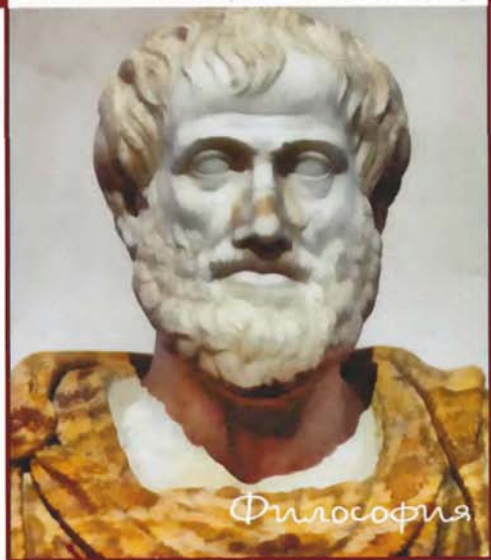


НАУЧНАЯ МЫСЛЬ



*С.А. Нижников*

# ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

гене́зис и классика



СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2008 ГОДУ

С.А. НИЖНИКОВ

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ  
МЕТАФИЗИКА  
ГЕНЕЗИС И КЛАССИКА

Монография

Москва  
ИНФРА-М  
2014

УДК 1/14(075.4)

ББК 87.21

Н60

Рецензенты:

*В.Н. Белов*, д-р филос. наук, профессор МГУ и СГУ;

*В.В. Жданов*, канд. филос. наук, доцент РУДН

Ответственный редактор

А.В. Семушкин, д-р филос. наук, профессор

**Нижников С.А.**

Н60

Древнегреческая метафизика: генезис и классика: Монография / Отв. ред. А.В. Семушкин — М.: ИНФРА-М, 2014. — 216 с. — (Научная мысль).

ISBN 978-5-16-006679-0

Основная цель работы — проследить зарождение, проанализировать и представить основные проблемы и логику развития метафизики в древнегреческой философии. На каждом этапе развития метафизического знания раскрывается его специфика, подводятся итоги и даются существенные характеристики. Генезис философии в целом рассматривается как становление метафизического знания.

Данная работа дополняет имеющиеся историко-философские исследования античной философии. В ней проведен анализ течений и направлений в раннегреческой культуре, которые не получили достаточного теоретического освещения в отечественной историко-философской науке. Античная метафизика исследуется в контексте развития отечественной и западноевропейской историко-философских традиций (С.Н. Трубецкой, В. Виндельбанд, М. Хайдеггер, А.Ф. Лосев, М.К. Мармдашвили, А.В. Семушкин, Г.Г. Майоров и др.).

Представленная работа может быть интересна всем, кто стремится познать сущность становления и развития древнегреческой метафизики, студентов и аспирантов, всех интересующихся историей античной философии. Автор — профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, а его работа — продукт многолетнего исследовательского труда и опыта преподавания.

ББК 87.21

ISBN 978-5-16-006679-0

© Нижников С.А., 2013

Подписано в печать 25.04.13. Формат 60×88/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 13,23. Уч.-изд. л. 14,68.

Тираж 200 экз. Заказ № 5.

Цена свободная

ТК 433250-11711-250413

ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1.

Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12.

E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>

## ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Работа С.А. Нижникова по древнегреческой философии не нуждается в оправдании; она выполнена добросовестно, теоретически грамотно и в духе концептуальных новаций, намечившихся в современном историко-философском антиковедении. Последнее обстоятельство вовсе не характерно для подобного рода литературы, и потому в первую очередь обращает на себя внимание. Это обстоятельство примечательно тем, что обнадеживает и настораживает читателя одновременно: обнадеживает потому, что отвечает хотя и осознанной специалистами, но далеко еще не реализованной потребности в пересмотре традиционного образа античной рациональности, унаследованного историко-философской наукой XX столетия от просветительского западноевропейского рационализма (так называемого неогуманизма) Нового времени; настораживает потому, что всякая попытка ревизии умозрительных и настроенческих оснований эллинской рациональности неизбежно сопряжена с риском обнаружить в философии греков то, чего в ней не было, и что привносится в нее домыслами и прихотливым воображением исследователя.

Цель автора вовсе не в том, чтобы опровергнуть бытующее представление об античной философии в пользу собственного ее понимания, а в том, чтобы подметить и аргументированно выразить недостаточность этого представления и сопоставить его (а, по возможности, согласовать) с альтернативными взглядами на существо древнегреческого Логоса, – взглядами, не только логически правомерными, но и беспрепятственно выводимыми из свидетельств первоисточников. Автор ставит своей задачей выяснить, совпадает ли хрестоматийная, традиционно мыслимая модель философии греков с идентичностью последней, и приходит к скептическим выводам на этот счет. По его мнению, эта модель нуждается, как минимум, в уточнениях, поправках и дополнениях, приближающих нас к самобытности эллинской мудрости, и потому подлинное лицо философской ментальности греков – пока что искомая, а не обретенная величина. И с этим убеждением нельзя не согласиться: господствующие обобщающие и оценочные суждения о греческой философии стали настолько расхожими, привычными и удобными аксиомами, что своим внушением подавляют исследовательский инстинкт и никак не побуждают усомниться в них и задуматься об их достоверности. В работе С.А. Нижникова предпринят такой опыт свободного от предвзятых схем прочтения и древнегреческой философии, опыт тем более затруднительный и ответственный, что автору пришлось по необходимости популяризировать некоторые умозрительные философемы греков и излагать теоретические реалии античности с поправкой на широкий круг читателей.

Основная концептуальная интонация автора обозначена в заголовке книги. Зарождение философии в Греции (или где бы то ни было) истолковывается автором как зарождение и развертывание метафизического инстинкта, как эмпирически немотивированное пробуждение в душе

мыслящего или настроенческого влечения к запредельной (трансцендентной) реальности, вызывающей к бытию мир физического естества и именуемой греческими философами словом «архэ» (начало). Отсюда наиболее подобающий синоним метафизики: это, по преимуществу, умозрительная «археология», т.е. учение о конструктивно-созидательном вселенском начале, порождающем все сущее и задающем всему норму, смысл и пределы существования. Метафизика в таком понимании (а именно о таком понимании метафизики идет речь) не выводима, скажем, из наблюдения или логически правильного размышления. Озадаченность первоначалом («архэ») внеэмпирична и внерациональна; эта озадаченность есть продукт суверенного бытия души, ее беспредпосылочной имманентной активности, и проявляется она через отношение (действие) души к себе самой, т.е. через рефлекссию (самосознание) – непреходящую и элементарную составляющую любого метафизического знания. Тем самым автор усматривает и фиксирует в зарождении греческой философии то, что составляет сущность философского знания как такового – его метафизическое ядро, обостряет свой интерес не к тому, в чем мы превзошли греков с течением исторического времени (например, в способе экспликации философских проблем), а к тому, в чем мы остаемся с ними на единой вневременной почве духовной преемственности и родства.

Такой подход к распознаванию генезисных форм умозрительного знания, т.е. рассмотрение первых шагов философствования в качестве глубоких метафизических прозрений, – явление новое и далеко не освоенное академической наукой, во всяком случае, не сложилось в школу или направление историко-философских разработок. По-видимому, не легко свыкнуться с мыслью о том, что понятие прогресса применительно к философской эволюции утрачивает свой общепринятый (линейно-восходящий) смысл, и что проблемный субстрат философии, как и способность ничем не ограниченного мыслящего самополагания, были заложены в откровениях духа первооткрывателей философии. И тем не менее этот подход и правомерен, и философски необходим. С различной степенью осознанности его невостробованность все явственнее ощущается в философской историографии античности. Если им не злоупотреблять и воздерживаться от не в меру экзальтированного поклонения ему (не в упрек автору будет сказано), он может заметно углубить, расширить и обогатить наши довольно приблизительные представления о картине зарождения и формирования греческой философии (как, впрочем, и о природе самого философского знания). Другими словами, способ метафизического прочтения и истолкования античной философии меняет перспективу историко-философского зрения, побуждает по-новому взглянуть на ее истоки, эволюционный ритм и проблемную иерархию и тем самым преодолеть или по крайней мере ограничить традиционно мыслимый (и во многом стилизованный) образ античного Логоса в пользу Логоса идентичного и реального. Работа С.А. Нижникова – мощный и, главное, своевременный аргумент в защиту и оправдание этих побуждений.

В целом исследование посвящено становлению и развитию древнегреческой философской рациональности в ее наиболее характерных и глубоких кристаллизациях. Своеобразие античной философии этого периода обычно сводится к ее достоинствам и оценивается, как правило, в терминах безоговорочного признания и поклонения. Против такого видения и понимания философской классики трудно что-либо возразить: это, действительно, «полуденный» час античной философии, пример умозрительного эллинского гения, отмеченный синтезом предшествующего философского опыта и систематическим выражением метафизических идей и интуиций. И тем не менее своеобразие философской классики греков не исчерпывается ее хрестоматийным величием и предполагает пределы, ограничивающие ее притязания и возможности и свидетельствующие о бессилии исконно греческого рационализма разрешить традиционные проблемы бытия и увязать их с потребностями и смыслом человеческого существования.

В пользу этого бессилия говорит невостремованность содержания и стиля классической философствования в последующей эллинской мысли. Послеаристотелевская греческая философия в своей тысячелетней эволюции совершенно равнодушна к элитарному интеллектуализму классики, без колебаний пренебрегает интересами и нормативами классической философии и однозначно склоняется к внерациональным способам переживания и осмысления традиционных проблем мира и человека. Философскую классику, следовательно, правомерно рассматривать не только как совершенное и завершенное в себе произведение мысли, достойное подражания, изучения и продолжения, но и как драматическое событие в истории умозрительной культуры Греции, в котором за блеском отвлеченных прозрений и открытий просматривается нищета их жизненно-практической применимости. Этот драматизм философской греческой классики, а точнее, ее внутренний недуг, как раз и пытается осветить автор в своем учебном пособии.

В центре авторского внимания, естественно, философские системы Платона и Аристотеля. Их анализ проведен методически грамотно, доходчиво и с ориентацией на читателя, не искушенного в реалиях античной философии. Способ подачи материала отмечен находчивостью в расстановке миросозерцательных акцентов и непритязательностью формы изложения. В соответствии с избранной методикой автор на протяжении всего повествования явно или неявно напоминает о незримом отличии между античной философией вообще и метафизикой в частности (ее базовым смысловым субстратом), тем самым постоянно высвечивая и уточняя предмет своего рассмотрения. Этот предмет – беспредпосылочные постулаты и аксиомы мышления, объясняющие любое определенное бытие и придающие ему смысл. Не случайно, что и ссылки на первоисточники, и историко-философские обобщения и оценки, и логика развертывания темы концентрируются по воле автора вокруг максимально общих и смыслозадающих основоположений, в своей совокупности обозначенных Аристотелем понятием «первой философии». Для начинающих изучать античную философию такой прием подачи

материала, безусловно, осложняет его восприятие; и тем не менее методически он, по-видимому, оправдан и имеет свои преимущества: освоение метафизических слагаемых философии расширяет горизонт видения и обеспечивает новичку беспрепятственный доступ к исторически необозримому составу и смыслу философских идей и умонастроений.

В качестве замечания хотелось бы прокомментировать одну из «сюжетных» сторон публикуемой работы. Как известно, греческая философская классика в лице Платона и Аристотеля имеет и свои генезисные предпосылки, и свою судьбу. Относительно духовной ситуации, инициирующей метафизику Платона и Аристотеля, автор высказывается довольно точно и обстоятельно: и покушение софистов на досократовскую метафизику, и морально-эпистемологическая реакция Сократа на софистический нигилизм, и преобразование (благодаря сократической рефлексии) натуралистической метафизики на началах рационально-умозрительного дискурса – все это представлено убедительно и изложено лаконично.

Напротив, о судьбе классической метафизики греков автор представляет читателю догадываться самому. Создается впечатление, что классическая метафизика, достигнув в творчестве Аристотеля акмэтической точки, приостанавливается в своем развитии и мумифицируется, а последующая философия неожиданно порождает новый метафизический архетип. В таком случае автору следовало бы транскрибировать сам факт нестандартной преемственности в античной философской традиции и усмотреть основания этой нестандартности именно в специфике классического рационализма, в безнадежности его эпистемологического оптимизма. Не говоря уже о том (и это в дополнение к упомянутой нестандартности), что эллинистическая философия в своем возникновении вовсе не связана с тупиковым статусом аристотелевского рационализма; в своих истоках она, как и метафизика Платона и Аристотеля, восходит к практической философии Сократа и в соответствии с ее заветами преобразует умозрительный опыт прошлого в духе неклассических запросов и задач философствующего сознания. Отсюда необходимость поправки к образу классической греческой философии, сложившемуся в историко-философской литературе, – поправки, к сожалению, не сделанной автором. Остается только надеяться, что автор продолжит свои исследования развития античной метафизики, дополнив их эпохой эллинизма.

Профессор, доктор философских наук  
*А.В. Семушкин*

# ЧАСТЬ I. СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

## ВВЕДЕНИЕ В ПОНЯТИЕ «МЕТАФИЗИКА»

Происхождение термина и понятия «метафизика». Он, казалось бы, случаен, и вошел в историю философии также случайно, и это подтверждено историческими фактами. Считается, что термин возник благодаря греческому ученому I в. до н.э. Андронику из Родоса, который, решив переиздать сочинения Аристотеля, разделил их на те, в которых решались вопросы природы, назвав их «физикой» (*ta physika*), и те, которые никак не входили в круг традиционных наук о природе. Последние он назвал «метафизикой» (*ta meta ta physika*), то есть «то, что [идет] после физики»<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что термин возник, как казалось бы, случайно, при более пристальном внимании открывается понимание того, что эта случайность закономерна, и что данный термин возник с необходимостью и отражает сущность понятия «метафизика», хотя и не в целостном и не в развернутом виде. Это подтверждает как предшествовавшая история античной философии, которая и привела к «случайному» происхождению термина, так и последующая, которая связала термин и понятие «метафизика» в единое целое (с чем не согласны многие новоевропейские философы, а также и М.Хайдеггер). Чтобы показать то, что термин «метафизика» возник не случайно, необходимо вновь изучить и проанализировать историю античной философии.

Необходимо сразу отметить, что ответ на вопрос о происхождении метафизического знания равнозначен ответу на вопрос о существовании самого этого знания. Но если мы не знаем, как произошла метафизика, то не можем и знать, что она такое, поэтому наиболее объективным будет путь к понятию, сущности метафизики через анализ становления ее понятия. Пытаясь ответить на вопрос, как произошла метафизика, мы приблизимся и к пониманию того, что такое метафизика. Однако уже на первом этапе, во введении, необходимо дать хотя и предварительное, краткое, но тем не менее сущностное определение понятия «метафизика», то определение, которое затем будет подтверждено изложением всего материала.

Это определение непосредственно связано с другим термином и понятием – «онтология», с разбора которого и его связи с понятием «метафизика» мы и начнем развертывать сущностное определение метафизики как таковой, после чего перейдем к эпистемологическому, методоло-

---

<sup>1</sup> См.: Асмус В. Метафизика Аристотеля (вступительная статья) // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1975. С. 5.



