее дальнейшее внутреннее развитие. Тщательной разработкой учения о причинах Аристотель заметно расширил границы античного детерминизма, что позволило ему стать основоположником ряда наук о природе и во многих отношениях предтечей новоевропейского естествознания.

Даже в наиболее туманных и сомнительных идеях Аристотеля можно найти стимулирующие импульсы. Так, его учение о Перводвигателе, близкое к «рациональной религии», намечает связь

разума с сутью мира при сохранении его самостоятельности и самодеятельности. Его учение об энтелехии, призванное объяснить целесообразность живых организмов, сегодня приобрело новый смысл в качестве зародыша концепции «самоорганизующихся» систем. Однако импульсы, исходящие из философского синтеза Аристотеля, постепенно сходили на нет, весьма избирательно были усвоены средневековой философией после Фомы Аквинского и не всегда адекватно восприняты новоевропейской рационалистической философией.

Представим развитие античной классической философии в виде схемы (См. Приложение, схема 2, с. 140).

На первый взгляд, античная «классика» выглядит как совокупность противоположно ориентированных подходов (самое известное из них материализм — идеализм). Но видимые различия и противоположения в этой системе до поры до времени не разрушают ее целостность. Единство и устойчивость античного философствования обеспечивает ряд факторов. Во-первых, явное преобладание в нем рационалистического мышления, ориентированного на логическую непротиворечивость и доказательность выдвигаемых утверждений. Во-вторых, альтернативные философские ответы не только противостоят друг другу, но и «дополняют» один другой, поскольку отражают разные стороны человеческой деятельности в целом. Так, реалистическая ориентация выражает практические устремления человека, тогда как идеализм представляет стремление человеческой духовности вырваться из узких рамок прагматического отношения к миру.

Итоги системного подхода к античному философствованию представлены на схеме 3 (см. Приложение, с. 141).

Центральное кольцо представляет античную философию с ее основными альтернативными подходами. Ее динамика определяется, с

одной стороны, конкретными философами, убеждения и ориентации которых формируются предшествующим состоянием философии и которые обладают мотивацией к ее дальнейшему развитию (внутренняя окружность), с другой — социумом в многообразии его экономических, политических и других отношений. Для нас наиболее важны его духовные компоненты — научные достижения, искусство, религия, культурные нормы, ценности и т.п. (внешнее кольцо). Именно социокультурная реальность опосредует отношения философии с природой.

В эпоху эллинизма интерес ко многим из альтернативных подходов резко сократился, а средневековая философия вообще осуществила антирационалистическую революцию (по крайней мере, до XII–XIII вв.) и сформировала новую философскую целостность.

б) Критерии сравнения отдельных философских подходов

Признание целостности философии не исключает сравнения ее отдельных теоретических воззрений и подходов. В этом случае возникает вопрос: какими критериями руководствоваться при подобном сравнении и выборе собственных предпочтений? Вынесем за скобки субъективные основания такого выбора, среди которых важную роль играют интуитивные и плохо осознаваемые процедуры. Остановимся на более или менее объективных критериях, для чего коротко рассмотрим специфические свойства философского знания.

Видимо, задача познания — извлечение из «груды» предположений достоверного знания. В движении по лабиринту непознанного философия выполняет ориентирующую роль, создавая обобщенные картины мира (позднее подобные схемы, ориентирующие дальнейшие

исследования, получили название «объясняющие модели», например, механистическая или организмическая). Человеческое познание начиналось в условиях отсутствия наук о природе, с выдвижения обобщенных мировоззренческих схем, постепенно все более конкретизируемых с помощью умозрительных процедур. Лишь в Новое время «объясняющие модели» стали разрабатываться совместными усилиями философов и естествоиспытателей. Кроме того, у философии, рефлексирующей о процессе самого познания, появляется еще одна функция — быть «сейсмографом», выявляющим напряжения и несоответствия в накопленном массиве знаний.

Человек как упорядоченная и целеустремленная система не терпит хаоса ни вне, ни внутри себя. На небе мы видим не хаотическое скопление звезд, а организованное собрание созвездий. Строго говоря, там нет созвездий, наше упорядочение звездного неба до некоторой степени условно, но мы выделяем наиболее заметные и реально существующие ориентиры. Девиз человеческого познания — «порядок превыше всего». Философия, как и любая другая теоретическая наука, нацелена на преобразование хаоса разрозненных сведений и предположений в связную систему идей. При решении этой задачи она не занимается, в отличие от конкретных наук о природе и обществе, накоплением эмпирических знаний и их теоретическим оформлением, она — метатеоретична. Ее задача — углубление и расширение горизонтов научного познания путем выдвижения новых фундаментальных методологических подходов, путем критики сложившихся «объясняющих моделей». Философия подает только «заявку» на исследование, которое осуществляют ученые конкретных специальностей. Она всего лишь подготавливает ориентиры научного поиска, по которому могут двигаться физики, астрономы, биологи и т.п.

Философские «объясняющие модели» нацелены на более глубокое и систематизированное понимание мира, но при этом им необходимо учитывать общий уровень познавательных достижений, отрыв от которых чреват выдвижением фантастических гипотез.

В условиях неразвитости эмпирических исследований философия стала в античности доминирующей формой рациональности. Ей могла составить конкуренцию только математика, в то время также преимущественно умозрительная. Философы вынуждены были удовлетворять свою любознательность прежде всего с помощью искусной умственной спекуляции, опираясь на фрагментарные знания, почерпнутые из практического опыта.

В силу специфичности решаемых философией проблем ее утверждения, как, впрочем, и любые другие теории, не поддаются прямой эмпирической проверке. Философские проблемы касаются предельных оснований бытия и всегда будут оставаться в «нейтральной полосе» между познанным и непознанным, всегда будут выходить за пределы накопленного фактического материала. В конце XIX в. американский писатель Генри Адамс остроумно заметил: «Философия — это маловразумительные ответы на неразрешимые вопросы».

Впрочем, и современные так называемые «точные» науки изменили свой взгляд на эмпирическую проверяемость своих теорий, расставшись с иллюзией о «решающем эксперименте», способном раз и навсегда решить теоретический спор. Известна развернувшаяся в 30-х гг. дискуссия о квантовой теории. Придерживающимся классических представлений о причинности М. Планку и А. Эйнштейну противостояли Н. Бор, В. Гейзенберг и Э. Шредингер. Первые предложили ряд физических и мысленных экспериментов в пользу своей позиции, но их проведение так и не привело к окончательному выводу, хотя сегодня

физическое сообщество склонилось ко второй позиции, согласно которой явления микромира отличаются «запутанностью» причин и следствий, вызывающей «причудливость» поведения фотона (Шредингер). В современной философии и социологии науки принято считать, что принятие или упразднение научной теории требует значительного накопления фактов и не под силу единственному подтверждающему или опровергающему эксперименту. Это тем более касается оценки мировоззренческих подходов, большинство из которых были сформулированы еще в античной философии, а в последующее время только уточнялись, открывая новые аспекты и проблемы.

Фактическое сохранение плюрализма философских подходов свидетельствует, что многие из них — даже некогда отвергнутые — способны находить новые эмпирические подтверждения, хотя для этого может потребоваться продолжительное время. Альтернативность мировоззренческих подходов не означает их равенства: следует лишь иметь в виду достоинства подхода, противоположного предпочитаемому, и возможность того, что при исчерпании возможностей избранного подхода будет полезно вернуться к отвергнутому. Мировоззренческий анархизм неприемлем, поскольку игнорирует «направленность» (традиция) развития индивидуальных и групповых мировоззренческих поисков. Данное обстоятельство свидетельствует также о том, что причины мировоззренческого многообразия не столько в фактуальных подтверждениях, сколько в их подборе и интерпретации, что в свою очередь зависит от мировоззренческих предпочтений, сложившихся под влиянием сложной взаимосвязи социокультурных и личностных факторов.