логическому, этическому и аксиологическому определению понятия «метафизика», выявим те связи, которые устанавливает метафизика с этикой, и как связано представление человека о самом себе, своей сущности с тем, что он мыслит под метафизикой и как он ее мыслит.

Таким образом, понятие «метафизика» включает в себе:

1) *онтологический* аспект, или сущностно метафизический, так как онтология и есть метафизика (о доказательстве этого тезиса речь пойдет ниже);

2) *эпистемологический* (гносеологический), или методологический аспект, который непосредственно вытекает из существа онтологии как метафизики (т.е. как умозрительного, собственно теоретического знания и познания);

3) *антропологический* аспект, который разъясняет происхождение человека как духовного существа, и устанавливает прямую зависимость этого происхождения от метафизики, т.е. в данном случае от того, как человек мыслит свою собственную сущность, что он под ней подразумевает;

4) *аксиологический* (ценностный) или *этический* аспект метафизического первоначала. Этот аспект, хотя и завершает всю систему метафизических знаний, по важности является едва ли не первым. Он выносит окончательное оценочное суждение относительно той или иной метафизической системы. Действительная метафизика, если она гуманистична, может строиться лишь на таком первоначале, которое обязательно включает в себя аксиологическую характеристику.

Этика является следствием метафизической самоуглубленности человека в собственную сущность, что порождает определенный (в зависимости от метафизического первоначала и представления человека о своей сущности) тип гуманизма, который столь важен, что может выступать в качестве основного критерия истинности самой метафизики в ее онтологическом, сущностном аспекте.

Все перечисленные аспекты понятия метафизики находятся в необходимой связи и вытекают один из другого, согласно хронологической последовательности. Вместе с тем эта хронология носит не временной, а логический и сущностный характер.

В данном введении эти аспекты будут рассмотрены последовательно, согласно сущностному определению метафизики, вытекающему из эволюции понятия онтологии, а в основном тексте работы они будут рассмотрены в целостной взаимосвязи и согласно временной хронологии, т.е. в соответствии со становлением понятия метафизики и всех перечисленных его аспектов в истории античной философии.

### **Онтологический аспект понятия «метафизика»**

«Онтос» в переводе с древнегреческого означает «то, что есть», а «логос» – в данном случае – учение, наука. Тогда онтология есть наука о том, что есть, «она мыслит сущее как сущее»<sup>1</sup>. Кажется бы, все просто и ясно,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 27.

однако здесь начинается самое интересное. Онтология познает не просто то, что есть, а то, что *действительно* есть, т.е. то, что существует наиреальнейшим образом. Но существует ли то, что *непосредственно* есть, *действительным* и *наиреальнейшим* образом? Ответ на этот вопрос раскрывает смысл метафизики как истинной онтологии. Почему? Потому что то, что просто есть, т.е. то, что непосредственно и постоянно наблюдается, всегда течет и изменяется, в нем нет ничего постоянного и неизменного, оно рождается и умирает, возникает и уничтожается. Но тогда существует ли это изменчивое, имеющее начало и конец, *действительным* и *наиреальнейшим* образом? Этого не может быть по самому определению, так как то, что *реально, действительно и безусловно есть*, не может подвергаться изменению, прехождению, рождению и смерти, но, напротив, это *нечто* должно быть вечным и неуничтожимым, а потому еще и самым совершенным, благим и прекрасным.

Таков естественный ход мысли, который осуществлялся в античной философии, да и не только в ней, приведший к возникновению метафизики. Эта логическая схема обладает аподиктическим, внутренне необходимым характером. Таким образом осуществляется переход от онтологии к метафизике, когда истинная онтология в своем развитии и углублении становится с необходимостью метафизикой, а метафизика в таком понимании – не грезами духовидцев, как считал Кант, а наукой об истинно сущем, т.е. о бытии, которое единственно обладает характеристиками вечного и властного первоначала, *архэ* или Бога.

Хайдеггер так иллюстрирует этот переход: «Метафизика говорит, что есть сущее как сущее. Она содержит некий *logos* (высказывание) относительно *рассматриваемого* ею (сущего). Более позднее обозначение «онтология» характеризует ее существо»<sup>1</sup>. Действительно, понятие «онтология» более позднего происхождения, чем понятие «метафизика», однако генетически происходило наоборот. Термин «онтология» впервые употребил Р. Гоклениус (1613), а Х. Вольф закрепил его в своей системе. По смыслу и генетически онтология как наука возникает впервые в раннегреческой философии. Она есть учение о сущем как таковом в его целостности, но как таковая она сразу же превращается в метафизику.

Подтвердим сказанное несколькими примерами. Что действительно есть? То, что действует, или то, в чем, через что или посредством чего нечто действует? Конечно причина лежит в области источника движения, а не в материале его осуществления. Тогда получается, что действительно есть только то, *что* действует, а не то, по отношению к чему осуществляется действие. Иначе говоря, нечто деятельное, а не страдательное. Действительно существует только действующее, актуально сущее (как сказал бы Аристотель) лежащее или в глубине, или за пределами того, в чем или над чем производится действие.

Далее, если взять другие парные категории, – причины и следствия, то выявляется та же взаимосвязь. Обнаружив, восприняв явление, еще

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. М., 1993. С. 33.

нельзя сказать, что оно познано. Чтобы действительно нечто познать, необходимо выяснить причину его происхождения. Причина же не лежит на поверхности и не воспринимается органами чувств, особенно и в высшей степени, если речь идет об абсолютной причине мира, об архэ или Боге. Поэтому онтология, задавшись определением сути явления с неизбежностью приходит к необходимости познания сущности являемого, так как сущность вещи и есть ее причина. Но задавшись целью поисков сущности являемого онтология становится метафизикой, ибо причина неизбежно становится отличной от своего следствия, а сущность – от являемого. Такая точка зрения не противоречит в данном аспекте «Науке логики» Гегеля. На самом деле, сущность должна являться, а явление сущностно, источник движения может быть неотделим от материала, в котором движение осуществляется. Весь вопрос состоит в том, каков характер связи между указанными категориями. Для становления же метафизики важно лишь то, что они есть, эти противоположные по смыслу категории, т.е. то, что уже на уровне понятий происходит некоторое различие между движущим и движимым, сущностью и явлением, причиной и следствием и т.д.

Следующая пара категорий, которые отражают саму сущность становления метафизики, это *сущее* и *бытие*. Если первоначально онтология задается вопросом «Что такое есть сущее?», то затем, с логической необходимостью, переходит уже к метафизическому вопросу «Что есть бытие?». В истории философии этот качественный прорыв в сферу метафизики связывают с деятельностью элейской школы и понятием бытия Парменида. Вместе со становлением философии обнаруживается и основной вопрос метафизики, который, возможно впервые, был озвучен Платоном, затем его повторил Лейбниц и в XX веке М. Хайдеггер: *почему есть нечто, а не ничто?*<sup>1</sup>. В связи с этим можно сказать и по-другому: именно с возникновением этого вопроса зарождается сама метафизика.

Метафизика есть сердцевина, основа философии. Так М. Хайдеггер рассматривает философию как то, что «приводит в движение метафизику, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоятельным задачам». Хайдеггер называет метафизику корнем философии, на котором держится ее древо и из которого оно питается: «древо философии вырастает из корневой почвы метафизики»<sup>2</sup>. Сама же метафизика должна покоиться на истине бытия, которая, продолжая аналогию, представляет собой почву, на которой стоит и от которой питается корневая система дерева.

Без метафизики вообще нет философии, есть лишь неопределенная любовь к чему-то туманному, определяемому как мудрость. Согласно традиции имя науке, суть которой подвергается анализу в данной работе, дал Пифагор. Интересно то, что взаимосвязь между термином и понятием философии примерно такая же, как и связь между случайно возникшим

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. С. 26, 27.

термином и необходимо развившимся понятием метафизики. Термин и понятие философии также требуют более четкого и ясного определения.

Философия, согласно этимологическо-терминологическому определению-переводу есть «любовь к мудрости», так как Пифагор считал, что обладать всей полнотой мудрости может лишь один Бог, а смертный и ограниченный в своих познавательных возможностях человек в лучшем случае может лишь любить эту высшую мудрость и стремиться к ней. Стремящиеся к этой мудрости и любящие ее – суть *философы*. Однако такое определение философии как любви к мудрости слишком широко и неопределенно. Если задуматься над сущностью того, что высказал Пифагор, то мы от термина с необходимостью начнем переходить к понятию самой этой мудрости, тем самым суживая горизонт философии, но лишь по всеохватности, а не по глубине. Мудрость, о которой вел речь Пифагор, была уже не мудростью семи мудрецов и не мудростью натурфилософов, но чем-то уже умозрительным, хотя и связанным с числом. И только у Платона и Аристотеля восторжествует в полной мере то понимание и понятие мудрости, которое по существу и есть метафизика.

Согласно высказанной точке зрения, метафизика есть философская мудрость, т.е. мудрость умозрительная (теоретическая), которую не интересует проблема как лучше прожить материально в этом мире, но то, как устроен сам этот мир в его сущности и в чем кроется его первопричина. Метафизика есть учение о первоначале всего сущего, т.е. *архэ*. Метафизика есть учение о конечных судьбах всего сущего, его начале и пределе, поэтому с неизбежностью в лоне метафизики возникают как ее подразделы – эсхатология и сотериология. И по отношению к античной культуре можно говорить о своей, языческой и пантеистической эсхатологии и сотериологии, которые, конечно, не совпадают с христианским их пониманием.

Таким образом, при необходимом переходе от онтологии к метафизике, осуществляется переход от категории явления к сущности, следствия к причине, сущего к бытию. Этот переход связан с поисками первоначала, первоосновы всего сущего – *архэ*. Само рождение данного понятия есть одновременно рождение метафизики и философии. Впервые поставили вопрос об *архэ* первые античные умозрительные мудрецы Фалес и Ферекид, само же понятие вошло в историю философии благодаря Анаксимандру.

Таков самый общий логический срез становления понятия метафизики, если отталкиваться от онтологии. Это был путь самоопределения метафизики, он оказался весьма продуктивным и отразил основной нерв, согласно которому развивается метафизика, и ту цель, которую она преследует. Понимание метафизики как онтологии сразу снимает все обвинения в ее адрес как учения о чем-то надуманном, выдуманном, иллюзорном. С таким пониманием метафизики вообще нечего делать в философии, так как вся эта наука будет казаться сплошным заблуждением, помешательством или сибаритством. Именно так ее часто воспринимает обыватель.

Понятие онтологии, как и понятие метафизики, приобретало различный смысл в истории философии, подчас прямо противоположный. Согласно разрабатываемой в данном исследовании точке зрения онтология отождествляется с метафизикой или рассматривается как ее основополагающая часть, т.е. как метафизика бытия. Еще в раннегреческой философии «онтология выделилась из учений о бытии тех или иных объектов как учение о самом бытии» (45,443), чем и ознаменовала рождение философии как таковой уже в ранге метафизики. Закрепляется данный смысл термина в философии Парменида и Платона, став далее классическим. Хотя у Юма, например, метафизика как самостоятельная доктрина вообще отсутствует, а у Канта она противопоставляется «догматизму», т.е. традиционно понимаемой метафизике. В немецкой классической философии метафизическая истина признается, но понимается не как состояние, а как процесс. И лишь у Хайдеггера понятию онтологии в ее «фундаментальном» варианте возвращаются изначальные характеристики, выработанные еще в ранней античной философии. Одной из важнейших среди них является трансценденция. Проблема онтологии как метафизики чрезвычайно сложна, глубока и запутанна, поэтому требует самостоятельного скрупулезного рассмотрения. Для нас же здесь важна выработка лишь принципиальных положений, раскрывающих понятие метафизики как истинной онтологии.

**Эпистемологический и методологический аспект понятия «метафизика».** Метафизика базируется не только на чистой онтологии, т.е. на началах (принципах) бытия вещей, она представляет собой и учение о способе их познания. Получается, что метафизика есть не только высшее онтологическое, но и гносеологическое учение. Из первого, метафизики как онтологии, с необходимостью вытекает и другое, – способ познания онтологических (метафизических) объектов. Метафизика тогда означает не только высший («первый») предмет философии, но и определяет метод его познания. Иными словами, предмет определяет и метод собственного познания. Каков предмет, таков и метод. Метод не может не исходить из предмета, объекта исследования, если же такое происходит, то метод оказывается неадекватным предмету и познание попросту не осуществляется или идет в неверном направлении.

Исходя из того, что предмет метафизики становится опосредствованным (сущность, причина, бытие, – в отличие от явления, следствия и сущего), возникает и особый, свойственный только данному в метафизике предмету метод. «Метафизическим» познанием стали характеризовать познание, опирающееся не на чувственное созерцание, а на умозрение, на созерцание интеллектуальное. Это – то, что ум «видит» в вещи как составляющее ее сущность. «Метафизическое» познание – познание сути вещей, сущностное видение, сущностное созерцание»<sup>1</sup>. Именно в таком смысле употреблял термин «метафизика» В.Ф. Асмус.

---

<sup>1</sup> Асмус В. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Т. 1. М., 1975. С. 5.

Такое употребление соответствует классическому, поэтому этот смысл сохраняется и развивается в данной работе.

Важно подчеркнуть именно классичность, нормативность данного понимания, так как относительно гносеологических аспектов метафизического знания также очень много расхожих мнений в истории философии, которые зачастую уводят в сторону от истинного предмета и метода метафизики. Вместе с тем уже сложились некоторые отрицательные характеристики относительно «метафизического метода познания», поэтому мы не будем употреблять данное словосочетание, но будем характеризовать этот метод по существу. В чем же заключается его сущность? Подведем некоторые итоги.

Так как предметом онтологии становится то, что лежит за границами непосредственно воспринимаемых вещей, то методом их познания уже не могут служить органы чувств. Так как предмет становится умозрительным, то и метод также должен быть исключительно умозрительным или теоретическим. Связь предмета и метода здесь самая тесная: предмет метафизики не мог бы быть открыт, не будь соответствующего ему умозрительного метода, а не будь умозрительного предмета, невозможно было бы и развитие «умного» видения, так как оно просто не может осуществляться не имея или не предполагая соответствующего объекта. Различать предмет и метод, онтологию и гносеологию можно лишь логически, но никак не во временном смысле. Хотя по сущности онтология всегда первее гносеологии. Если же происходит наоборот, когда гносеология не вытекает из онтологии, или, более того, ей противоречит, то разрушается вся философская картина мира. Она не может быть целостной и гармоничной.

**Антропологический аспект метафизики** он также закономерно вытекает из онтологического и эпистемологического аспектов. Каким бы человек не мыслил первоначало, он неизбежно должен согласовать его с собой. В античной философии это согласование выражалось через формулу тождества микро- и макрокосмоса, в средневековье человек становится созданием Бога, так как Он выступает в качестве первоначала всего сущего. Получается, что человек мыслит себя по аналогии с тем высшим и основополагающим началом, которое является источником гармонии и красоты Космоса. Однако понимание этого первоначала или *архэ* даже в досократовской философии неоднозначно. На его нюансах мы остановимся в дальнейшем исследовании, когда будем рассматривать конкретные персоналии и их учения. Здесь нужно лишь отметить, что сущность человека мыслится различно в натурфилософии ионийцев, например, и орфико-пифагорейской традиции. Речь в данном случае, конечно, идет о «духовной антропологии», а не «биологической», не имеющей отношения к происхождению человека как духовного существа.