Малоэффективно сравнивать философские подходы и с точки зрения их логической последовательности, непротиворечивости. Скажем,

Парменид и Зенон стремились безукоризненно соблюдать логические законы, но пришли к шокирующим «здравый смысл» выводам. Ну и что! Ведь элеаты поставили проблемы (делимость — неделимость, изменчивость — неизменность, единство — многообразие), которые дали импульс к углублению философского мышления. Чисто логический анализ философских воззрений малорезультативен и потому, что закон исключенного третьего действует только внутри них, но почти бесполезен для их сравнения. Хотя альтернативные философские утверждения (например, «мир изменчив» — «мир неизменен») не могут быть одновременно и в одинаковой степени достоверными, но могут оказаться «дополнительными», т.е. частично истинными или ложными и поэтому непротиворечивыми.

Эмпирико-логическая «проверка» философской концепции способна выделить ее сильные и слабые в данный момент стороны, частично подтвердить или опровергнуть ее, но не забудем, что, во-первых, обнаруженные слабости позднее могут быть устранены; во-вторых, все они до некоторой степени эмпирически и логически обоснованы. Подобную «проверку» заметно осложняет тот факт, что в восприятии («понимании», интерпретации) философских концепций заметную роль играют социокультурные и личностные факторы. Историко-философский анализ проводит не абсолютно беспристрастный наблюдатель «с точки зрения вечности», а исследователь, видящий прошлое через призму актуальных теоретических и социальных проблем, не способный полностью отвлечься от пристрастий своего культурного и научного окружения, от своей профессиональной подготовки и сложившейся системы мировоззренческих и методологических предпочтений, от собственных предположений по поводу анализируемой проблемы. Полностью освободиться от этой пристрастности историку философии не

дано, но ее может понизить рассмотрение философствования как целостной системы, в которой оценка отдельных частей зависит от их способности содействовать дальнейшему развитию системы.

Видимо, главным критерием сравнения и оценки отдельных философских воззрений является определение их места в дальнейшем развитии философии и научных знаний в целом. Это место современники могут ощущать интуитивно, но его осознание в большинстве случаев происходит post factum (задним числом). Сравнение философских воззрений требует прежде всего теоретического определения их открытости новациям, масштабности и глубины рассматриваемых проблем, их влияния на другие воззрения, способности взаимодействовать с ними, их исторически проявленной продуктивности и воздействия на мировоззрение и культуру в целом. Подобное сравнение должно быть дополнено сопоставлением их методологических ориентаций — преобладающим типом мышления, стремлением к ясности и простоте, уровнем терпимости к другим воззрениям и самокритичности к себе и т.п.

Прекрасно понимаю, сколь сложно проводить сравнение философских воззрений, руководствуясь столь многочисленными и сложными в применении критериями, но очевидно, что непростую задачу не решишь простым способом и, разумеется, предложенный метод нуждается в дальнейшей разработке. Пока добавлю, что и предлагаемый культурно-социологический способ сравнения философских воззрений не приводит к окончательному решению, поэтому я бы назвал его методом оценки «по совокупности косвенных улик»[33], поскольку при его использовании речь не идет о вынесении окончательного вердикта в отношении философского подхода, а лишь о констатации его

преимуществ и ограниченностей, об отсечении тех его частей, которые не соответствуют предложенным критериям.

Сравнение философских воззрений по их роли в человеческой культуре особенно сложно, требует весьма продолжительного времени. Достаточно вспомнить о переходе влияния от Платона к Аристотелю в средневековой философии XIII в. Сегодня более или менее ясен пантеон философии, собравший наиболее значительных философов прошлого, но роль обитателей этого хранилища философских знаний еще не раз будет переосмысливаться.

На мой взгляд, суть метода культурно-социологического сравнения хорошо передает введенный для описания детского развития Л.С. Выготским термин «зона ближайшего развития». Он имел в виду, что родители должны ставить перед ребенком задачи, которые в целом соответствуют его способностям, но несколько превосходят их по сложности. В случае философских систем это означает, что они, с одной стороны, должны находиться на уровне лучших достижений в различных областях знания, быть адекватными умонастроениям и интересам эпохи, состоянию других областей духовности (искусству, религии), и, одновременно, открывать для науки, культуры, социальной жизни новые перспективы.

в) Ограниченности и достоинства античного рационализма

Предлагая критерии сравнения отдельных философских систем, я не намеревался «раздать каждой сестре по серьге» или выстроить рейтинг философов по их исторической значимости. Ведь историку философии совершенно ясно, что каждый крупный философ внес в ее развитие свой неповторимый вклад, пусть даже не очень большой. Поскольку о

содержании фундаментальных проблем, завещанных древними греками потомкам, речь уже велась, остановлюсь в данном случае только на тех методологических подходах, которые, на мой взгляд, оказались наиболее перспективными для развития новоевропейской философии и науки. Среди них я выделяю утвердившийся рационализм, наметившийся переход от моноидейности к более многомерному представлению о мироздании, оформление реалистического воззрения и появление зачатков гносеологического реализма.

Видимо, важнейшим достижением античной философии было утверждение рационального мышления в качестве основного метода познания мира. Рациональность предполагает упорядоченность размышлений, их логическую доказательность и ясность. Поскольку благодаря усилиям Сократа, Платона и Аристотеля эта рациональность включала в себя размышление о самом мышлении, то внутри античной философии утвердилась критичность, что, безусловно, повышало ее способность к «самоорганизации». Именно эти ее черты привели к возрождению новоевропейской рационалистической философии и составили основу для формирования собственно науки.

Вместе с тем античная рациональность страдала рядом серьезных недостатков. Она не переносила беспорядочности («хаоса»), бесконечности и уникальности. При встречах с ними рационализм был склонен либо упрощать (например, Демокрит исключает случайность из реального мира), либо ограничивать (Парменид относит бесконечную делимость только к миру «по мнению), либо «идеализировать» (обращаться к помощи антропоморфизма). Подобного рода изъяны проявились довольно рано. Скажем, панлогизм элеатов приводил их к явно нереалистическим выводам, что свидетельствовало, с одной стороны, об опасности абсолютизации логического мышления, с другой

— о том, что переоценка степени порядка в мире может приводить к переходу рационализма на позиции мифологии и идеализма.

В античной рациональности нетрудно обнаружить и более крупные изъяны — такие как умозрительность, переоценка возможностей формально-логического мышления, моноидейность. В историко-философских исследованиях первые два недостатка проанализированы подробно. Не раз отмечалось, что склонность древнегреческих мыслителей к умственной спекуляции мешала усилению эмпирической составляющей античной философии, ограничивала развитие наук о природе. Увлечение математическими способами размышления мешали принимать в расчет возможности синтетических форм постижения мира, включая эстетическую и религиозную[34].

Подробнее остановлюсь на «моноидейности» античного философствования. Моноидейность — гносеологический принцип, который, в конечном счете, выражает стремление мыслителя объять единой мыслью бесконечно разнообразный мир и является продолжением монизма, сосредоточенного на поиске единой основы мира. Демокрит, сведший все к движению атомов, так же «моноидеен», как и Платон, объявивший сутью мира идеальные сущности.