Согласно духовной антропологии человек не мог произойти из чего-то низшего, чисто природного и стихийного. Любая самая совершенная обезьяна столь же далека от человека, как и дождевой червь. Понимание того, что человек есть нечто иное, чем просто природное существо, приходит вместе со становлением метафизики, тогда, когда метафизи-

ческое первоначало становится чем-то, что порождает все природное, а не порождается им. Впервые эта духовная истина о человеке открылась в орфических мифах, затем ее развивает Ферекид и его ученик Пифагор, затем Эмпедокл, Сократ и Платон.

Антропологический аспект метафизики вскрывает антиномичность человеческого бытия в мире. С одной стороны он – чисто природное существо, объект естественнонаучного знания, его изучают биология, медицина и бесконечное множество других наук. Но изучают ли они человека как человека? Нет, они изучают его биологическую составляющую, его природу. Так, медицина, например, или даже психология прошлых десятилетий, может изучать болезни человеческого тела и психики, и при этом отрицать наличие в нем души. С точки зрения метафизики отрицать существование души человека равносильно утверждению, что человек может жить, например, без головы. Однако оказывается, что легче верить в нечто абсурдное, чему существующее духовно.

С другой стороны, человек существо не только духовное, но и биологический вид. Как же соединить столь противоположные вещи? Может быть, можно выразиться так: человек по природе есть существо биологическое, но по сущности – духовное. Так М. Хайдеггер пишет: «метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие»<sup>1</sup>.

Метафизика и вырастающая из нее духовная антропология изучают, в этой связи, духовное или метафизическое происхождение человека. И занимаются этим исключительно только они (в виде религии, философии и искусства), так как биология, например, в принципе не может понять, что такое человек, ибо его сущность трансцендентна, непостижима для естественнонаучного знания. Но когда такая точка зрения начинает господствовать и объяснять сущность человека только как биологического вида, для него наступает духовная смерть, ибо из биологии невозможно вывести мораль, которая является продуктом работы духа, а не борьбы видов и естественной эволюции.

Аксиологический и этический аспект метафизики заключается в том, что этика вытекает и зиждется на метафизике. Если метафизика отсутствует, то любая, самая прекрасная этика остается лишь благим пожеланием, не имеющим ни опоры, ни силы. Самообосновывающаяся этика – нонсенс. Каково метафизическое представление о первоначале, таково представление человека о своей собственной сущности и такова этика, которая является проявлением развертывания этой сущности. Поэтому, начиная с онтологического и гносеологического аспектов метафизического знания, необходимо затем переходить к анализу антропологии и этики. Истинная и глубокая метафизика порождает и истинный гуманизм. Если метафизика недостаточно глубока и умозрительна, то столь же ограничен-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 26.

на и этическая сфера, основывающаяся на данной метафизике. В работе это будет проиллюстрировано на конкретном материале.

Аксиологический или ценностный аспект метафизического знания свойственен лишь развитой метафизике, в которой уделяется внимание человеку и его судьбе, где ему отводится особое место и особая роль в мироздании. Только из аксиологической метафизики можно вывести действительно глубокий гуманизм. Как этот аспект метафизического знания разворачивается в истории античной философии мы проследим подробнее ниже. Здесь важно отметить лишь то, что с самого своего зарождения философия «не только *рационально* познает свой объект, но и *настроенчески* переживает и оценивает его»<sup>1</sup>. Причем интересно, что критерии этой оценки непосредственно не вытекают из логики познавательного процесса, но, скорее наоборот, предшествуют ему, задают ему направление и определяют его границы. Поэтому получается, что аксиологический аспект метафизики самым непосредственным образом связан с ее онтологическим аспектом, и зачастую даже сливаются с ним в понятие первоначала как абсолютного блага.

Далее, для более точной характеристики предмета исследования, необходимо проанализировать понятие метафизики в его отношении с различными сферами духовной жизнедеятельности человека, такими как наука, религия и искусство.

#### **Метафизика и другие сферы духовной деятельности человека**

Метафизика и наука – именно это взаимоотношение необходимо рассмотреть, чтобы расставить все точки над «и». Эта проблема также неоднозначно решается в истории философии. Например, экзистенциализм противопоставляет метафизику науке, а позитивизм зачастую отождествляет философию с научным знанием, тем самым уничтожая всякую специфику метафизического познания. Истина, как всегда, где-то посередине, но не на поверхности, а в глубине.

Прежде всего проведем различение метафизики (философии) и науки, первоначально – по предмету, а затем – по методу. Как уже выяснено, предмет метафизики умозрителен, не может быть дан в непосредственном восприятии. Бытие мы нигде и никак не можем обнаружить при помощи органов чувств, оно может утверждаться только умозрительно. Мы воспринимаем лишь сущее во всем его многообразии, но нигде – сущее как целое, т.е. бытие. Но именно бытие и является предметом философии, в то время как наука изучает сущее, дробя его на различные виды в зависимости от конкретной науки. Предмет философии для науки не просто недоступен, она не в состоянии его даже открыть, не открыв же его наука не может задаться и вопросом о его специфике. Так как область философии внеположна сфере науки, то правверные ученые весьма часто отрицают за философией вообще что-либо субстанциальное и существенное. Именно «философы» от ученых

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 28.



создали так называемое целое направление в современной философии – позитивизм и все его новейшие разновидности.

В то время как философу доступны иные сферы познания, т.е. традиционные науки, ученому, если он не способен расширить горизонт своего сознания и углубиться до теоретического познания, философия в принципе недоступна. Если же ученый задается вопросами бытия как такового, то он с этого самого момента становится уже философом. Но бывает, что среди философов оказывается много ученых, а среди ученых – философы. Но больше всего, конечно, псевдо-философов. Такие псевдо-философы, такие псевдо-ученые занимаются обычно разработками «вечных двигателей», поисками НЛО или путешествиями в «иные миры». Такие вещи не имеют никакого отношения ни к науке, ни к философии. Это область квазинаучного и псевдофилософского знания<sup>1</sup>.

Но продолжим далее выяснение специфики предмета метафизики через его противопоставление предмету науки. Если предмет науки уже заранее открыт и остается лишь задача его исследования, то предмет философии не ясен для самой философии. Предмет метафизики конституируется вместе со становлением самого метафизического знания как такового. Он не дан, а задан. Он есть, но он скрыт от непосвященных в умозрительное знание, от неозабоченных поисками первоосновы как бытия, так и собственной души.

Философия первична по отношению к науке, поэтому в сущностном смысле философия не может произойти из науки, из накопления научных знаний. Ведь философское знание имеет принципиально иной, качественно иной характер. Сколько бы мы ни познавали мир эмпирически, мы не сможем ничего сказать о факте его бытия как такового, ибо ответ на этот вопрос *теоретичен*. Но, наоборот, все науки, если говорить по существу, а не согласно только временной последовательности, возникли через отпочкование от философии как целостного и охватывающего все бытие мировоззрения. От сущего невозможно подняться к бытию, но с высоты бытия можно окинуть взором все сущее, поэтому, например, античные философы были первооткрывателями многих наук. И они именно благодаря тому, что были философами, стали первооткрывателями наук, а не благодаря тому, что они были учеными в разных областях – они стали философами. Если мы соберем тысячи ученых в одно место и объединим их знания в единое целое, мы не получим ни одного философа и не образуем целостного мировоззрения. Наука не способна решить ни одного собственно мировоззренческого вопроса, когда же она пытается заняться не своим делом, то выставляет себя на всеобщее посмешище. Так, говоря о происхождении человека, она может утверждать, что он есть обезьяна, слезшая с дерева, и что человеческое общество произошло от первобытного стада. Но человек есть по

---

<sup>1</sup> Найдыш В.М. Наука и квазинаучное мифотворчество // Актуальные проблемы гуманитарных наук. М., 1995.

сущности духовное существо и не из чего природного он не выводим в принципе, как не выводимо и человеческое общество из стада.

Не может решить наука и вопроса о происхождении мира, – ни одна астрофизическая концепция, претендующая на решение этого вопроса, даже не подозревает, в чем состоит сущность этого вопроса, не говоря уже об ответе на него. Вопрос бытия мира – чисто теоретический вопрос, и положить предел миру может лишь умозрение, но не наука.

Сам переход от преднауки к науке осуществлялся под влиянием и благодаря философской рефлексии, благодаря тому мировоззренческому перевороту, который произвела философия, изменив само отношение к эмпирическому опыту, «расколдовав» его. Получается, что сама наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из *способа* его рационального осмысления. Сам этот способ *видения* не складывается из эмпирических компонентов и не выводится из них, он рождается только вместе с развитием самосознания.

Если же встать на точку зрения гносеогенной концепции, то невозможно прийти к метафизике, ее подменит наука, как она пытается подменить философию в эпоху Нового времени. «Но в таком случае, – подчеркивает А.В. Семушкин, – мы не в состоянии объяснить происхождение *умозрительной* метафизики «первых философов», родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из чувственного опыта...»<sup>1</sup>.

Подведем краткий итог отличия науки от философии по их предмету. У философии предметом является бытие, нечто сугубо умозрительное, у науки – сущее, то, что познается непосредственно; философия занимается общими мировоззренческими вопросами, наука – в лучшем случае, частными; предмет науки раз и навсегда дан и принципиально ясен, а у философии он лишь задан и конституируется, раскрывается в процессе развития самой философии. Можно было бы продлевать этот ряд противопоставлений, но, видимо, для выяснения принципиального отличия достаточно и сказанного.

Перейдем далее к отличию философии от науки по методу. Это отличие вырастает из уже проведенного различия по предмету. Так как предмет философии умозрителен, то и познание его является умозрительным, теоретическим, он не дан непосредственно, но требует своего обнаружения в «умном» видении, и так как предмет науки эмпиричен, непосредственно воспринимаем, то она опирается на чувственное познание. Это только кажется, что современная наука далеко уже ушла от самых примитивных натуралистических опытов и потому мало отношения имеет к чувственному познанию. Нет, она никуда не ушла, ибо в принципе не могла уйти за пределы своего предмета и вытекающего из него метода. Наука просто стала более изощренной, но в рамках тех же старых границ, что и тысячелетия назад, и останется в них тысячелетия спустя. Наука только будет до бесконечности совершенствовать это

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки... С. 27.

чувственное познание, до бесконечности усиливая, делая более мощными все те же органы чувств человека. Ну что такое современный телескоп или микроскоп, как не многомиллиардно усиленная функция зрительного восприятия? Но сколько бы его ни усиливали, оно никогда от этого количественного накопления не станет «умным».

Что касается методологии научного познания, то оно жестко следует некоторым раз и навсегда данным принципам или законам. Наука немислима без аксиоматичного признания причинно-следственных отношений, закона сохранения энергии и некоторых других (по крайней мере, новоевропейская наука). Метод философии свободен от этих предзаданных законов, ибо сама философия свободна от жестко заданного, раз и навсегда четко определенного предмета. Казалось бы, это отрицательная характеристика философского метода, ибо он ведет в никуда, но такова специфика философии, каждый философствующий отправляется в самостоятельное плавание, он сам для себя создает плот, а не покупает билет на созданный кем-то пароход, плывущий по заданному маршруту. Философствование требует известного мужества, ибо самостоятельно мыслить всегда опасно, но зато плоды такого мышления несравнимы с теми плодами, которые может произвести наука. Духовный плод не идет ни в какое сравнение с плодом материальным.

Наука, сколько бы ни хотела, не в состоянии решить ни один философский вопрос из-за ограниченности своей методологии. В самом деле, можно ли поставить эксперимент относительно вопроса «Существует ли этот мир извечно или он сотворен?». Наука хвалится экспериментом как своим методом, однако он же ее и ограничивает. Специфика философских вопросов в том и состоит, что на них невозможно ответить посредством экспериментального исследования. На умозрительный вопрос может быть дан только умозрительный ответ. Кроме того, умозрительность не лишена аподиктичности, но, согласно Аристотелю, именно наука лишена внутренней необходимости своих знаний, ибо они основываются на многих аксиомах и предположках, в то время как умозрительное знание сокращает их до минимума.

Философия – не наука и не должна быть ею по своему назначению. Но философия и не антинаучна, просто философия и наука занимаются разными вещами. Философия в виде метафизики представляет собой «инстинкт духовной свободы»<sup>1</sup>. Если наука есть теория, опирающаяся на опыт, то метафизика стремится заглянуть по ту сторону опыта. В науке отсутствует эта тяга, стремление к неизреченному, к «мирам иным». В этом смысле термин «научная философия» равнозначен термину «деревянное железо». Метафизику не интересует этот мир как нечто самодостаточное, ее интересует основание мира, те силы, благодаря которым этот мир пришел в бытие.

Метафизика строится на умозрительных суждениях, а часто и на принимаемых без доказательств аксиомах, ибо их невозможно вывести

---

<sup>1</sup> См.: *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.

из видимых вещей или эмпирического опыта. У них принципиально иная природа возникновения. В них фиксируются скрытые от наблюдения глубинные истоки бытия. Метафизически мыслить – значит смотреть в корень вещей, и древнегреческая философия есть первая в европейской культуре попытка сформулировать умозрительные положения о бытии всего сущего.

Однако из всего сказанного нельзя делать вывод, что метафизика (философия) вовсе не наука и полностью ей противостоит. Отметив качественное своеобразие метафизики и ее несводимость к науке, можно теперь отметить и то, что свойственно как научному, так и метафизическому знанию. Метафизика ведь не есть мистика, не есть, пользуясь сейчас популярностью, эзотерика. Метафизике, как и науке, свойственны некоторые закономерности. Прежде всего, что касается ее предмета, – каким бы он ни был неопределенным, его все же можно назвать в самых общих чертах.

Предметом метафизики является Бытие или Сущность, Бог или трансценденция, проблема состоит далее в определении этих понятий и их связи с миром. Метафизика, как и наука, имеет свою историю, а значит, и свои законы исторического развития, благодаря чему вообще возможна такая наука, как история философии. Иначе вообще нечего было бы изучать. Конечно, история философии, ее развитие определяется иными законами, чем те, на которых базируется наука, но тем не менее законы как таковые существуют и здесь и там. Поэтому, отвечая на вопрос, наука ли философия, наиболее корректным будет ответ: «Философия – это наука *особого* рода».

После характеристики предмета и метода метафизики можно поставить вопрос о ее происхождении. Вообще ответить на него призвана вся работа в целом, однако принципиальные установочные положения необходимо обозначить уже в начале.

**Теории генезиса философии.** Нужно отметить, что генезис философии является проблемой для самой философии, развиваясь, она постоянно сталкивается с проблемой собственного возникновения, ибо только решив ее, философия сможет в полной мере осознать свою сущность.

Существуют три основополагающие теории: мифогенная, гносеогенная и та, которую, по ее характеру, можно назвать концепцией «качественного скачка». Любая из этих точек зрения, если признать только ее единственно верной, ограничена, а значит, неверна. Философия, ее категориальный аппарат во многом наследует мифологемы и философское мировоззрение во многом вырастает из мифа, особенно у таких ранних философов как Ферекид, Эмпедокл и даже Платон. Вместе с тем философское мировоззрение радикально противоречит мифической картине мира. Поэтому нельзя говорить, что сущность философии вытекает из мифа: она настолько же из него вытекает, насколько от него отталкивается в своем становлении. Миф у Ферекида и даже у Гомера уже не тот миф, которому безусловно поклоняются и которому безусловно верят, – это уже рефлексированный миф, с которого сброшен ореол святости.