Монизм и моноидейность не позволили древним грекам реалистически решить проблему единства и бесконечного разнообразия мира. Как правило, попытки найти единое «первоначало» мира оборачивались выводом об однокачественности или даже бескачественности его сути. Таков «апейрон» Анаксимандра, мир демокритовских атомов, мир идей Платона и «первая материя» Аристотеля[35]. Разумеется, у этих великих мыслителей были свои резоны. Мир как таковой, без живых существ, «выглядит» иначе, чем в их восприятии: цветок не радует ничей глаз и не услаждает ничье обоняние,

пламя действующего вулкана никого не страшит и не обжигает и т.д. Такой мир в некотором роде безмолвен, лишен «красок», «вкусов», «запахов», поскольку чувственные «значения» и «смыслы» придают ему до некоторой степени живые существа. И все же это не дает оснований фактически приравнивать бытие к небытию: мир обладает бесконечным разнообразием физических, химических, механических, информационных и прочих свойств, которые имеют для живых существ жизненно важное значение, что и определяет особый характер их восприятия.

Конечно, мы много веков описываем мир как таковой на языке, сформировавшемся под влиянием нашего чувственного опыта и исторически ограниченной практики. Но ни один другой язык описания не преодолеет эти ограничения: абсолютно объективный язык невозможен для людей, им мог бы обладать только Бог, стоящий, по определению, над миром и создавший его. Мы же способны эффективно судить о мире только в связи с познающим его субъектом — социокультурной реальностью, возникшей из природного мира, частью которого мы являемся.

Моноидейность, разрывающую мир как таковой и мир человеческого познания, стремился преодолеть Аристотель, который соединил сущность и существование, о чем говорилось ранее. Но его учение о Перводвигателе, «первой» материи, недостаточная проработка соотношения «первой» и «второй» сущностей заметно ослабляли дуальность его мышления. Требовался, видимо, более тонкий ход мысли, при котором рассмотрение мира как такового не исключало бы из вида познающего субъекта. С учетом последнего единство и многообразие мира выглядит достаточно сложно. На основании того, что в познанной нами части мира существуют постоянные, устойчивые связи, мы вправе

говорить об инвариантности мира в целом, о действии в нем единых законов (что выражают, напр., физические константы). Вместе с тем это «единство» несравненно шире «единства», выраженного с помощью наших теоретических — философских или научных — моделей[36]. Наше представление о многообразии мира тоже ограничено: мир для нас многокачественен в той мере, в какой мы практически освоили человеческие «смыслы» и «значения» его бесконечного качественного разнообразия.

Показательно, что плюралистический взгляд на мир оказался малораспространенным в истории философии: до XX в. его представляли Анаксагор со своими гомеомериями, Эмпедокл с учением о четырех корнях мира, а в Новое время Лейбниц со своей монадологией.

У этого, видимо, две причины. Во-первых, плюрализм уводит в бесконечность, с чем традиционная рациональность не желает смириться, редуцируя этот плюрализм к дуализму, за которым стоит, видимо, наглядная дуальность самого человека — «двойственность» его физической и духовной природы. А еще чаще к монизму, выражающему важные особенности нашего чувственного восприятия и рационального мышления. Во-вторых, нужно иметь в виду многовековую историю человечества: социальный плюрализм складывался ненадолго, да и то в ограниченных масштабах. Даже сегодня плюрализм в межгосударственных, межкультурных, межконфессиональных и других отношениях остается скорее мечтанием, чем реальностью, принцип «подведения под общий знаменатель» по-прежнему доминирует в человечестве. Рискну утверждать: мир и познание по сути своей плюралистичны, но мы еще долго будем рассматривать его через призму монизма или дуализма. Безусловно, поиски «единого» понимания мира стали источником философии, науки и религии. На этом пути были

сформулированы многие основные проблемы и понятия. Но задача преодоления моноидейного мышления становится, на мой взгляд, все более острой. Не уверен, что время «плюралистического реализма» — подробнее о нем чуть позже — уже наступило, но думаю, что философия все больше будет склоняться к его методологическому обоснованию. Возможно, только религия еще будет пытаться исчерпать бесконечность мироздания с помощью единого принципа, уповая на бесконечную милость Божью в отношении своих чад.

Еще одной важной, особенно для появления новоевропейской науки, чертой античного философского рационализма стал складывающийся в нем реалистический подход к решению онтологических и гносеологических проблем. Уже говорилось о реализме милетцев, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора и, конечно же, Демокрита, признававших первичность вещественного мира и трудности его познания. Им противостояли склонные к идеализму пифагорейцы, элеаты, Сократ и Платон, утверждавший несущественность мира вещей и возможность абсолютного знания. Если поначалу в античной философии преобладал реалистический (материалистический) подход, то усилиями Сократа и Платона пальму первенства перехватывает идеализм с элементами мифологии.

Учитывая многочисленность толкования «реализма» в философии конца XIX–XX вв., предложил бы следующее его понимание. «Реализм» (от лат. realis — действительный, вещественный) лишь частично совпадает с «материализмом», поскольку признает вещественность только одним из свойств объективного мира, наряду с которым существует множество других, в том числе и непознанных нами. Соответственно, реалистическая гносеология допускает, что человечество способно приближаться к более полному познанию

реального мира, что он «представлен» в мире познания, и это «представление» также по-своему «реально». Вместе с тем эти две реальности не тождественны, а только сходны по содержанию, при этом степень сходства мы способны оценить только относительно, в пределах исторически ограниченной практики.

Крупнейшим античным реалистом был Аристотель, поскольку он логически показал, что бесперспективно разрывать материальное и духовное, что форма не может существовать без материи, а материя всегда каким-либо образом оформлена, что созерцатель-философ способен судить о достоверности созерцаемого, только разобравшись в законах самой познавательной деятельности и в природе того, на что она направлена. В отличие от Демокрита и Платона Аристотель отказался от принципа доминирования вещественного или духовного и склонялся к мысли о тесной связи познаваемого и познающего, наметив тем самым проблему единства онтологии и гносеологии, которую два с лишним тысячелетия спустя попытается решить И. Кант. По существу, согласно Стагириту, для субъекта познания нет абсолютно изолированного от него и противопоставленного ему объекта познания. Последний всегда предстает перед ним в свете его практических и познавательных возможностей.

Чувство реальности убеждало Аристотеля в существовании вне нас природного мира и в нашей способности получить достоверное знание о нем, иначе мы просто-напросто не выжили бы. Хотя Стагирит внимательно анализирует движение познания от чувственных восприятий к теоретическому описанию действительности, ему недостает реализма в оценке качества, масштабов и границ наших знаний. Это связано, видимо, с тем, что он придерживается убеждения своего учителя

в достижимости совершенного знания и игнорирует скептические утверждения софистов.

Альтернативу гносеологическому абсолютизму наметили еще софисты, впавшие по этой причине в немилость у Сократа и Платона. Их дело в эпоху эллинизма продолжили скептики, выдвинув в пользу своей позиции ряд сильных аргументов. В противостоянии агностицизма и гносеологического абсолютизма легко обнаружить теоретическую и психологическую проблему. Теоретическая: бесконечная Вселенная слишком велика для отдельных познавателей, то есть обнаруживается несоизмеримость бренного субъекта познания с огромным внешним миром. Рассуждения устраняли эту несоизмеримость, либо постулируя тождество бытия и мышления (теория идей Платона) и приходя к гносеологическому абсолютизму, либо концентрировались на этой несоизмеримости, склоняясь к крайнему скептицизму и даже к агностицизму. В основе подобных ориентаций могут лежать и психологические причины. Согласно современной социальной психологии, большинство людей склонны обольщаться на свой счет. Пожалуй, это их свойство послужило психологическим источником гносеологического абсолютизма в античности. Бурное развитие естествознания в XVII и в первой половине XVIII в. обернулось просветительской «верой» во «всесилие разума», и она широко распространена в современном общественном мнении. Правда, социопсихологи обнаружили и противоположную тенденцию — части людей свойственно недооценивать свои возможности, что, видимо, и подталкивало к скептическим умонастроениям. Теоретическое решение проблемы вполне возможно: как отдельные индивиды мы слишком ничтожны, чтобы вести диалог со Вселенной, но в качестве человечества, создавшего собственную, сравнительно мощную реальность, мы вполне

этого достойны. Психологически проблема гносеологического абсолютизма или агностицизма решается либо путем повышения собственной критичности, либо с помощью психиатра.

Зачатки гносеологического реализма можно найти у Эмпедокла, выдвинувшего принцип «подобное познается подобным». Поскольку подобие ≠ тождеству, то он тем самым попытался найти путь между Сциллой бездоказательного самовозвеличивания со стороны сторонников гносеологического абсолютизма и Харибдой самоуничижения со стороны крайних скептиков и агностиков. Я бы назвал его позицию сдержанным оптимизмом, поскольку он признает возможность достоверного знания, хотя и относительного по своему уровню. С легкой руки философа из Агригента проблема соотношения познавательных образов и предметов познания заняла одно из центральных мест в гносеологии. В XVIII в. на смену принципу подобия пришла теория «отражения»[37], однако часть ее сторонников считала ощущения копиями вещей, тогда как другая — всего лишь их символами. Мы еще вернемся к этому, заметив предварительно, что принцип «соответствия» информированности живой системы свойствам среды обитания действует даже для простейших организмов: все они достаточно хорошо приспособлены к ней («отражают» ее), иначе внешний мир уничтожил бы их.

Безусловно, человеческую познавательную способность можно считать самым совершенным из известных нам «зеркал» (К. Лоренц), способным становиться больше и чище, но у нас нет оснований считать себя обладателями абсолютного Зеркала, в котором отражается весь мир со всеми его существенными свойствами. Впрочем, у нашего «зеркала» есть почти сказочное достоинство: оно способно отражать не только настоящее, но и воспроизводить прошлое и даже заглядывать в будущее.

После уроков скромности, преподанных человечеству космологией Коперника, теорией происхождения видов Дарвина, открытием роли бессознательного в человеческом поведении Фрейдом, кризиса науки на рубеже XIX–XX вв. и многократными демонстрациями в XX в., что объективная реальность несравненно богаче и глубже любых наших описаний ее, пришло время более взвешенно оценивать наше место в мире и собственные познавательные возможности. Нам не пристало оставаться на позициях гносеологического абсолютизма или склоняться к агностицизму[38]. Реализм в гносеологии предполагает неразрывную взаимосвязь познающей и познаваемой реальностей (гносеологии и онтологии): мы вправе считать, что некоторая толика объективного мира освоена нами и практически, и интеллектуально, но должны иметь в виду, что видим мир нашими глазами, под свойственным им углом зрения и в пределах их зоркости. То есть наши знания всегда относительно достоверны и не выходят далеко за границы возможностей практической и интеллектуальной деятельности. Нам неизвестны другие разумные существа, сравниваясь с которыми, мы могли бы определить остроту своего «зрения», но это как раз требует от нас критичности в оценке своих возможностей и самокритичности к своим достижениям. Негоже чувствовать себя «первым парнем на деревне», в которой всего один дом.

* * *

В качестве предварительного вывода заметим, что в период античного философствования неоднократно предпринимались попытки преодолеть конфликты философских школ и подходов, утвердить их мирное сосуществование. Проанализированные достоинства античной

философии, будучи освобожденными от своих недостатков, позволяют предположить, что в будущем может появиться новый методологический подход, который я назвал бы «плюралистическим реализмом».

Скорее всего, мировоззренческий плюрализм сам по себе неизбывен, соответственно, быть реалистом в философии значит учитывать факт существования и правомерности различных мировоззренческих подходов, сохраняющих способность к развитию. Это требует, чтобы мышление философа носило «открытый» характер, т.е. обладало способностью постоянно учитывать позиции других философов, вести с ними диалог, что предполагает умение самокритично проверять собственные утверждения и постоянно заботиться об их развитии при сохранении твердых убеждений. Уважительное отношение к иной, даже противоположной точке зрения впервые представил Аристотель. Оно включает в себя понимание ее сильных сторон — выдвигаемых в свое обоснование аргументов, существо решаемой проблемы, внимательный анализ теоретических и социокультурных причин ее появления. Не секрет, что многие из них, включая весьма экстравагантные, имели весьма глубокие основания, нередко выдвигали в свою защиту серьезные и оригинальные аргументы и сыграли конструктивную роль в истории философии. Только в творческом диалоге с ними реализм и смог развиться, накапливая дополнительные доводы в свою пользу, перестраивая свою проблематику и решения. Прожитая им долгая жизнь и нынешняя жизнеспособность может служить косвенным аргументом в его пользу.

Говорить о содержании понятия «плюралистический реализм» сложно, поскольку он выводит нас из сферы реально существующих явлений в сферу «идеалов», к которым следует добираться долго и

постепенно. Поэтому выделю только несколько тенденций, которые могут отличать подобный тип мышления.

1. Мир бесконечно разнообразен в качественном отношении, но мы в силу склонности нашего мышления к моноидейности чаще всего рассматриваем его как единообразный или дуальный, возможно, подобная особенность нашего осознанного внимания непреодолима, но ее, по меньшей мере, следует иметь в виду.

2. Мир предстает в качестве некоей целостной и развивающейся системы, образованной многообразно взаимодействующими «открытыми» подсистемами: исследуются не столько объекты, сколько взаимодействия между ними и внутри них.

3. В познании предполагается «открытость» любой теории к воздействию других и к сотрудничеству с ними, поскольку все они могут описывать одни и те же явления, но с разных сторон, а исследователю следует неторопливо стремиться к их объединению. Например, в психологии научение исследует бихевиоризм, гештальтизм, когнитивная психология и др. Споры между ними достаточно остры, но, может быть, важнее искать пути к их объединению, пусть временно даже в виде «эклектической» психологии, о которой говорил американский психолог Гордон Оллпорт.

4. Признание плюрализма форм и способов познания (мы усваиваем информацию весьма различными путями, начиная с «голоса» кишок и кончая импульсами религиозного чувства) — все они в той или иной мере правомерны. Нужно искать пути внутреннего объединения, а не просто использования материала искусства, устремленного к освоению уникальности явлений и даже, может быть, религии, нацеленной на абсолютную универсальность, с рациональными философией и наукой.

5. Новый взгляд требует нового языка, поэтому необходимо преодолеть дуальность классических философских категорий (скажем, изменчивость — неизменность = инвариантность, детерминизм — индетерминизм = корреляция и под.), а также отказа от претензий на создание законченной картины мира, т.е. мировоззрение должно стремиться стать открытой системой.

Позволив себе помечтать, вернемся на более твердую почву и попытаемся найти дополнительные аргументы в пользу достоверности человеческих знаний, чему и будет посвящена следующая глава.