Если же говорить о происхождении философии из науки, то, как уже выяснено, это невозможно. Вместе с тем невозможно, наверное, и развитие философии без науки, как и без мифа. Поэтому, отвечая на вопрос, происходит ли философия из мифа или из накопления научного знания, невозможно дать односложный ответ «да» или «нет», здесь отношения более сложные и замысловатые. Ясно одно: без них бы философия не возникла, и с ними она также могла бы не возникнуть. Так, мы имеем примеры в иных культурах, когда существовала развитая мифология и был достаточный уровень научного знания, однако философия так и не состоялась (Египет, Вавилон и др. культуры). Получается, что наука и миф являются необходимыми, но недостаточными предпосылками возникновения философии. Не хватает еще чего-то, что делает философию именно философией, и что невозможно найти ни в науке, ни в мифе.

Третья концепция генезиса философии, концепция «качественного скачка», подчеркивает именно эту специфику философского знания как его сущностное отличие от иных типов знания. Поясним: эта концепция не отрицает важность для становления философии мифа и науки, а также развития социальных, экономических, политических и иных связей. Действительно, без совокупности всех этих необходимых предпосылок философия никак бы не могла появиться, однако весь этот перечень предпосылок, сколь бы длинным и объемным он ни был, не способен автоматически породить философию. В современном мире, как казалось бы, всех этих предпосылок куда больше, и даже новых мифов создается больше, чем было старых у древних греков, однако Древняя Греция породила такую плеяду оригинальных философов, которых в XX веке можно пересчитать по пальцам одной руки.

Концепция «качественного скачка» интересна, оригинальна и даже нова тем, что останавливает свое внимание именно на внутреннем существе философского знания, которое несводимо ни к каким предпосылкам, которое ниоткуда невозможно вывести, как только из самой философии. Философия породила саму себя в акте духовного познания и самопознания, она – совершенно суверенная, автономная область знания, знания предвечного, ибо его неспособна постичь ни мифология, ни наука, ни религия.

С точки зрения становления метафизического знания в античной философии наиболее важна, конечно, эта третья концепция, ибо метафизика возникает сразу и как бы вдруг, разорвав все пути мифологического, научного, поэтического, эпического и какого угодно иного вида знания. Философия сразу начинается с метафизики, и именно метафизика, являясь ее сердцевинной, отличает ее от всего иного, дает ей возможность встать на собственные ноги.

Но хотя метафизика возникает вдруг и сразу, она не сразу и не вдруг приходит к своему самосознанию, она не сразу обнаруживает себя в своей первоизданной чистоте. В истории античной философии она как бы идет от себя к себе, выражаясь терминологией Гегеля, от в-себя-бытия к для-себя-бытию. Проследить этот процесс по всех его узловых пунктах и составляет задачу данного исследования.

**Метафизика и религия.** В отношении данного вопроса существуют противоположные точки зрения. Согласно одной – метафизика уводит в область религии и всевозможных фантазий, может быть и полезных, но не имеющих онтологических оснований (Кант, позитивизм). Согласно другой – истинная метафизика существует только в сфере религии, которая устремлена к трансцендентному, а философия же погрязла в сущем. Эти крайние суждения неверны с точки зрения того понимания сущности метафизики, которое развивается в данной работе.

Метафизика есть учение о конечных судьбах как всего мироздания в целом, так и каждого человека в отдельности. Она есть учение о сверхсущем, и с этой точки зрения не столь важно, в какой сфере реализуются метафизические идеи – в сфере философского дискурса или религиозной веры: метафизика присутствует и в первом и во втором случае. Вообще человечество пока изобрело только два способа метафизического познания и знания – религию и философию, однако это отнюдь не значит, что они тождественны. Религиозная метафизика и метафизика философская во многом совпадают, а во многом и отличаются друг от друга. Проблема взаимоотношений религии и философии столь же древняя, как и сами эти сферы духовного познания, поэтому вряд ли стоит здесь делать окончательный вывод, тем более что это вряд ли возможно. Здесь также требуется отдельное исследование. Важно принципиально отметить, что метафизика разворачивается как в лоне религии (откровение о теосе) и в лоне философии (откровение о логосе). Методы этих типов откровения различны, хотя степень этого различия установить также очень сложно. Но тем не менее можно сказать, что религия использует метод веры и религиозных символов, в то время как философия – метод мышления, единицами которого выступают понятия.

Ставить религию ниже философии в отношении метафизического знания было бы чрезмерным упрощением существующей проблемы: религия столь же глубока в своем умозрительном аспекте, как и философия, между ними вряд ли обоснованным и объективным будет выстраивать иерархию. И религия и философия являются самостоятельными видами духовного, метафизического познания, хотя и подходят к предмету метафизики с разных сторон. Их отличает скорее угол зрения, чем существо вопроса. Поэтому в данной работе не будет что-либо одно отбрасываться в угоду другому. Будет выявляться становление метафизического знания вне зависимости от того узко-рассудочного понимания философии, которое выработалось в Новое время и продолжает господствовать сейчас.

**Метафизика есть искусство,** но в высшем смысле этого слова, ибо она творит не произведения искусства, внешние по отношению к человеку и выраженные в материальной форме, но самого человека. Метафизика есть такое поистине божественное искусство, которое созидает самого человека. И поэтому еще неизвестно что первично, человек по отношению к метафизике, или она по отношению к нему. «Бытие, – пи-

сал М. Хайдеггер, – вовсе не создание мысли. Скорее наоборот, сущностное мышление есть со-бытие бытия»<sup>1</sup>.

Философия в качестве метафизики предстает в виде «лаборатории творчества человеческого существа»<sup>2</sup>. Благодаря ей человек оказывается способным «выпасть» в иной, осмысленный, моральный режим бытия, – т.е. спастись. Этот процесс, который человек может осуществить только своими усилиями, Мамардашвили определяет как «актуалогенез». Согласно ему «природа не рождает людей», они – искусственные создания. Поэтому, чтобы произошел человек как духовное существо, необходим некий тигель (конституирующие приспособления), в котором бы он выплавился. Человек в этом смысле – «искусственное существо, которое само себя рождает тем процессом, который называется историей и культурой». Концентрированно он осуществляется и осмысливается метафизикой, религиозной или философской, использующей для этого определенные символы, представления о неких «высших объектах»<sup>3</sup> и «иных мирах».

Если исходить из духовной сущности человека, то метафизика первична, ибо она впервые ваяет человека из некоего природного и звероподобного организма. Причем это ваяние не где-то позади, только в историческом прошлом. Оно совершается всегда, и не всякая биологическая особь, называемая человеком, становится действительно Человеком. Для этого необходимо второе рождение, рождение не в утробе матери, но рождение от духа, от духовной идеи. Метафизика и представляет собой набор таких идей, а история становления античной метафизики показывает, как эти идеи порождались. Хотя сам по себе факт рождения метафизической идеи еще более таинственен и непостижим, чем, например, рождение поэтической строчки, художественного образа или музыкальной симфонии.

Метафизика отражает в своих идеях становление человека как человека, более того, она и есть само это становление, она есть сам человек в стремлении трансцендирования своей биологической ограниченности, своей конечности и несовершенства.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. М., 1981. С. 209.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М., 2008. С. 31.

<sup>3</sup> Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М., 2008. С. 16-17.

**§ 1. ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО  
ЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ**

**Миф** и логос. Как известно, «первобытно-общинная формация имеет своей идеологией миф»<sup>1</sup>. Но в чем же состоит суть мифического восприятия действительности? В науке уже давно преодолена точка зрения на миф как на нечто внелогичное и чисто иррациональное. Уже Дж. Вико называл ее «умственным словарем человечества, а Ж.-П. Вернан говорил о «разуме мифа» где отыскиваются общечеловеческие схемы мышления и жизни, обнаруживаются непреходящие ценностные образы<sup>2</sup>. М. Лифшиц ввел даже особый термин «логомифия»<sup>3</sup>, который призван указывать на рациональную и внутренне организованную структуру образотворческого мышления. Уже в рамках мифо-поэтического воображения древний человек пытался ставить вопрос о *телосе* – цели и смысле бытия. А.В. Семушкин считает, что миф представляет собой своеобразную «доисторическую метафизику»<sup>4</sup>. В связи с таким пониманием мифа его невозможно обойти, не подвергнув анализу в связи со становлением метафизического знания в античной философии.

Древние рассказывали мифы, вместо того чтобы производить анализ событий и делать выводы. Например, мы сказали бы, говорит Г. Франкфорт, что определенные атмосферные изменения прекратили засуху и вызвали дождь<sup>5</sup>. Вавилоняне наблюдали те же события, но внутренне переживали их как появление гигантской птицы Имдугун, явившейся им на помощь. Она покрывала небо черными грозowymi тучами... Мифы являлись не результатом развлечения, а толковали события, от которых зависела жизнь человека. Поэтому образы мифа ни в коем случае не аллегория. Миф открывает существенную, хотя и не верифицируемую истину.

Наиболее значимыми являются наиболее сложные и глубокие мифы, из которых, или с помощью которых затем будут развиваться монотеистические религии и которые послужат катализатором возникновения принципиально нового мировоззрения философии. К такого рода мифам можно отнести теогонические и космогонические мифы. Они рассказывают о происхождении мира, вселенной и богов. Среди них, в свою оче-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: «АСТ», 2000. С. 109. (Далее – ИАЭ, номер тома и страница).

<sup>2</sup> Vernant J.-P. Myth and Society in ancient Greece. N.Y., 1980. P. 186.

<sup>3</sup> Лифшиц М. Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 52.

<sup>4</sup> Семушкин А. В. Рукопись лекций, прочитанных в курсе «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.

<sup>5</sup> Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. М., 1984. С. 48.



редь, можно выделить креационные, где преобладает идея творения (Библия) и эволюционные, в которых преобладает идея развития (Гесиод). Кроме того существуют мифы антропологические (о происхождении человека) и эсхатологические (о его и мира конечной судьбе). Однако последний тип мифов, который можно назвать религиозно-философским, встречается на достаточно высоком этапе развития духовной культуры.

Специфика мифологического мировосприятия заключается в том, что субъект-объектные отношения в нем разворачиваются по закону аналогической, изоморфной соотносительности физической и психической реальностей. Истоки этой аналогии коренятся в древнейших анимистических представлениях, моделирующих действительность в категориях непосредственного душевного самочувствия. Мифотворчество систематизирует смутные анимистические представления и придает им антропоморфную завершенность<sup>1</sup>. В рамках такого «психологического параллелизма» природа еще не конституируется в познаваемый предмет, противостоящий субъекту. Последний имеет здесь дело не с вещами, а с одушевленными существами. В строгом гносеологическом смысле познания здесь еще нет, так как он протекает в форме «узнавания».

Но постепенно в мифологии начинается отделение идеи вещи (ее «демона»), от самой вещи. Так Зевс начинает представляться уже не просто как гром и молния, но как блюститель героического правопорядка<sup>2</sup>. В своем развитии мифология от грубого фетишизма переходила к анимизму и от хтонизма к героизму. На уровне анимизма демон вещи уже отделен от нее самой, а смена хтонической мифологии героической свидетельствует о все большей свободе человека от природы. Развитие мифологии шло от простого к сложному, хаотического и дисгармонического (титаническо-циклопического) к упорядоченному и гармоничному (олимпийскому царству Зевса), от внешнего к внутреннему, пока не достигло умозрительного и метафизического характера. В соответствии со степенью умозрения развивается и углубляется представление человека о своей душе и ее бессмертии<sup>3</sup>.

*Mythos* означает «слово», «рассказ» и на первых порах не противопоставляется *logos* 'у, первоначальным смыслом которого также является" слово», «речь». И только в дальнейшем *logos* стал означать способность мышления, разум. Начиная с V в. до н.э. в философии и истории *mythos*, противопоставленный *logos* 'у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство.

А.Ф. Лосев отмечает, что в наиболее чистом и непосредственном виде античная мифология должна была чувствоваться в века, предшествовавшие классическому эллинизму, т.е. в архаический период (рубеж I-II

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избранные соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 409.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 19.

<sup>3</sup> Подробнее см.: там же, с. 30-32.

тысячелетия), соответствующий первобытнообщинной формации. Классическая же эпоха рабовладельческих государств-полисов в Греции (VII-IV вв. до н.э.) «уже не содержала мифологии в чистом виде». Уже Гомер оказывается «бесконечно далеким не только от первобытного фетишизма, но даже и от грубого анимизма» (ИАЭ, I, 148). Эту точку зрения поддерживает и А.В. Семушкин, считая, что с Гомером греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает.

Мифология лишается своего древнего буквального одушевления, возникает различие между символом и символизируемым, внутренним и внешним, сущностью и явлением. Стихийное в природе представлено у Гомера «как божественное и демоническое, уже в значительной степени опозтизировано, вовлечено в контекст интересного и эстетически занимательного рассказа и совершенно лишено ужасов и чудовищ первобытной мифологии». Миф у Гомера не субстанциален, а поэтичен, ибо мифология отличается реализмом своих образов, а поэзия их условно-символическим характером. Миф предстает уже в виде «мифологической абстракции», когда бог ветров уже отделяется от своих ветров (ИАЭ, I, 150). Вещь начинает приобретать самостоятельное значение, «освобождаясь от своего демонизма» (ИАЭ, I, 150, 155). Хотя в целом Гомер еще «мыслит глазами», не разделяя процессы умственной или психической и физиологической деятельности.

Непосредственное и несимволическое отношение к природе, своеобразный «дорефлексивный реализм» завершает свое существование. Это видно на примере анализа А.Ф. Лосевым эволюции гомеровского сознания от *Илиады* к *Одиссее*. «Объективно-реалистический, субстанционально-вещественный, абсолютно несубъективный стиль природы “Илиады” сменяется... начинает просыпаться субъект,.. но пока еще только как факт, как бытие, как самостоятельная реальность» (ИАЭ, I, 174). Хотя в целом эпос есть «определяемость личного через внеличное», все же субъект уже «просыпается». В связи с этим даже образы природы в *Одиссее* гораздо более одухотворены, содержат больше настроения и выразительности. Для осознавшего же себя субъекта все остальное постепенно начинает мыслиться как объект. Так в конце концов наступает конец мифологии и антропоморфизма.

Можно увидеть некоторую эволюцию в умозрении, переходя от Гомера к Гесиоду, теогонический принцип которого изначально антигероичен. Вначале этого процесса место мифического отношения к природе занимает ее «поэтическое изображение» (ИАЭ, I, 162). В этой связи древнегреческий эпос обоснованно называют «эстетической секуляризацией мифа», способствовавшей становлению философии<sup>1</sup>. В эпосе, однако, человек представляет себя в слишком общей форме, слишком недифференцированно. В эпосе еще отсутствует психологизм и общее продолжает доминировать над единичным, однако буквальное описание

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии // Избранные соч. Т. 1. М., 2009. С. 91.

и переживание природы и человеческих отношений уже начинает сменяться переносным, что в конце концов приводит, в области искусства, к появлению театра, а в области мысли к появлению понятия, приходящему на смену образу.