Приложение

Схема 1. Проблемное и методологическое развитие досократической философии

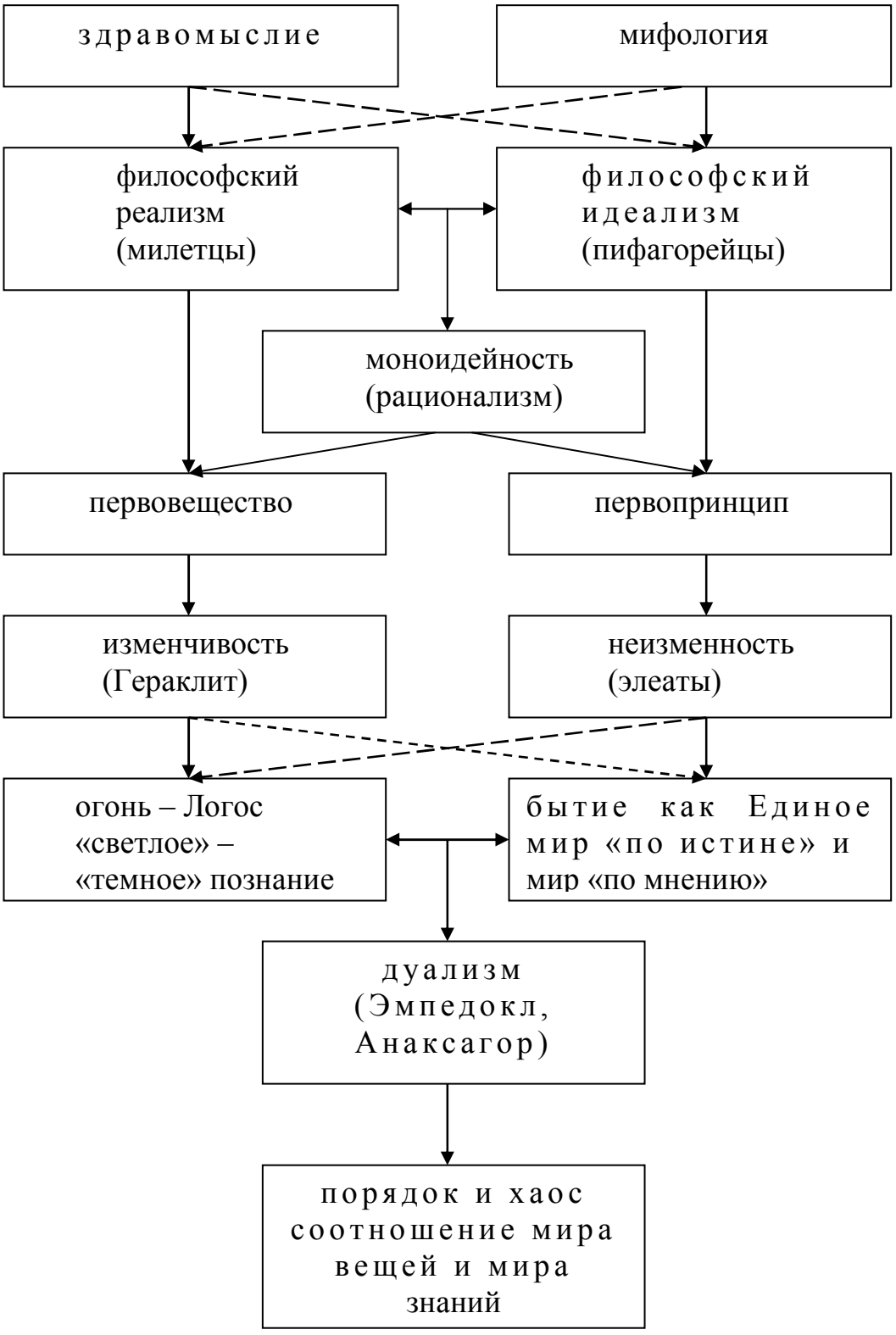


Схема 2

Проблемное и методологическое развитие античной классической философии

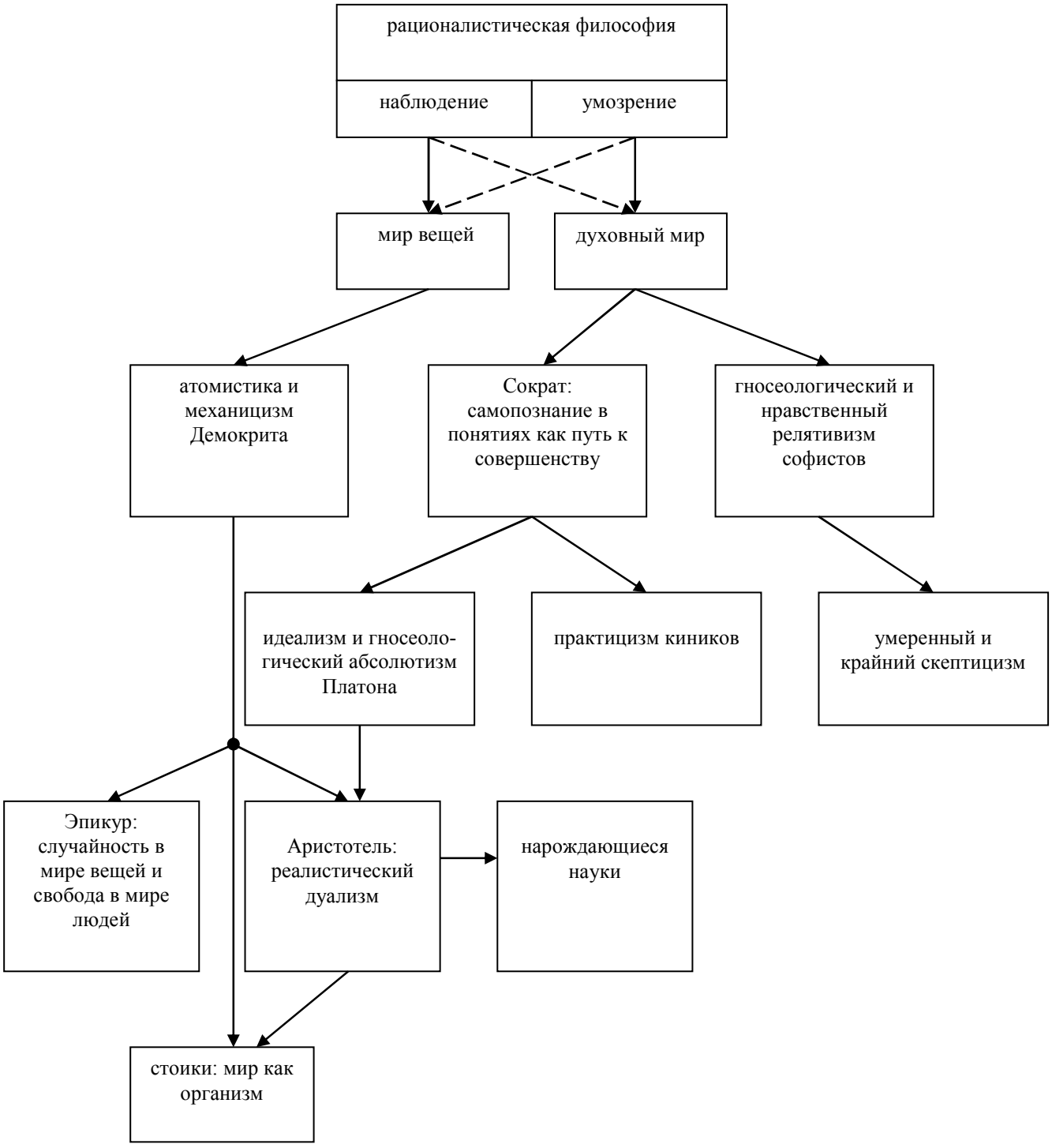
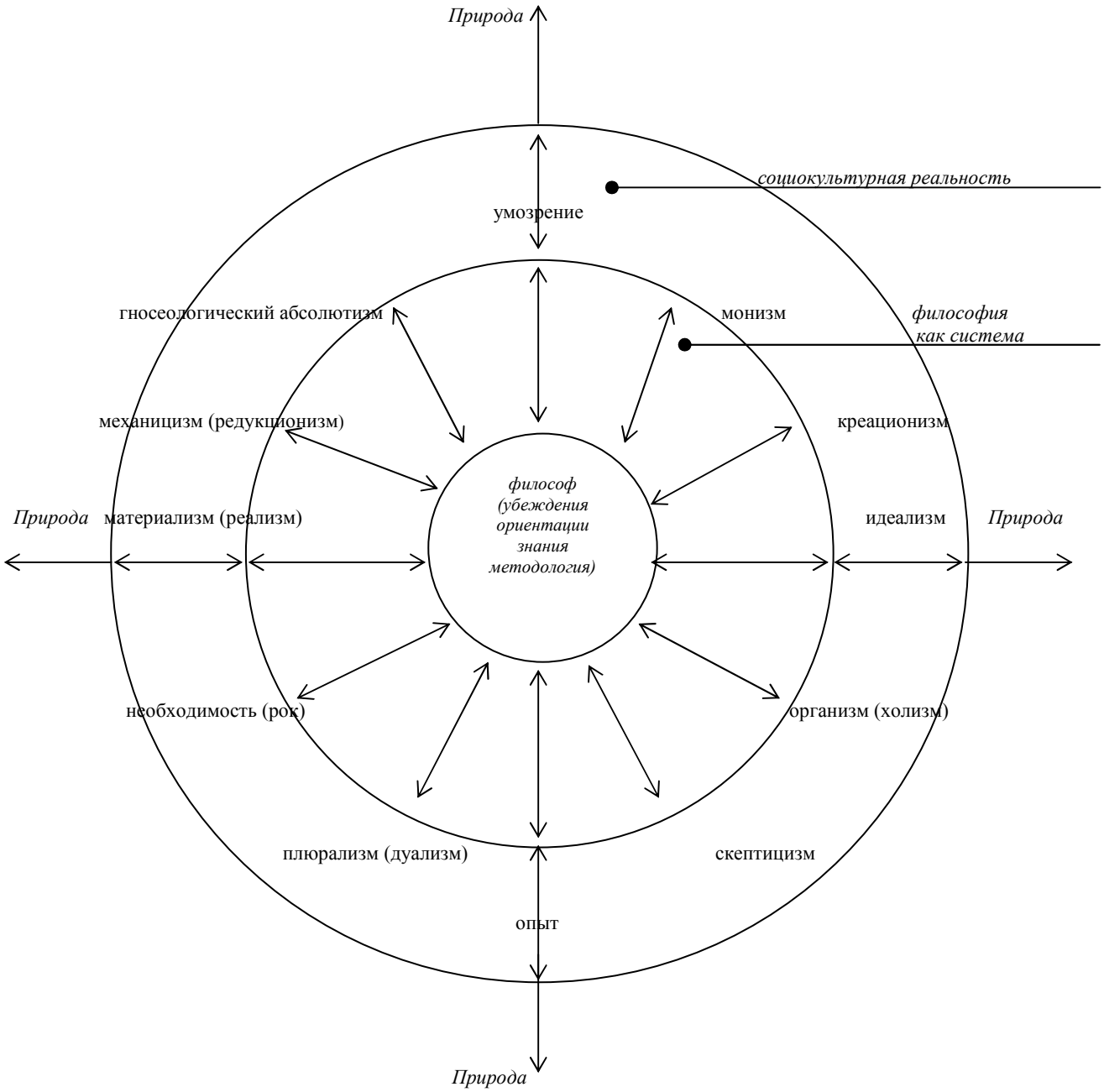


Схема 3. Античная философия как целостная система



Примечания

[1] Напр., американский историк психологии Н. Смит пишет: «Академическая философия в целом считает психоаналитическую теорию ненаучной и уделяет ей мало внимания, за исключением обязательного упоминания в учебниках. Критики в психологии, философии и других областях убедительно доказывают, что она может предложить немногое. Фактически они утверждают, что это не теория, которая пока еще не получила эмпирической поддержки, а в сущности псевдонаука» (Смит Н. Современные системы психологии. СПб. ; М., 2003. С. 164). А ранее влиятельный философ науки Карл Поппер, выдвигая свой принцип опровержимости («фальсификации») теории и оценивая теоретические конструкции К. Маркса, З. Фрейда и А. Адлера, писал в 1934 г.: хотя они «выражены в научной форме, на самом деле имеют больше общего с примитивными мифами, чем с наукой» (Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 242). Для него признаками их ненаучности является недоступность для опровержений и непрерывный поток подтверждений. Такие же упреки в адрес психоанализа будут повторены им три десятилетия спустя (см.: Поппер К. Предположения и опровержения. М.: Ермак, 2004. С. 64–70).

Последняя волна подобной критики связана с книгой известного историка науки А. Грюнбаума (Grünbaum A. Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik. Stuttgart: Reclam, 1988). Современные приверженцы Фрейда не оставили ее без ответа. См., напр.: Spektrum der Wissenschaft. R. Speziale. Bagliacco. «Freud: Begründer der Psychoanalyse». Heidelberg, 1999. S. 92–103.

[2] Примерно об этом говорит основоположник современной физиологии Клод Бернар: «Ученый должен помнить, что системы существуют не в природе, а в сознании людей». Т.е. теоретические конструкции «создают» порядок, а стало быть, необходимо выяснять соотношение порядка в теории со степенью упорядоченности природы.

[3] В психологии, да и в философии чаще всего не проводится различие между мышлением и интеллектом, напр., говорят о наглядном, предметном или

мифологическом мышлении. В то же время отечественный психолог А.Н. Леонтьев говорит об «интеллекте» животных, но отказывает им в способности мыслить. Видимо, целесообразно сузить понятие «мышление», которое, на наш взгляд, представляет собой умственные операции с понятиями (вербальное мышление) или с заменяющими их абстрактными символами (математическое мышление). В таком случае развитый интеллект представляет собой совокупность ряда познавательных форм, позволяющих людям устанавливать пространственно-временные и другие связи между объектами и их чувственными, эмоциональными или рациональными образами.

Интересную классификацию множественности интеллекта предложил в конце XX в. американский психолог Говард Гарднер. Изучая людей с исключительными интеллектуальными способностями, он обнаружил, что такие люди, имея невысокие результаты в тестах, делающих упор на способность оперировать со словами и математическими символами, обладают «островом совершенства» — например, неординарной способностью к рисованию, к музыке или к усвоению двигательных навыков. На этом основании он предположил, что наряду с вербальным и математическим интеллектами, которые традиционно считались главными источниками познания, интеллектуальными можно считать способности к пространственно-цветовому анализу видимого мира, к музицированию, к освоению двигательных навыков (как в спорте или в балете), проникать в себя, в других и к природную среду. В качестве людей, ярко представляющих различные формы интеллекта, он называет поэта Т. Элиота, физика А. Эйнштейна, художника П. Пикассо, композитора И. Стравинского, танцовщицу М. Грэхем, психолога З. Фрейда, общественного деятеля М. Ганди и биолога Ч. Дарвина. Разумеется, данная классификация нуждается в дальнейшей проработке, но, безусловно, познание — более комплексный, многоуровневый и многоплановый процесс, чем считалось ранее.

[4] Подобную связь «здравомыслия» с философией фиксирует, например, американский философ науки М. Вартофский. Он пишет: «Структуры метафизических систем выводятся из структур, в рамках которых

сформулированы понятия здравого смысла, и в конечном счете из структур обыденного поведения и естественного опыта человеческого общества» (Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М. : Прогресс, 1978. С. 105).

[5] В данном случае «натурфилософия» включает в себе все, а не только философские знания о природе. Выделению отдельных естественных наук начало положил Аристотель.

[6] Наиболее известны апории Зенона «дихотомия», «Ахилл и черепаха», «Стрела», а также его аргументы против бесконечной делимости бытия.

«Дихотомия» показывает логическую несостоятельность допущения бесконечной делимости пространства. Ведь для преодоления некоторого расстояния необходимо прежде пройти половину пути, а ранее — половину этой половины, а еще раньше — половину половины половины и так до бесконечности. Стало быть, чтобы начать движение, нужно одолеть бесконечное количество отрезков, а это невозможно.

Быстроногий Ахилл никогда не догонит медлительную черепаху, поскольку, когда он оказывается в точке, которую достигло начавшее двигаться раньше животное, черепаха переместилась за прошедшее время в другую точку и т.д.