В результате «теогонического» переосмысления мифологии (Гесиод), космос перевоплощается, преодолевая свои исходные онтологические установки: «из внутренне необходимого (имманентного) и управляемого Эросом *генезиса* он перерождается в иерархию разумно-волевых существ, управляемых верховной властью Зевса»<sup>1</sup>. Так в теогонии, написанной языком мифопоэтической фантазии, раскрывается биосоциальная биография древнегреческого общества.

Аристотель отмечает, что Гесиод «первым стал искать нечто» в качестве первоначала бытия, которое было бы источником движения и гармонии (Мет. 984b 25):

«Прежде всего во Вселенной Хаос зародился,  
а следом широкогрудая Гея.

Также – Эрот, что меж всех бессмертных богов отличается».

Эпос уже не миф, что позволяет говорить о гомеровской и гесиодовской «теологии». «Греки, создавшие мифологию, и греки, сложившие эпос, разные люди, принадлежащие к различным поколениям и эпохам в развитии Эллады, и, если бы им довелось встретиться, они вряд ли нашли бы общий язык»<sup>2</sup>. Гомер в большей степени глумится над богами, чем учит о них, что позволило А.Ф. Лосеву сказать, что его эпос представляет собой «прямое издевательство над религией»<sup>3</sup>. Уже в Гомеровском эпосе наблюдаются те мировоззренческие черты, которые станут доминирующими для всей античности. Гомеровское обмирщение мифологии можно назвать одним из истоков натуралистической метафизики. Эстетическое и индифферентное отношение к богам подготовило положительное отношение к природе. А.В. Семушкин также отмечает, что «ионийская натурфилософия оказывается естественным продуктом внутреннего перерождения, художественной рационализацией мифологии; гомеровское эпическое просветительство неизбежно выливается в просветительство естественнонаучное»<sup>4</sup>. Поэтому далее перейдем к анализу становления метафизики в рамках философии натуралистических начал, или философии ионийской.

Однако прежде чем пойти дальше необходимо остановиться на проблеме соотношения становящейся философии и мифологии, которая часто выражается в традиционной формуле «от Мифа к Логосу». Последние исследования по генезису античной философии показывают, что эта формула не столько разрешает проблему генезиса философии в ее отношении к мифу, сколько затемняет, если не уводит в сторону, ибо

---

<sup>1</sup> Там же. С. 147.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избранные. соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 324.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 114.

<sup>4</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл. С. 325, 326.

«ничего не может сказать конкретного о самом способе исторического преобразования первобытного религиозно-мифологического комплекса в философско-теоретическую рациональность»<sup>1</sup>. Такой «линейный» и прогрессистский подход скрывает реальный антиномизм и драматизм мировоззренческой перестройки сознания, которая сопутствовала становлению философии.

Тезис «от Мифа к Логосу» оказывается настолько неопределенным, что получает противоположные толкования. С одной стороны, этот переход рассматривается как скачкообразный, когда философия возникает в результате беспредпосылочного акта философствования, уже сразу противопоставившего себе все религиозное и мифологическое (Аристотель, К. Поппер), а с другой, как постепенное вызревание философии в недрах мифологии. В последнем случае начало философии оказывается продолжением мифа, а философская форма самосознания «подменяется имманентной философизацией мифологии»<sup>2</sup>. Эта точка зрения получила распространение в результате деятельности английской антропологической школы конца XIX в. (Э.Тэйлор, А. Лэнг) и «кембриджской школы» (Ф. Корнфорд и др.).

Первый подход, рассматривающий становление философии исключительно через противопоставление мифу, можно определить как наивно-рационалистический, имеющий свои истоки еще в просвещенческих идеалах. Такому рационализму недоступна антиномичная природа становящейся философии, ибо «он слишком предубежден против мифа и не замечает, что наряду с логикой отталкивания, разъединяющей и противопоставляющей друг другу мифологию и философию, существует не менее реальная логика генезисной *преемственности*, объединяющая их в непрерывную эволюционную последовательность»<sup>3</sup>.

Также неверен и чисто «мифогенный» подход к началу философии, так как он разрушает границы научной объективности. Философия здесь не рождается как нечто принципиально новое по отношению к мифу, а лишь проявляется как самосознание самого мифа. Это приводит к растворению философии в своих мифических предпосылках, когда уже теряет смысл сам генезис философии.

Как же решить спор этих крайних точек зрения, ведь предпочтение невозможно отдать ни одной из них? Как вскрыть тот реальный антиномизм взаимоотношений мифа и становящейся философии? А.В. Семушкин формулирует этот антиномизм как своеобразное «примирение» «дискретности» и «континуальности»: «философия *наследует* структурно-схематический состав мифологии, и в этом смысле ее зарождение соединяет историческое и доисторическое сознание непрерывной линией преемственности; в то же время она *преодолевает* мифологию как

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. К истолкованию формулы «от Мифа к Логосу» // Избранные соч. Т. 2. М., 2009. С. 347.

<sup>2</sup> Там же. С. 349.

<sup>3</sup> Там же. С. 350.

изживший себя способ миропонимания...»<sup>1</sup>. Миф и Логос оказываются одновременно не только чужеродными друг другу, но и, одновременно, генетически связанными. Миф в данном случае выступает уже не в виде своего классического варианта, а в форме «мыслительного брожения»<sup>2</sup>. В последующих параграфах работы обнаружится фактическое подтверждение данному выводу, когда натурфилософия пойдет по пути преимущественного преодоления мифологии, а инволюционная теокосмогония по пути «преемственного преодоления», качественного, аллегорического перетолкования мифологических сюжетов и перевода их на язык теологом, выполняющих роль философов (Ферекид).

Признав миф одной из хотя и антиномичных, но предпосылок становления философии, нельзя сказать то же самое и о научно-эмпирическом знании. «Мифогенная» концепция имеет больший вес чем «гносеогенная». Если мифология находится во взаимосвязи, хотя и сложной, со становящейся философией, оказывая на нее бесспорное влияние, то научно-эмпирическое знание не столько является одной из предпосылок знания метафизического, сколько само вытекает из него. Ущербность гносеогенной концепции вскрыта А.В. Семушкиным, отмечая, что ее источником является установка просветительского рационализма, который отождествляет философию и научный рационализм вообще. Но ведь философия, а тем более ранняя, не тождественна научному знанию, в связи с чем «метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания»<sup>3</sup>. Метафизику делает метафизикой именно то, что невыводимо из эмпирического опыта, и что, зачастую, противоречит ему (понятие *архэ*, положения элейской школы, априоры Зенона и т.д.).

Миф и философия существенно разные типы мышления: миф доисторическая, коллективно-бессознательная, а философия, наоборот, лично-персонализированная мудрость, однако миф и философию объединяет то, что как первое, так и второе являются функциями самосознания. Наука принципиально отличается как от мифологии, так и от философии именно тем, что опираясь на эмпирический опыт она не в состоянии возложить на себя и решить ни один мировоззренческий вопрос.

Мифология же, вместе с формированием исторической жизни, возрождается и трансформируется в индивидуализированные явления художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового («семь мудрецов»), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусила, орфики) и религиозно-философского (орфики, Пифагор) сознания. Приступим теперь к анализу наиболее важных из них для становления метафизического знания во всех его аспектах.

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. К истолкованию формулы «от Мифа к Логосу». С. 352.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 47.

Как было отмечено, взгляд на мир в Древней Греции прошел развитие от исходного протогенезисного субстрата вселенной (Хаоса) до Эроса, олицетворявшего собой демиургическую способность, темную, изнутри бытия идущую вегетативно-органическую энергию становления. Завершают же процесс ее развития разумные антропоморфные существа, олимпийские боги, победившие титанов. Так «субъективно-волевой (умышленный) фактор все более вторгается в вегетативную необходимость космогенеза»<sup>1</sup>, что приводит к замене эротических мотивов иерархическими. Особенно красноречиво об этих процессах свидетельствует орфическая мифология и предфилософское богословие, в рамках которой также вызревает метафизическое знание, как и в натурфилософии. Как в рамках первого, так и второго пути становления метафизического знания в античной философии было открыто основополагающее, тот факт, что истина *умопостижима*. Тем самым мы уже можем говорить о формировании предпосылок становления метафизики.

Первоначально в рамках мифологии рождается представление о Судьбе, что можно считать первым духовно-образно-понятийным актом. В Древней Греции это понятие было представлено Мойрами – мифическими персонажами, которые олицетворяли собой закон развития всего сущего, которому вынуждены подчиняться как боги, так и люди. Отчужденность человека от «фюсис» или природы как всего сущего в акте самопознания, в религии осмысливается как первичное грехопадение, символ, так или иначе проходящий красной нитью через всю духовную историю человечества и присутствующий в различных культурах и традициях под теми или иными образами или понятиями.

Традиционно историю философии начинают с индийских, китайских и греческих философов, в то время как духовная культура человечества имеет более древние истоки<sup>2</sup>. Рассмотрим предфилософию как феномен. Хронологически она охватывает период с конца IV тыс. до середины I тыс. до н.э. Вызревала предфилософия в лоне различных культур: Месопотамии, Египта, Хеттском царстве, Палестине – цивилизациях древнего Ближнего Востока и др. Из предфилософской культуры – магии, преднауки и развитой мифологии – появляется протофилософия, для которой характерны поиски *протоархе* как первоначала всего сущего и наличие демифологизированных субстанциальных, но еще во многом антропоморфных начал. Если философия оперирует мировоззренческими категориями, то предфилософия проявляет себя в форме категорий мироощущения, не требующих обобщений и умозаключений: египетские категории *Ка* (Душа-Двойник) и *Маат*<sup>3</sup> (Истина-Справедливость), шумерская категория *Ме* (источник жизни и

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 143-144.

<sup>2</sup> Емельянов В.В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. № 9. 2009. С. 153-163.

<sup>3</sup> Жоанов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. М., 2006. С. 114-120.

порядка в мире) и др. Философия появляется, когда осуществляется рефлексия над этими мировоззренческими универсалиями культуры.

Первыми результатами умозрения являются анимистические представления, возникает тотемизм, пробуждается мифотворческая способность человека, развиваются всевозможные религиозные взгляды и, наконец, человек начинает задумываться о единой сущности вещей и пытается выразить ее в понятии, зарождается философия и возникают монотеистические религии. Человек начинает осознавать себя как отчужденное от природы и рода существо, рождается личность.

Возникновение философии является пунктом, в котором человек пытался обрести основу жизни не во внешнем мире как непосредственно данном, но в некоей его умозрительной сущности или единстве, которое организуется в его самосознании и которое, в свою очередь, само организует самосознание, собирает его в точку и кристаллизует, закрепляет посредством мыслительных определений понятий. В религии духовная жизнь человека организуется посредством религиозных символов.

Итак, в мифологии и благодаря ей человек научился отделять идею вещи от самой вещи, фетиш и его демоническую сущность. Это привело к разрушению фетишизма и созданию мифологии самостоятельных богов классического политеизма. Позднее и сами антропоморфные боги будут заменены материальными силами природы, с чего и начнется греческая натурфилософия. Однако это не значит, что мифология пришла к своему завершению и гибели. Она трансформировалась в учении орфиков и Ферекида, достигнув высших степеней умозрения у Эмпедокла и Платона, подготовив тем самым римско-эллинистическую религиозность и утверждение монотеистической религии христианства.

**Деятельность семи мудрецов.** О.А. Донских и А.Н. Кочергин отмечают, что «философия как любовь к мудрости начиналась, скорее, с этики, чем с физики»<sup>1</sup>, а А.В. Семушкин пишет, что «мудрость как исторически конкретная форма архаического сознания (этико-правовая рефлексия) предшествует философии и благоприятствует ее зарождению».

Направленность мудрости греческих мыслителей заключалась в размышлениях по поводу политики и морали. Они стремились определить основы нового человеческого миропорядка, который заменил бы власть тирана или знати писанным законом, обязательным для всех. Здесь уже начинает проявлять себя метафизика одним из своих аспектов, а именно этическим и законодательским. Сама метафизика еще не явлена, но она уже заявлена в некоторых этических и законодательных положениях. Античный человек уже взыскует нечто, на что можно было бы опереться его новой этике и его стремлениям к новому государственному и общественному устройству.

К числу семи мудрецов, первых исторических личностей Эллады, традиционно относят Клеобула из Линда, Солона афинянина, Хилона

---

<sup>1</sup> Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. М., 1993. С. 10.

лакедемонянина, Фалеса из Милета, Питтака из Лесбоса, Бианта приенца и Периандра коринфянина. Из них к числу политических советников можно отнести Фалеса, Бианта и Клеобула; к законодателям Солона и Хилона, а правителям созданных ими гражданских общин (так называемые «народные тираны») Периандра. Наиболее знамениты из них, пожалуй, Солон и Фалес. Первый за то, что он был выдающимся афинским законодателем первой половины VI в. до н.э. По происхождению он был родовым аристократом, а прославился за разработку и осуществление целого ряда экономических и политических реформ, способствовавших окончательному разложению родового строя. Второй, Фалес, прославился, помимо своих научных и законодательских открытий, еще и изобретением некоей невиданной и диковинной мудрости, которая позднее будет названа философией.

К основным чертам предфилософской мудрости можно отнести:

а) в области этики провозглашение меры во всем: «Мера лучше всего» (Клеобул), «Ничего слишком» (Солон); ставка на добродетель, а не на доблесть и богатство: «Не красуйся наружностью, а будь прекрасен делами» (Фалес), «Удовольствия смертны, добродетели бессмертны» (Периандр), «Радей о честном» (Солон), «В достатке не заносись, в нужде не унижайся» (Клеобул), «Предпочитай убыток позорной прибыли: первое огорчает один раз, второе [будет огорчать] всегда» (Хилон), «Недостойного человека за богатство не хвали» (Биант).

б) в области права законопослушание: «Повинуйся законам» (Хилон).

Из сказанного можно заключить, что в области этики на первый план выходят добродетели, а не воинская доблесть и внешняя, наружная красота, т.е. эпические ценности в области этики сменяются у семи мудрецов ценностями полисными, которые они и формируют впервые. Так, богатство уже не выступает как самоцель, но имеет ценность лишь в связи с добродетелью, которая характеризуется правдивостью, товариществом, рассудочностью, честностью, негневливостью.

Вместе с тем здесь же видна и ограниченность полисных ценностей. Так все «мудрецы» высказываются за традиционное почитание обычного пантеона, видя в этом почитании добропорядочность и освящение тех законодательных новшеств, которые они инициировали. Кроме того, их этика, несмотря на прославление меры, душевного спокойствия и здоровья, весьма ограничена в своей глубине. Так, Хилон говорит: «Если тебе причинили ущерб – примиришь, если оскорбили – отомсти», а Периандр «Лучше умереть в скупости, чем жить в нищете». Здесь видно, что полисные ценности не далеко ушли от эпических и родоплеменных. Лишь с деятельностью Сократа наступит полная нравственная переориентация, когда добродетель займет свое действительное место. Но для этого необходима будет новая, метафизическая установка, которая еще не выработана у «семи мудрецов». Однако упор на душевные добродетели в их время был совершенно нетрадиционен, и в этом плане они являются такими же революционерами в области этики, как и Сократ, просто прошлое у них разное, а именно оно определяет степень мировоззренческого переворота.