Апория «стрела» доказывает, что стрела, выпущенная из лука, вопреки мнению, что она движется, на самом деле покоится. Ведь в каждый из моментов полета она занимает равное ей пространство, но и покоящееся тело занимает равное ему пространство; следовательно, если стрела в каждый из моментов покоится, то сумма состояний покоя не может составить движения.

Аргументы Зенона в пользу единства бытия выглядят так: если единое состоит из частей, то оно делимо. Логических оснований для ограничения делимости нет, значит оно делимо до бесконечности. В результате бесконечного деления остаются частицы либо обладающие размером, либо им не обладающие. В первом случае бесконечная сумма мельчайших частиц превращает предмет в бесконечно большой, во втором — предмет не может обладать размером, а стало быть, допущение множественности заводит в логический тупик.

[7] Здесь и далее мы несколько расширяем содержание давних терминов «монизм», «дуализм», «плюрализм», традиционно используемых для характеристики онтологии, признающей единственность или множественность мировых начал. Для нас эти понятия имеют не только онтологическое, но и гносеологиченское содержание, обозначая определенный способ описания. Первый термин выделяет в объекте или в их группе единственный, считающийся доминирующим принцип, свойство, сторону. Второй — два равноправных, необходимых и, чаще всего, противоположных принципа, свойства, стороны. Третий — их множество.

[8] Один из первых историков философии Теофраст писал: «Эмпедокл объясняет познание двумя факторами: подобием (объекта и его восприятия. — Р.Д.) и касанием» (Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 375).

[9] Согласно ему, онтогенез организма представляет собой краткое и сжатое повторение филогенеза вида, к которому организм принадлежит.

[10] Замечу, что, согласно Асмусу (Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высш. шк., 1976. С. 143), Демокрит называет эти частицы не только «атомами», но и «неделимыми формами». А в древнегреческом языке «форма» выражалось с помощью слова «вид» — «эйдос» или «идея» (форма, а не мысль). Интересно, что именно «эйдосы» образуют у Платона его истинный мир.

[11] Известно, что Аристотель объяснял появление атомистической гипотезы наблюдением Демокрита за движением пылинок в солнечном луче. Возможно, что при этом Стагирит опирался на собственные пояснения атомиста. Но видеть в этом необыкновенном открытии всего лишь заключение по аналогии значит чрезмерно упрощать импульсы, приведшие к нему. Скорее, перед нами блестящий пример «открытия на кончике пера», способности философии генерировать «объясняющие модели», которые «задавали тон» последующим исследованиям.

[12] Недавно из популярного издания я узнал, что позиция самого Лапласа по поводу детерминации не сводится к его пресловутому «демону». Вот что писал французский физик в 1776 г.: «Состояние природы в настоящем есть,

очевидно, следствие того, каким оно было в предыдущий момент, и если мы представим себе разум, который в данное мгновенье постиг все связи между объектами Вселенной, то он сможет установить соответствующие положения, движения и общие воздействия всех этих объектов в любое время в прошлом и будущем». Современная астрономия, по его мнению, отчасти как бы представляет такой разум. «Однако, — продолжает Пьер Лаплас, — незнание различных причин, вызывающих те или иные события, а также сложность в сочетании с несовершенством анализа мешает достичь нам той же уверенности по отношению к огромному большинству событий. Таким образом, существуют вещи, которые для нас неопределенны (видимо, в силу их сложности. — *Р.Д.*), вещи более или менее вероятные, и мы стараемся компенсировать невозможность их узнать, определяя различные степени их достоверности. Получается, что слабости человеческого разума мы обязаны появлением одной из самых тонких и искусных математических теорий — науки о случае, или о вероятности» (Цит. по: Энциклопедия для детей. Т. 16. Физика. Ч. 1. С. 400–401). Действительно, в первой части цитаты Лаплас формулирует принцип классической физики, тогда еще не вполне осознанный. Но во второй части он говорит о вероятностных способах описания чересчур сложного мира, что не было воспринято его современниками и еще раз свидетельствует о сложностях интерпретации теоретических положений.

[13] Существенное различие избранных путей вылилось в острую критику софистики Сократом, имевшую известные основания, но не учитывающую ее сильных сторон.

[14] По мнению Б. Рассела, теория идей и теория воспоминаний Платона принадлежит его учителю (см.: Рассел Б. Мудрость Запада. М.: Республика. 1998. С. 100–104, 113).

[15] В возрасте 70 лет Сократа судили за то, что он якобы развращает юношество, выдумывая новых богов и ниспровергая старых. В своем последнем слове философ сказал, что в его годы не пристало бояться смерти, что в памяти потомков он навсегда останется мудрецом, а вот его хулители пострадают (по сообщению Плутарха, все трое инициаторов судебного процесса вскоре повесились). Отказавшись от побега из тюрьмы (закон, даже

использованный несправедливо, надо чтить), Сократ в окружении своих учеников спокойно выпил чашу растительного яда и тихо почил.

16 «Благо» занимает центральное положение и в воззрениях Платона. Согласно ему, это «высшее начало и цель всего сущего»: природа Блага отличается от всего, пребывая во всем, но ни в чем не нуждаясь. В его совершенном бытии (мире идей) Благо — вершина этого мира — сопряжено с Истиной и Красотой.

17 В данном случае «идеализм» означает не только учение, противоположное «материализму», но и философское воззрение, стремящееся поставить «идеалы» выше приземленной, обыденной реальности.

18 Аристотель писал о Платоне: «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знание о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов» (Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. С. 79).

19 Сходную мысль высказывал лауреат Нобелевской премии Конрад Лоренц: «Великий гений, открывший новый метод объяснения, склонен, как известно, переоценивать широту области его применения». (Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М. : Республика, 1998. С. 48–49).

20 Платон как бы предвидел рецепт, данный К. Поппером в XX в.: «…в поисках истины лучше всего начинать с критики самых близких нам убеждений» (Поппер К. Предположения и опровержения: рост научного знания. М. : Ермак, 2004. С. 21).

21 Б.Рассел, отдавший дань философскому величию и Платона, и Аристотеля (см.: Рассел Б. Мудрость Запада. М. : Республика, 1998. С. 94), все же считает, что именно «обновленная сила древних традиций Пифагора и Платона проложила путь для великих философских систем XVII в. Под влиянием древних образцов мышления началась великая научная революция» (Там же. С. 286).

Добавлю, что во второй половине XX в. известный немецкий физик В. Гейзенберг писал: «Мне думается, что вся современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона (а не Демокрита. — *Р.Д.*). Мельчайшие частицы материи в самом деле не физические объекты в

обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики» (Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М. : Прогресс, 1987. С. 118).

[22] В начале второй книги «Метафизики» Аристотель писал: «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]» (Аристотель. Соч. : В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 94).

[23] В «Метафизике» Аристотель убедительно раскрывает логические истоки платоновской теории идей: «к учению об эйдосах (идеях. — *Р.Д.*) пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие, ибо о текучем знания не бывает» (Аристотель. Соч. : В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 327).

[24] А. Уайтхед писал об Аристотеле: «Свое теоретическое учение он применил к громадному материалу, собранному непосредственным наблюдением в зоологии, физике, социологии. Мы можем обнаружить у него начатки почти всех наших конкретных наук, как естественных, так и тех, которые связаны с активностью человеческого духа. Он заложил основы того стремления к точному анализу каждой ситуации, которое в конечном итоге привело к формированию современной европейской науки» (Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 544). Об этом свидетельствуют названии только некоторых его работ: «Физика», «Механика», «О небе», «О душе», «История животных» и др.

[25] Об этом пишет Б. Рассел: «Метафизику Аристотеля, грубо говоря, можно описать как разбавленные здравым смыслом взгляды Платона. Когда мы пытаемся понять Аристотеля, то одно время думаем, что он выражает обычные взгляды человека, несведущего в философии, в другое же время — что он излагает платонизм при помощи нового словаря» (Рассел Б. История западной философии. М.: МИФ, 1993. Т. 1. С. 182–183).

[26] У С.Н. Трубецкого мы читаем: «Платон — философ-идеалист, Аристотель — реалист, философ действительности. Но он реалист не потому, что он отрицал идеал, а потому что он не противополагает понятия — действительности, идеи — вещам; идеи не противополагаются миру, но осуществляются в нем, наполняют его» (Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М.: Владос, 1997. С. 209).

[27] Древнегреческие философы часто придавали одним и тем же понятиям весьма различный смысл. Особенно это касается термина «форма», который одни философы обозначили словом «eidos» (идея), другие — «morphe» (форма), третьи — «logos» (логос). Аристотель жи писал: «Формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность» (Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 198). В онтологическом смысле «форма» — сущность вещи, в гносеологическом — понятие о ней, выражающее ее необходимые свойства. Ей свойственна неизменность и общность, что и делает возможным познание мира вещей. Для Аристотеля бытие само по себе независимо от нас, но всегда предстает перед нами как объект познания. «Материю» мы всегда представляем себе в виде «оформленных» в понятия вещей, а «форма» предстает в мире познания в виде понятий, передающих существенные (общие и неизменные) качества вещей.

[28] В переводе энтелехия означает то, что имеет цель в самом себе. Это та энергия, которая превращает заключенную в материи «потенцию» (возможность) в действительность и доводит ее до оформленного «целесообразного» завершения. Признание подобной «жизненной силы», аналогичной человеческой душе, вдохновляло Лейбница с его учением о «монадах», биологов-виталистов и т.п.

[29] Конвенционализм (от лат. conventio — соглашение) — направление в философии науки, которое считает, что исходные положения научных теорий определяются соглашением ученых. Их ложность или истинность неопределима, они принимаются ради более простой, удобной или «красивой» организации накопленного эмпирического материала.

[30] «Самоорганизация» (термин ввел английский кибернетик Р. Эшби) — процесс возникновения или совершенствования организации сложной

системы. Для философии это означает установление внутреннего порядка и совершенствование за счет прежде всего внутренних механизмов. Подробнее речь о ней пойдет во второй главе.

[31] В атомной физике термин «дополнительность» (принцип дополнительности Нильса Бора) употребляют для характеристики взаимосвязи между данными об исследуемом объекте, которые получены в различных условиях и могут быть поняты только на основе объединения, казалось бы, взаимно исключающих представлений (напр., квант света обладает одновременно свойствами и частицы, и волны). Полагаю, что можно говорить о «дополнительности» различных философских подходов.

[32] В точном смысле слова «обратная связь» — воздействие результатов функционирования системы на ее дальнейшую деятельность (позднее об этом будет сказано подробнее). Она обеспечивает устойчивость системы в условиях изменения внешних условий. В философии означает согласованность ее внутренней организации с изменившимися ценностями социальной среды и новыми научными данными.

[33] Метод сравнения философских подходов «по совокупности косвенных улик» позволяет использовать, казалось бы, некорректные доводы. Так, известен логический принцип «кто много доказывает, тот ничего не доказывает». Но бесспорный знаток логики Фома Аквинский предложил вместо одного доказательства существования Бога целых пять, чувствуя, видимо, уязвимость каждого из них в отдельности. Полагаю, что допустимы этические и эстетические аргументы. Первые — потому что мировоззренческий выбор совершает личность, обладающая вполне определенным набором ценностных и нравственных убеждений. Вторые — по той причине, что в XX в. многие математики стали трактовать «красоту» своих формул как свидетельство их доброкачественности.

[34] В данном случае под религиозной формой постижения понимается особое переживание мира — чувство слияния с ним, растворения в нем, или, как говорил Р. Роллан, «океаническое чувство». Такое чувство может быть источником религиозности в обычном смысле этого слова, но может носить и вполне светский характер.

[35] Характерно, что подобное разделение «сути» мира и мира чувственно воспринимаемых вещей сохранилось и в новоевропейской философии: напр., декартовская материя обладала единственным свойством — протяженностью, гегелевская империя безличных идей лишена по определению физических свойств и т.д.

Следы подобного миропонимания можно обнаружить и в физике XX в. Так, В. Гейзенберг отказывается от материалистического атомизма Демокрита в пользу «геометрического атомизма» Платона. Такое предпочтение нетрудно объяснить: современная теоретическая физика опирается на математическое описание изучаемых явлений, которое допускает различное содержательное толкование (напр., одни и те же формулы еще недавно рассматривались как свидетельства в пользу «расширяющейся» Вселенной, ее «сжатия» или «пульсации», в зависимости от пока не установленной средней плотности вещества в ней). В условиях определенной самостоятельности математических описаний В. Гейзенберг предпочитает их, а поскольку, по его мнению, реальность иначе не определима, для него она опять становится единообразной.

[36] Процитирую современного космолога, профессора Оксфорда М. Шама: «Общая теория относительности — лучшая из известных теорий пространства, времени и тяготения… совместима с бесконечным числом различных возможностей, или моделей Вселенной. Излишне (не уверен. — *Р.Д.*) говорить, что правильной может быть только одна из моделей, так что эта теория допускает возможности, которые не реализуются в природе. Другими словами, она слишком широка. Можно сформулировать это иначе. В отсутствие теории может происходить все что угодно. Слабая теория лишь слегка ограничивает круг возможных явлений. Достаточно сильная теория еще не найдена» (Шама М. Современная космология. М.: Мир, 1973. С. 139). Короче говоря, современная физическая теория еще весьма далека от строгого описания Вселенной. М. Шама не скрывает, что космология не знает ответа на ряд фундаментальных вопросов. Например, действуют ли законы физики, открытые в данное время и в данном месте, всюду во Вселенной? Даже если они универсальны, сформулированы ли они достаточно точно, чтобы их

можно было применять без заметных ошибок к очень большим масштабам и под.? Не принижая возможности человеческого познания, признаемся: пока наука плохо подготовлена к решению вопросов о мире в целом.

[37] В «Словаре практического психолога» (Минск: Харвест, 1998) мы читаем: «Отражение — с точки зрения материализма — всеобщее свойство материи, состоящее в способности воспроизводить (с различной степенью адекватности) признаки, структурные характеристики и отношения других объектов» (с. 380).

[38] Впрочем, число «чистых» агностиков невелико. Кроме Кратила и Горгия, мне никто больше не приходит в голову. Причина этого, видимо, в том, что последовательный агностицизм обрекает нас на бездействие и молчание, что вряд ли может устроить доказавшее свою дееспособность человечество. Примечательно, что скептик Юм это прекрасно понимал: скептик «должен признать… что вся человеческая жизнь обречена на гибель, если его принципы будут торжествовать всюду и постоянно, всякое действие должно немедленно прекратиться, а люди — впасть в полную летаргию, пока природные потребности, оставаясь неудовлетворенными, не положат конец их жалкому существованию» (цит. по: Великие мыслители Запада. М.: Кронпресс, 1998. С. 94).

Учебное издание

Додельцев Рудольф Федорович

ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ О НАУКЕ

ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

В 3 частях

Часть 1
Зарождение науковедческой проблематики

Редактор *Т.Н. Петрова*
Художник обложки *М.М. Петухова*

Подписано в печать 18.04.08. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 7,44. Уч.-изд. Л. 6,32. Тираж 200 экз. Заказ 152

Издательство «МГИМО-Университет»
119454, Москва, пр. Вернадского, 76

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии
и множительной техники МГИМО(У) МИД России
119218, Москва, ул. Новочеремушкинская, 26