Если для грека гомеровского периода (XII-VIII вв. до н.э.) *аретэ* (добродетель) отождествлялась с видимым успехом и воинской доблестью, в VII в. она уже отождествляется с добром и благом как таковым. Понятие блага, вместе с развитием умозрения и метафизики, приобретает все более самодовлеющее значение, пока, наконец, в системе Платона не займет центрального места, подчиняя себе всю космологию и сотериологию.

В общественной сфере раннегреческая мудрость также сколь прогрессивна, столь же и ограничена по сравнению с последующим развитием. Важно то, что мудрецы пытались убедить сограждан, что убийство не является частным делом, но должно быть подконтрольно государству, его законам. Они боролись за равенство всех перед законом и в основном были демократически настроенными людьми, однако они мыслили демократию лишь в рамках рабовладения.

Следующей важной чертой рассматриваемой мудрости является ее стремление к познанию, разуму и рассудку. Пусть это познание еще не носит собственно философский характер, но возникновение этого стремления, этой ориентации уже говорит о многом. Так Питтак говорит: «лилей рассудок».

Деятельность семи мудрецов приходилась на переходный период, который знаменовался разложением родового, первобытно-общинного строя, что выявило новые потребности в области общественной жизни, которые и пытались реализовать рассматриваемые личности: необходимость создания законов (ибо родоплеменные механизмы воспроизводства рода разрушились), выработка новых этических положений, расширявших и углублявших представление о добродетели. Эти задачи требовали выработки и нового метода, начинает развиваться рассудочность, которая способствовала становлению философской рефлексии.

Этот рассудок, к тому же, направляется уже не только на общественную, этическую и законодательную жизнь, но и на самого субъекта. Выдвигается лозунг самопознания. «Находясь у власти, управляй самим собой», говорит Фалес. Ему и некоторым другим мудрецам приписывают также принципиально важное для становления философии изречение, «Познай самого себя». Так как философия есть качественно новая ступень самосознания, то она и иницируется самопознанием, которое отныне станет ее стержневым нервом, несмотря на весь космологизм ее ранней ступени развития.

Если давать характеристику раннегреческой дофилософской мудрости в целом, то необходимо отметить, что она заключалась «в умении уловить насущные потребности времени и направить неорганизованный человеческий субстрат в русло законности и порядка», а ее представители были деятельными создателями новой (государственной) общественной реальности». Они пытались на место ритуально-мифологической регламентации поведения установить новый кодекс этико-религиозного и политико-правового бытия человека. Представители этой мудрости не сочиняли трактатов о природе, от их творчества сохранились лишь краткие изречения-сентенции, наставления. Их мудрость ограничивалась непосредственными этическими, законническими,

общественными рамками. Они не стремились познать сущность вещей и первооснову мироздания, но именно они всемерно содействовали созданию тех «климатических» условий, когда оказалось возможным «произрастание» философских идей. Только один из них, Фалес, расширил и углубил компетенцию мудрости так, что «выступил одновременно как “зачинщик” (ἀρχηγός) умозрительного испытания природы, знаменуя переход от *практической* (ценностной) рефлексии к рефлексии *теоретической*»<sup>1</sup>. Однако уже на уровне «семи мудрецов» прослеживается становление личностного сознания древних греков, без которого немислима философия и метафизика.

Их деятельность была тесно связана со становлением полисов, древнегреческих городов-государств, что явилось революцией в экономической, социальной и духовной сферах. Для системы полиса прежде всего характерно необычайное превосходство слова над другими орудиями власти. Таким образом, устанавливалась тесная связь между политикой и логосом (словом). Второй отличительной чертой полиса являлась полная публичность наиболее важных проявлений общественной жизни. Все эти черты абсолютно необходимы для возникновения философии и метафизики, хотя и не достаточны.

## § 2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МУДРОСТИ (МЕТАФИЗИКИ)

**Введение.** Вначале философия живет в лоне мудрости, некоего нерасчлененного единства, и первый философ Фалес входит в число мудрецов. С Фалеса в Древней Греции начинаются поиски первоосновы сущего путем теоретического, хотя еще и натурфилософского мышления. Человек уже перестал удовлетворяться всеми иными представлениями, которые почти без остатка растворяли его сущность в непосредственных восприятиях окружающего его мира. Возникает потребность найти нечто неизменное за текучестью природных процессов, на чем можно было бы утвердить возросшие потребности человеческой духовной жизни. Этот этап представляет собой качественный скачок в духовном освоении мира человеком и, одновременно, в осознании им собственного духа, «я» как личности. И это именно акт рождения личности, в котором человек осознает себя как нечто самобытное и свободное, наделенное разумом и волей существо.

В чем же состоит суть философской рефлексии как одного из видов умозрения? Гегель характеризует ее так: «отличие сущности от непосредственного бытия составляет рефлексия». И далее: «... здесь предмет не признается нами в его непосредственности, мы хотим познать его как опосредованный. Задачу и цель философии обыкновенно видят в познании сущности вещей...»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Семишкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 41.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 1. М., 1974. С. 265.

На протяжении всего изложения материала мы будем проследить генетически как происходило развертывание умознания через рефлексию. Первоначально рефлексивное умознание рождает представление о сущности как сущем и его законе (натурфилософия), затем появляется понятие бытия как сущности сущего (элейцы) и идея как его истина (Платон).

Согласно методологии Гегеля ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными, так как идея в них наименее определена. Он считает, что эти системы «остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей». И наоборот, данная методология приводит к выводу, что «позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой»<sup>1</sup>. Конечно, место последней должна была занять система объективного идеализма самого Гегеля.

Однако полностью с данной методологией нельзя согласиться. Так Гегель пишет, что «начальное есть наиболее абстрактное», но оно, наряду с этим, есть еще и наиболее конкретное, во многом чувственно данное. С этой точки зрения процесс развития осуществляется и в противоположном направлении, от конкретного к абстрактному, или, как будет показано в данном исследовании, от чувственно-конкретного к умозрительно-общему.

В другую крайность впадала философия, использовавшая марксистскую методологию, когда творчеству первых философов приписывался исключительно материалистический характер. Гегель, используя метод историзма, оказался выше данной точки зрения, заявляя, что древней философии нельзя приписывать ни атеизм, ни теизм, ибо любое из данных названий «столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас»<sup>2</sup>.

Простота и наивность ранней философии, которые признают многие исследователи, обманчива. Они обусловлены скорее скудостью дошедших до нас источников, чем банальностью мысли. Из всей античной философии ранняя ионийская наименее доступна, наиболее трудна для точного описания ее мировоззрения. Это связано еще и с тем, что, по дошедшим до нас свидетельствам, можно приписать ранним натурфилософам два противоположных воззрения на мир: естественнонаучное, развившееся в натурфилософию, и креативное, в котором скрывается метафизическая модель космообразования. В то время как первое возможное мировоззрение изучалось и изучается, даже всячески выпячивается, второе затемняется, а свидетельства, говорящие в его пользу, замалчиваются. Начало господству этой точки зрения положил сам Аристотель в первой книге «Метафизики», когда выдал физику ионийцев за все их философствование, подменил целое частью. Эти две точки зрения в науке о физике и метафизике первых философов до сих пор не

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 101, 102.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

согласованы. Может быть они соседствовали в самом мировоззрении ранних философов? Рассмотрим подробнее мировоззрение первого исторически засвидетельствованного философа – Фалеса.

Фалес как мудрец и философ. Что касается родословной философа, то одни источники утверждают, что он был родом из Финикии, другие – что он был коренным и знатным уроженцем Милета. Если остановиться на версии, что он был выходцем с Востока, то во многом станет понятно его учение о воде как первоначале, так как именно там была широко развита «водная» космогония (Ветхий Завет, вавилонская и египетская мифологии). Обучался Фалес в Египте у жрецов. В Милете он в начале занимался государственными делами, принимая решения, вызывавшие уважение и удивление у современников, а затем предался изучению природы, живя в одиночестве и сторонясь государственных дел. О его семейном положении сведения противоречивы, хотя до нас дошли некоторые его ответы на вопросы. Когда Фалеса спросили, почему он не заводит детей, то он ответил – «Из детолюбия». Когда же мать понуждала его жениться, он отвечал: «Еще не время», а потом, когда молодость прошла, «уже не время».

**Естественнонаучные открытия Фалеса.** Прежде всего Фалес известен не только тем, что принадлежал к числу семи мудрецов, но и своими научными изысканиями. Так, считается, что он первым занялся астрономией и предсказал солнечное затмение, состоявшееся, как показала современная астрономия, 25 мая 585 г. до н.э.; назвал последний день месяца тридцатым; измерил высоту пирамиды путем измерения ее тени; занимаясь «геометрическим умозрением» он первый вписал в круг прямоугольный треугольник, и в благодарность богам принес в жертву быка (впрочем, некоторые приписывают это открытие Пифагору); он первым сформулировал теорему, что во всяком равнобедренном треугольнике углы при основании равны. Согласно неоплатонику Проклу начало точному знанию было положено в Финикии и Египте благодаря торговле и сделкам, Фалес же, побывав в Египте, впервые перенес эту науку в Элладу, а многое открыл сам (Фр., 108)<sup>1</sup>. Апулей так описывает произведенные Фалесом открытия: он «и геометрии у греков первый открыватель, и природы точнейший испытатель, и светил опытнейший испытатель»; «он малыми линиями открыл величайшие вещи: круговороты времен года, ветров дуновения, звезд движения, громов дивные громохания, планет извилистые пути, Солнца годичные повороты» и т.д. (Фр. 112-113).

Вместе с тем нельзя понимать данные открытия Фалеса как собственно естественнонаучные, ибо его сознание было еще мифологизировано, как и его современников, но лишь в менее антропоморфной форме и более – в умозрительной. Так, например, он верно считал, что Нил разливается в результате действия ветров, направленных против течения, однако источник этих ветров для него непосредственно божественен.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее данные ссылки осуществляются на издание: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1., М., 1989.

К становящейся метафизике его научные открытия имеют мало отношения, они являются уже следствием того мировоззренческого переворота, который состоялся в сознании Фалеса. Но зато принципиально важны другие аспекты его творчества: прежде всего это та новая мудрость (философия), благодаря которой он радикально выделился из среды традиционных мудрецов, и, во-вторых, это его учение о первоначале, которое вводит уже непосредственно в метафизику. Рассмотрим эти аспекты творчества Фалеса подробнее.

**Умозрительная мудрость Фалеса.** Фалес принадлежал к числу семи мудрецов. Считается, что он даже был назван первым из них, о чем свидетельствует история с золотым треножником, присужденным ему. Фалес по праву считается первым из мудрецов, однако не потому, что был мудрее Солона или Питтака. Отличие мудрости Фалеса от мудрости семи мудрецов – качественное, а не количественное. Аристотель, поэтому, чтобы избежать путаницы, ввел различие в понятие мудрости, чтобы подчеркнуть то, чем Фалес отличался от традиционных мудрецов: «мудрость (σοφία) есть знание и интуиция наиболее ценных по своей природе вещей. Поэтому Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми (σοφοί), но не умными (φρονιμοί), видя, что они игнорируют собственную выгоду, и говорят, что они знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное, ибо они ищут не человеческих благ». Плутарх также пишет, что во времена Солона «мудрость одного только Фалеса вышла за границы практических нужд и пошла дальше них в умозрении (θεωρία), а остальные снискали имя «мудрецов» за свою политическую доблесть» (Фр.,107).

Традиционная мудрость так или иначе была направлена на непосредственные нужды человека: предсказание погодных условий, устройство государственной жизни посредством разработки законов, некоторые этические предписания, необходимые для нормальной личной и общественной жизни, естественнонаучные изыскания, приносящие конкретную выгоду и т.д. Однако Фалесова мудрость, хотя и включала в себя все названное, все же не вмещалась в данные рамки. Его мудрость превосходила земные и материальные интересы, почему и была непонятна современникам. Диоген Лаэртский сохранил для нас один анекдотический случай, происшедший с Фалесом, но хорошо показывающий специфику новой мудрости: «Рассказывают, что старуха-служанка вывела его как-то из дому созерцать звезды, а он упал в яму, и в ответ на его громкие стенания старуха сказала: «Эх ты, Фалес! Не в силах увидеть того, что под ногами, думаешь познать то, что на небе?» (Фр., 102-103). Гегель, выступая в защиту Фалесовой мудрости, дал ответ всем прагматикам, готовым посмеяться над древним философом, сказав, что они не могут упасть в яму, так как изначально лежат в ней («и не обращают своих взоров ввысь» (Фр.,203). Да и сам Фалес, желая положить конец тому неуважению к высшей, но бесполезной для сиюминутных нужд мудрости, показал, что он способен не плохо жить в этом мире, но не считает это целью и смыслом жизни. Так, «желая показать, как легко разбогатеть, он, предвидев будущий урожай маслин, нанял в аренду маслодавильни и собрал гро-

мальные деньги» (Фр., 101). Этим, по словам Аристотеля, он показал, что «философы при желании легко могут разбогатеть, да только это не то, о чем они заботятся» (Фр., 107).

Чем же привлекла Фалеса эта непонятная и бесполезная мудрость, ради которой он в конце жизни отошел от государственных дел и предался уединенному созерцанию и размышлению? Может быть, он сам не смог бы однозначно ответить на этот вопрос, ибо находился у самых истоков, был во многом первооткрывателем совершенно особого, небывалого и невиданного до той поры рода знания, которое затем получило название философии, а говоря более строго – метафизики.

Однако умозрение Фалеса еще не касалось глубины духа, но выступало, если так можно выразиться, в виде всеобъемлющего созерцания, которое характеризуется тем, что он «уже под старость, впервые занялся природой, воззрел на небо, исследовал звезды...»<sup>1</sup>.

Фалесу приписывают еще несколько важных суждений. Рассмотрим их:

«Больше всего пространство, ибо оно вмещает все.

Быстрее всего мысль, ибо она бежит без остановки.

Сильнее всего необходимость, ибо она одолевает всех.

Мудрее всего время, ибо оно обнаруживает все» (Фр., 103).

Пространство и время, как свидетельствует Кант, являются априорными формами чувственного созерцания, чистыми абстракциями от любого чувственно-воспринимаемого объекта. В устах же Фалеса данные высказывания являются открытиями, ибо они свидетельствуют о том, что чувственное восприятие дошло до своих пределов, после которых возможен лишь путь в умозрение. Ведь абсолютное пространство и время, взятые вне своего конкретного проявления в вещах, уже несут в себе определенную степень умозрения, так как их как чувственно данные категории нигде невозможно обнаружить. Пространство и время, с одной стороны, везде, а с другой, нигде, т.е. в области лишь умозрения. В нем же господствует уже не зрение или слух, осязание или обоняние, но мысль, которая быстрее всего, ибо не отягощена никаким чувственным содержанием. И это уже осознано Фалесом, так как он пытается охватить все мироздание мыслью, хотя она у него еще не очищена от чувственного, а мыслит его всеобщим эквивалентом, в качестве которого выступает вода. Понятие же необходимости является традиционным для натурфилософии, более подробно оно будет рассматриваться Гераклитом и Демокритом.

В такой же пограничной, неопределенной и двойственной ситуации находится и понятие первоначала Фалеса – вода.

**Первоначало Фалеса.** Если обратиться к мифологическим представлениям, которые затем подверглись переработке в сознании философов-физиологов, то мы обнаружим четыре стихии, представлявшие сущее как таковое: воду, огонь, воздух и землю. Представления о стихиях как основах сущего обнаруживаются во всех культурах: в Китае,

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 107.

например, их пять, но суть остается та же, переход к умозрению осуществляется через преодоление чувственного. Первоначальное мышление идет по пути субстантивации самих природных веществ, возводя все их многообразие к четырём основным.

Но в чем же конкретно выразалась у Фалеса эта высшая мудрость?

(1) Прежде всего в том, что он «первым стал рассуждать о природе» (Фр., 100). Сейчас это звучит весьма банально, но природа для древнего грека была чем-то иным, нежели для новоевропейского человека. Под природой понималось нечто всеобъемлющее, что включает в себя абсолютно все, и содержит это *все* в целостности и гармонии. Это *все* Пифагор позднее назовет Космосом, но уже Фалес сделал это всеобщее предметом своего созерцания. У него наблюдается такая степень рефлексии, которая позволяет сводить все многообразие видов сущего как стихий к одной из них, которая отождествляется с сущим как таковым в его целостности и единстве.

(2) Фалес в качестве первоначала всего сущего избрал воду, так как «все из воды» и «в воду все разлагается». Комментируя это, как казалось бы простое утверждение, Гегель отмечает, что оно «представляет собою философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенности, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены»<sup>1</sup>.

Почему Фалес в качестве первоначала избрал именно воду? Ответ на этот вопрос можно найти в самих древних источниках и упоминаниях. Так еще Гомер полагал воду (Океан) началом и «родителем» (Ил. XIV, 201) для всех вещей, ибо он, как и Фалес, учился у египтян, у которых особое отношение к воде в связи с полной зависимостью их жизни от Нила. Аристотель полагает, что Фалес остановился именно на воде в силу наблюдения. Ведь пища всех существ влажная, все живое живет и произрастает благодаря воде и погибает как только ее источник иссыкает. Кроме того, вода способна принимать любые формы, она обладает наибольшей степенью гибкости из всех чувственно-воспринимаемых стихий, она способна принимать различные состояния от твердого до жидкого и газообразного.

**Противоречие данного первоначала.** В представлении о сущем как воде содержится в еще нерасчлененном для Фалеса единстве внутреннее противоречие. Во-первых, вода мыслится как природная стихия, из которой по степени сгущения и разрежения состоят все вещи, и в этом смысле она представляет собой природу как таковую, она есть все во всем. Здесь налицо физиологическое мышление. Во-вторых, вода, обозначаясь словом, которое входит в один ряд с обозначениями других стихий, вместе с тем является уже понятием из другой области. Вода здесь уже мыслится как природа природы, она уже не является предметом чувственного восприятия, но единицей мира умозрительного. Аристотель следующим образом комментирует двойственное понимание сущего как стихии: «Те,

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 208.

кто философствовал в поисках истины до нас /.../ полагали, что кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода /=неизменных/ вещей никакое познание или мышление невозможно, и потому перенесли на первые /=умопостигаемые/ те воззрения, которые были справедливы для вторых /=чувственных/ (Фр., 279-280).

Противоречие, которое выражено в двойственности первоначала Фалеса, носит объективно-исторический характер. Оно связано с трудностью языкового порядка, с которой столкнулись первые философы в особенности. Дело в том, что «философия возникает несколько раньше (хоть на мгновение) собственного языка, опережает собственный язык»<sup>1</sup>. Философия возникает раньше, чем в ее лоне вырабатывается способность выразить себя в слове. Возникнув, философия уже владеет новым видением мира, но еще не имеет собственного словаря. Мысль появилась, но она еще не облечена в адекватную словесную оболочку, поэтому истина об умопостигаемом передается посредством чувственных символов, которыми являются вода (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит) и т.д. Понятия подменяются или стихиями (ионийская натурфилософия), или мифологическими персонажами (теокосмогония орфиков и Ферекида). Даже философия Эмпедокла и Платона полна таких образов, которые уже не суть боги, а символы, выполняющие функцию философских категорий. Многие понятия, радикально переосмысливаясь, приходят в философию из обыденного языка («космос», «элемент» (греч. – «стохейон»), «природа» (греч. – «фюсис») и т.д.).

**Метафизическая сущность учения Фалеса о первоначале.** Человек, в лице Фалеса, оказался способным видеть нечто за непосредственными восприятиями и ощущениями. Он, может быть, потому и человек, что изначально обладает иным видом зрения, он способен воспринимать то, что бывает невозможно обнаружить непосредственно в наличии чувственного мира (например, для Фалеса воду в камне, металле и т.д.), у него вырабатывается особое «шестое чувство» и его орган – ум или душа. Такое «умное» восприятие обнаруживает и свои объекты: мифологемы, духовные символы религии и понятия философии. Все данные объекты принадлежат уже не чувственному миру, но умозрительному или духовному. Человек обретает себя жителем как бы двух миров, которые в обыденном сознании противопоставляются друг другу. На деле же сфера умозрения не противоположна чувственной, а является ее истиной. Соотносятся они между собой как бытие и сущее, как сущность и существование. Такого рода умозрительное познание и определяется как метафизика.

Космогония у Фалеса фактически представлена в виде космографии, ибо в ней не дается никакого генезиса, кроме двух принципов сгущения и разрежения воды на основе которых возникает все многообразие ми-

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Рукопись лекций, прочитанных в курсе «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.



ра. Так как в качестве первоначала выступает вода, то Земля мыслится плавающей, находящейся в центре Вселенной. Фалес считал, что звезды состоят из земли, только раскаленной.

**Богословие Фалеса.** Как известно, в ранней античности безбожники как таковые вообще были невозможны. Боги были частью мира. Да и как можно сомневаться в существовании Афродиты или Эроса, если всем известно, что их сила распространяется на все сущее; как можно отрицать, например, Гестию, если она реально присутствует в доме, охраняя домашний очаг, в то время как Афина помогает своему городу? Боги всюду окружали язычника-грека. Не противоречили вере в богов и античные философы, а если их и обвиняли, то лишь в недостаточном внимании к божествам традиционного пантеона. Древние философы были не противниками религии вообще, а ее традиционных политеистических и грубо-антропоморфных форм.

Когда у Фалеса спросили, что есть божество? Он ответил: «То, у чего нет ни начала, ни конца» (Фр., 103). Это представление разрушительно для всех языческих и мифологических представлений, для всякого грубого чувственного антропоморфизма, ибо божество мыслится не партикулярно, как нечто отдельное или ответственное за определенную сферу бытия, но как все взятое в целом. Анализ этого суждения Фалеса позволяет предположить, что он склонялся к пантеизму в религиозной стороне своего мировоззрения, как и к монизму в натурфилософской. Эту мысль подтверждает и следующее высказывание Фалеса: «Прекраснее всего космос, ибо он творение бога» (Фр., 103). Конечно, здесь еще не может быть и намек на креационизм, однако мысль, если она действительно принадлежит Фалесу, высказана предельно остро и глубоко, для пантеизма весьма неожиданно.

Говоря о том, что «старше всех вещей бог, ибо он не рожден» (Фр., 103), Фалес, как свидетельствует смысл высказывания, видимо, мыслил божество еще на основе чувственных данных, но уже на предельном уровне абстракции, возможной, однако, для чувственного восприятия, и на которую только способно натуралистическое мышление.

Относительно того, считал ли Фалес божество водой, нет однозначного ответа, ибо не сохранились ясные суждения на этот счет. Иоанн Филопон, например, передает, что Фалес мыслил Бога как *Уи* (*Нус*) космоса, пронизывающий элементарную влагу и приводящий ее в движение. Цицерон высказывается примерно в том же смысле, указывая, кроме того, что Фалес первым начал исследовать теологические вопросы. Согласно Цицерону, хотя Фалес и считал воду началом вещей, бог для него есть тот ум, «который все создал из воды». Апоний же в Толковании на «Песнь песней» приписывает Фалесу мнение, будто причиной движения является дух (пневма), «гнездящийся в воде» (Фр., 114).

Когда Фалеса спросили, может ли человек тайком от богов совершить беззаконие, он ответил, «[не только совершить], но и замыслить [не может]» (Фр., 103). Данное положение вытекает из общего представления о Провидении, которое, по приписываемому ему мнению,

«проникает вплоть до крайних пределов [космоса] и ничто от него не ускользает, даже малейшее» (114).

**Представления Фалеса о душе.** Фалес, таким образом, формировал совершенно новое для традиционного политеизма понятие философского бога, которое затем будет предметом основного интереса элейской школы. Так, предвосхищая Ксенофана, Фалес утверждает такие характеристики божества, как бессмертие и вездесущность. Кроме того, понятие бога у Фалеса, согласно Иоанну Филопону, выполняет некоторые демиургические функции, так как является внутренним источником движения всего сущего.

Фалес первым сказал, по свидетельствам, что душа бессмертна. «По магнесийскому камню [=магнит] и янтарю [он заключил, что] и неодушевленные предметы каким-то образом имеют душу». Как магнит движет железом, так и душа телом. Фалес, таким образом, полагал душу двигательным началом, а ее отличительным признаком – движение. Поэтому можно согласиться с тем, что Фалес «первым объявил душу вечно движущейся или самодвижущейся субстанцией». Космос, по его словам, «одушевлен и полон божественных сил». Смерть же «ничем не отличается от жизни» (Фр., 114, 104, 103).

Выходя на данный уровень умозрения человек начинает отличать себя от всего просто-налично-сущего, от того, что есть. Следствием этого является возникновение представления о *душе* как о чем-то отличном от всего непосредственно данного, чувственного мира, к которому принадлежит и часть самого человека, его тело. Но понятие души еще не вычленено в чистом виде, еще не осознана ее индивидуальная субстанциальность, она еще не отделена от тела полностью, хотя уже и не тождественна ему. Понятие души на данном уровне соответствует понятию воды у Фалеса. Душа еще полностью как бы соматична, но вместе с тем ее уже нельзя просто свести к телу, она, вместе с тем, и нечто отличное от него, хотя и неразрывно с ним связанное и немислимое без него. У Фалеса вода во втором значении может быть представлена как сущность сущего, которая одновременно неким образом тождественна ему, но одновременно и отлична от него.

Раз душа еще не вычленена как нечто самостоятельное из налично сущего, то она есть везде, присутствует во всем от камня до человека. У Фалеса и других философов начального периода все одушевлено и полно демонов. В обыденном сознании этот период порождает гилозоистические взгляды, и раз все одушевлено, то сущность человека ничем не отличается по своей сути от животного или дерева, поэтому на этом уровне духовного развития человек поклоняется всевозможным идолам и приносит им жертвы для умиловивления сил природы, такова логика языческих и тотемических верований. Человек еще не достиг «истинного» понимания Бога, как сказал бы христианин, того Бога, которому необходимо поклоняться в духе и истине». Человек представлял свою сущность как душу, а не дух, и сущность сущего он мыслил не как нечто трансцендентное, а как сущее в целостном виде, без отрыва одного от другого: тела от души, бытия от сущего.

Физиологический взгляд на душу не проводил резких различий между «живым» и «неживым», полагая жизнь имманентным свойством материи. Такие гилозоистические представления отождествляли «живое» и «сущее». При дальнейшем углублении умозрения возникают гилозоистические взгляды, в которых правешество уже наделяется сознанием. Сказанное позволяет квалифицировать взгляды Фалеса как гилозоистические (от др.-греч. *hyle* – материя, *zoe* – жизнь). Хотя гилозоизм уходит корнями еще в мифологическое сознание, у Фалеса он имеет уже более рациональный смысл, так как он задумывается уже о движущем начале в стихиях, называя его «душой» или «демоном», а это «уже шаг к тому натуралистическому пантеизму, который позволяет растворить бога в природе»<sup>1</sup>.

Фалес также явился родоначальником философской традиции самопознания. Когда его спросили, что трудно, он ответил, «Знать себя». Ему, таким образом, принадлежит изречение «Знай себя». Из самопознания разворачивается соответствующая его глубине этика.

В области этики Фалес также явился новатором, пытаясь преодолеть эпические представления о прекрасном: «Не красуйся наружностью, но будь прекрасен делами». Он также первым на Западе высказал универсальную этическую заповедь, которую приписывают Канту: «Как нам прожить самую лучшую и самую праведную жизнь? Если сами не будем делать того, в чем упрекаем других». Он также советовал: «Не наживай богатства нечестным путем».

Вместе с тем этика Фалеса также ограничена, как и его метафизика. Так, на вопрос, «кто счастлив?», он ответил «Кто телом здоров, натурой богат, душой благовоспитан». Внимание к телу и всему телесному неустранимо в натурфилософии. На вопрос «как легче всего переносить несчастье?» он ответил: «Если видишь, что врагам приходится еще хуже» (Фр., 103).

**Метафизика или физика.** После проведенного анализа можно сделать выводы относительно черт философствования Фалеса и присутствия метафизики в его учении. Фалеса называли «философом природы» – натурфилософом (латин.) или физиологом (греч.) не случайно (Фр., 104). Так, Аристотель, анализируя древние учения, пишет, что «Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей: из чего все сущие [вещи] состоят, и из чего, как из первого, они возникают и во что, как в последнее, они уничтожаются... это они полагают элементом и это началом сущих [вещей]» (Мет., I, 3, 983b 6). Фалес определяется Аристотелем как родоначальник такого рода философии, ибо началом он признает воду. Однако Аристотель судит уже с достаточной высоты историко-философского знания, когда уже были определены как противоположные категории материи и идеи или формы. Поэтому вряд ли будет верным определять философию Фалеса как материализм.

---

<sup>1</sup> Богомолов А.С. Античная философия. М., 1995. С. 44.

Гегель же наоборот, в «Науке логики» считает древнюю философию идеалистической, толкуя философский идеализм как «состоящий не в чем другом, как в том, что конечное не признается истинно сущим. Всякая философия есть по существу идеализм...». Поэтому противоположение идеалистической и реалистической философии не имеет никакого значения. Та же философия, которая приписывала бы конечному существованию как таковому истинное, последнее, абсолютное бытие, «не заслуживала бы названия философии». Гегель утверждает, что даже первоначала древних, будь то вода, материя или атомы «суть *мысли*, всеобщее, идеализированное, а не вещи, как мы их непосредственно преднаходим, т.е. вещи в чувственной единичности; даже фалесовская вода тоже не есть такая вещь; ибо, хотя она есть также и эмпирическая вода, она, кроме того, есть вместе с тем «в себе» или *сущность* всех других вещей, и эти последние суть не самостоятельные, не обоснованные внутри себя, а положены проистекающими из другого, из воды, т.е. суть идеализированные»<sup>1</sup>.

С данными суждениями Гегеля нельзя не согласиться, однако сам термин «идеализм» несет в себе свойственные новоевропейскому и, в частности, марксистскому пониманию черты, т.е. он мыслится в качестве того, что противоположно материализму. Чтобы избежать этой путаницы в понятиях и смыслах, лучше употреблять термин «умозрение».

Итак, с одной стороны, учение Фалеса обоснованно представляет собой натуралистический монизм, гилозоизм, анимизм, физицизм и т.д., а с другой, интерес к преходящему начинает уступать место у него интересу к постоянному. Он начинают задаваться вопросом «не о временном, но о существенном *Prūs'e* воспринимаемого бытия»<sup>2</sup>. Возникает потребность в поисках вечного первоначала *архэ*. И здесь Фалес видится уже не как натурфилософ, но как метафизик. Вода для него (как для Анаксимена воздух, а для Гераклита огонь) лишь чувственный символ, выполняющий функцию философского понятия. «Вода» это узловое философское понятие, которое выражено еще в бытовом слове. Она тождественна видимой стихии, но по своей сущности не тождественна ей. Она есть скрытая от наблюдения субстанция, которая порождает чувственную воду.

Однако благодаря точке зрения Аристотеля утвердилось мнение о первых философах как чистых физиологах. Метафизика в данном случае полностью отрицается, а свидетельства в ее пользу игнорируются, им не придается никакого философского значения. Но «мнение Аристотеля не должно считаться надежным, так как он подходил к милетцам не как исследователь, а как критик, с неким интеллектуально-теоретическим высокомерием. Для него они физики, недоросшие до метафизики. Ему кажется неестественным, чтобы у первых философов

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 135-136.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 43.

была схема мироздания, схожая с его схемой, хотя бы отдаленно предвзявшей или напомилавшей ее»<sup>1</sup>.

Основная претензия Аристотеля к милетцам изложена им в первой книге «Метафизики», где он критикует их за то, что они не провели различия между самим миром и его причиной, движением и его источником. Космос, согласно Аристотелю, произошел не только *из чего-то*, но и *по какой-то причине*. Об этой причине, говорит Аристотель, первые философы и не догадывались, так как признавали начало только в виде вещественного материального субстрата. Но сам по себе он не может вызывать собственных изменений. Как логически, так и метафизически Аристотель здесь прав, так как «материя не может сама прорасти вещами»<sup>2</sup>, «подобно тому, как не дерево делает кровать, и не медь изваяние». Должна быть деятельная и разумная инстанция в сущем, выводящая субстрат из инертного состояния, как скульптор извлекает из камня скульптуру и придает ей смысл.

Хотя эти суждения Аристотеля по существу верны, они направлены не совсем по нужному адресу. Милетцы не так уж примитивны, если смогли внимательно изучить и попытаться реконструировать источники. Критика Аристотеля опровергается вторичными свидетельствами метафизического характера. Кроме того, у самого Аристотеля физика и метафизика соединены в одной системе, но он отказывается видеть такой синтез как возможный у своих ранних предшественников. Точка зрения Аристотеля односторонняя потому, что «он физику милетцев выдал за всю их философию, полагая, что метафизики у них совсем не было»<sup>3</sup>. До нынешнего времени такой взгляд считается историко-философской аксиомой. Этот традиционный взгляд, между тем, не является всецело ошибочным, или вымыслом, он просто не исчерпывает всю полноту и целостность мировоззрения первых философов, о которой говорят источники. Приступая к анализу раннегреческой философии с задачей выявления в ней метафизических идей, мы будем исходить из того, что определение милетской школы лишь как натурфилософии не исчерпывает всей истины о ней.

**Выводы.** Для метафизики в учении Фалеса о первоначале – воде – принципиально важно, что здесь уже наличествует *идея* воды, которая является принципом осмысления всего сущего. Сущее и его смысл, идея, уже с момента зарождения философии начинают расслаиваться, порождая метафизику. Оказывается, что смысл вещи сам по себе не может быть вещественным. Так, мы можем сколько угодно кипятить воду, но идея воды от этого вовсе не закипит. То же самое и с ее замерзанием. Смысл воды уже имеет мало общего с ее замерзанием или кипячением.

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.

<sup>2</sup> Высказывание взято из конспекта лекций, прочитанных А.В. Семушкиным в рамках курса «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.

<sup>3</sup> Там же.

Ум, пусть даже стихии, уже не подвержен физическим изменениям, но именно его присутствие делает воду водой, а не чем-либо иным, ведь Фалес принципиально отличил воду от других стихий, положив ее умозрительную составляющую началом вещей; если же этот внутренний смысл покинет воду, то она тотчас перестанет быть водой.

А.Ф. Лосев, соединяя два суждения Фалеса «все из воды» и «все полно богов», находит здесь «учение о боге как имманентной сущности всякого становления». Отечественный исследователь считает, что в лице Фалеса зародилось эллинское умозрение, которое основывается не на опыте и не на дедукции, но «определяется исключительно из всматривания в глубину Первовещества». Данный метод мышления он определяет как диалектико-символический («мистический «рационализм»), т.е. указующий на «сокровенную Тайну»<sup>1</sup>.

Как же объединить столь противоречивые определения философии Фалеса, натурализм и метафизику? Видимо, мышление Фалеса характеризуется неразличенностью чувственного и умозрительного, мышления и бытия. У него еще не возникает никаких гносеологических вопросов и сомнений, ибо он полностью доверяет созерцаемому бытию. В целом мышление Фалеса Лосев, например, определяет ни как научное, ни как религиозное, ни как отвлеченную философию, а как «мистический опыт, зацветающий роскошным покровом мифа»<sup>2</sup>. Скорее всего мировоззрение Фалеса было антиномичным, «натурметафизичным», о приоритетах же его мы можем только догадываться.

Фалес был сторонником идеи единства всего, неуничтожимости сущего, всеобщего одушевления и всеобщей божественности. Лосев отмечает, что все эти идеи, открытые Фалесом, «сливаются в одно учение о Боге как имманентной сущности всякого становления, в учение о тождестве Бога, Мира, Разума и Души, как общего, исходного диалектического Понятия Мифа»<sup>3</sup>.

Фалеса, таким образом, можно охарактеризовать, как мудреца и как философа: одно он изучал, по словам Прокла, в более общем виде, другое в более чувственном (Фр., 108). Для метафизики же важно, что его первоначало представляет собой «в телесном виде явившееся понятие»<sup>4</sup>. Это единое понятие первовлаги дано как развивающийся образ вечной полноты Бытия.

В области натурметафизики Фалес попытался осмыслить сущее как целое, как все, что есть, ибо только лишь единое есть подлинно действительное; в области богословия он учит о бесконечном во времени и пространстве начале; сущность человека он понимает как нечто бессмертное, но, конечно, это не индивидуальное бессмертие, и даже еще не метемпсихоз, но уже и не анимизм, который опирается на чувствен-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 107, 109.

<sup>2</sup> Там же. С. 111.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Очерки... С. 110.

ное представление. Фалесу уже свойственна доля умозрения, в результате чего сущность человека мыслится им на абстрактно-всеобщем, лишённом индивидуальности уровне. Сущность человека мыслится Фалесом по аналогии с его учением о первоначале. Выйдя в натурфилософии и богословии на уровень всеобщего «чувственного» понятия, он и душу мыслит вне конкретных форм ее проявления, т.е. делает ее бессмертной.

Фалес осознал, что не следует признавать субстанциальности ни за холодным, ни за горячим, ни за твердым, ни за разряженным, но искать нечто единое, которое сохраняло бы себя, несмотря на все происходящие в природе метаморфозы, но должно их рассматривать как переменные состояния, присущие чему-то общему. Однако это общее само несло в себе качество определенной стихии, что свидетельствует об ограниченности всей метафизики натуралистических начал.

Вместе с тем Гегель, например, резюмирует, что Фалес (а) «совершил отвлечение, дабы обнять природу в одной простой чувственной сущности; (в) он выставил понятие основания, т.е. определил воду как бесконечное понятие, как простую сущность мысли, не признавая за ним никакой дальнейшей определенности, кроме количественных различий», в чем Гегель усматривает ограниченность первоначала Фалеса. Похоже на то, что Фалес воспринял восточный космогонический «водный» миф, подвергнув его рационалистической обработке, примирив мифологический креационизм с научным взглядом на сотворенные вещи. Он примирил метафизику с натурфилософией. Но что за единство у него получилось, и чему отданы приоритеты стихийному первоначалу или божественному источнику – до конца не ясно.

### § 3. МЕТАФИЗИКА НЕОПРЕДЕЛЕННОГО (ΑΡΕΙΡΟΝ ΑΝΑΚΣΙΜΑΝΔΡΑ)

Анаксимандр (ок. 610-546 гг. до н.э.) хотя и был другом и учеником Фалеса, однако истина для него была дороже, поэтому его учитель оказался не в состоянии убедить его в том, что все состоит из воды. Об Анаксимандре также говорят, что он первым изложил свою философию в прозе (то же говорят и о Ферекиде, который был старше его).

Анаксимандр первым ввел гномон, установил равноденствия и солнцевороты. Он написал ряд трактатов, ни один из которых до нас не дошел, среди них: «О природе», «Землеписание», «О неподвижных звездах» и др. Он первым, занявшись географией, дерзнул начертить ойкумену на карте. Однако с точки зрения данного исследования наибольший интерес представляет его учение о первоначале, *αρχε*, *απειρоне*.

Аристотель, например, считал, что такого «параэлементного» тела как *απειρον*, существовать не может, «потому что помимо так называемых элементов, никакого другого подобного чувственного тела нет: из чего все [тела] состоят, в то они и разлагаются, так что, помимо воздуха, огня, земли и воды, здесь [= в эмпирии] имелось бы [и параэлементное тело, из которого возникли элементы], однако ничто [подобное] не наблюдается» (Фр., 122). В данной критике Аристотель выступает как

чистый эмпирик, а не создатель учения об умозрительном перводвигателе. Он отказывается признать за Анаксимандром утверждение нетелесного первоначала в качестве *архэ*, и исторически, возможно, это оправдано, однако это не означает, что логика Анаксимандра по определению первоначала ошибочна.

Современники упрекали Анаксимандра не в том, что он признал свое первоначало безграничным, а за то, что он не определил его: «Он объясняет, почему оно безгранично: чтобы никогда не иссякало наличное возникновение. Но он ошибается, не говоря, что есть бесконечное: воздух ли оно, или вода, или земля, или какие другие тела».

Анаксимандр утверждал в качестве первоначала *апейрон*, т.е. в переводе с древнегреческого, нечто «бесконечное» или «безграничное». «То *ареион*» является субстантивированным прилагательным среднего рода, антонимами которого являются *pererasmenon* (ограниченное, определенное, конечное) и *peras* (предел, конец, граница, край, осуществление и даже цель). Однако контекст и логика античного мышления исключает понимание апейрона как «бесконечное» или «безграничное», ибо оно невозможно, страшно и бессмысленно для него. Правильнее будет — «неопределенное», т.е. нечто, нерасчлененное границами, бескачественное, то, что не имеет внутри себя различий.

Анаксимандр не определял его как нечто конкретное, как «воздух» или «воду» или какой-нибудь другой определенный элемент. Случайно ли то, что он поступил таким образом? Анаксимандр поясняет, что он избрал данное первоначало сознательно, так как оно должно быть безграничным, «чтобы никогда не иссякало наличное возникновение» (Фр., 121). Аристотель поясняет мотивы Анаксимандра тем, чтобы «один из элементов, будучи бесконечным [~ неограниченным], не уничтожил остальные, поскольку-де [элементы] находятся между собой в отношениях противоположности [~противоборства, вражды], как-то: воздух холодный, вода влажная, огонь горячий. Если бы один из них был бесконечен [= неограниченно превосходил остальные], то к настоящему моменту уже [давно] были бы уничтожены. Но в действительности [не так, и поэтому]» Анаксимандр полагает бесконечным иное, отличное от стихий тело, из которого рождаются сами элементы (Фр., 122). Симпликий также пишет, что Анаксимандр, подметив взаимопревращение четырех элементов, «не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них» (Фр., 117). Далее Аристотель замечает, что «возникновение и уничтожение могут быть неиссякаемы только в том случае, если [тело], от которого отнимается то, что возникает, бесконечно». Кроме того, у такого бесконечного нет начала, ибо в противном случае у него был бы конец («перас»). Из этого с необходимостью следует, что апейрон должен быть чем-то нерожденным и неуничтожимым, «ибо то, что возникло, по необходимости должно прийти к концу» (Фр., 120). Таким образом, становится очевидным, что понятие апейрона возникло в результате осуществляющегося с необходимостью исто-



рико-философского процесса развития, в частности – становления метафизического первоначала.

Итак, апейрон есть нечто: не возникающее и не уничтожаемое, он все объемлет и всем управляет, он бессмертен и неразрушим («вечен и нестареющ»), в нем заключаются как вся причина всеобщего возникновения, так и уничтожения. Анаксимандр считал, что из природы бесконечного (апейрона) «рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (Фр., 117).

А.С. Богомолов отмечает в этой связи, что «to apeiron может означать как качественно неопределенное, так и количественно бесконечное». Сказанное позволяет засвидетельствовать, что Анаксимандр вводит «представление о качественном и количественно бесконечном начале», рождение вещей из которого является их качественным определением и ограничением<sup>1</sup>.

На наш взгляд, близко к истине подошел Макс Вундт: «Анаксимандр ищет первичного вещества не в той или иной чувственной материи, а в неподдающемся определению субстрате... *апейрон* – это то, что остается, если мысленно отвлечься от всех качественных и количественных определений вещей. Это беспредельное, наполняющее все пространство, не знающее еще ни деления, ни форм и образований, и одновременно это есть неопределенное, не принявшее еще никаких чувственных качеств. Это высшая абстракция, до которой способно было подняться мышление того времени, это первое действительное отвлечение от всякого чувственного восприятия»<sup>2</sup>.

Принципиальное значение имеет также то, что Анаксимандр возникновение объяснял не как Фалес, т.е. «не инаковением [= качественным превращением] первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечного движения» (Фр., 117), что заставило Аристотеля поставить его в один ряд с философами типа Анаксагора. Так, в Физике Аристотель пишет: «[Одни физики принимают одно первоначальное тело-субстрат и порождают из него остальные сгущением и разрежением], а другие утверждают, что противоположности наличествуют в Одном и выделяются из него, –как говорит Анаксимандр, равно как и все, кто принимает одно и многое, как, например, Эмпедокл» (А 4. 187а 20). Эти противоположности есть: горячее, холодное, сухое, влажное и др. Данное наблюдение Аристотеля имеет особую важность для понимания становления метафизического знания в досократовской философии.

**Космогония.** Понятие апейрона оказывается уже более отвлеченным, чем мышление, свойственное Фалесу, что сразу же сказывается на развитии космогонии. У Анаксимандра начинает проводиться некоторое различие между самим первоначалом и тем, что из него возникает. Это отличие еще только зарождается, но его эволюция уже предсказуема, она движется от различения, к отличению (бытие и ничто, атомов и

---

<sup>1</sup> Богомолов А.С. Античная философия. М., 1995. С. 46.

<sup>2</sup> Вундт М. Греческое мировоззрение. Пг., 1916. С. 8.

пустоты у Демокрита) и, затем, противопоставлению (отчасти у Платона в дихотомии идеи и вещи, но в полной мере в средневековом тезисе творения мира «из ничего»). Противоположные силы и качества теплового и холодного выполняют у Анаксимандра как бы начальнотемпературную функцию. «Выделение из бесконечного» вместо «инаковения» самого первоначала открывает многообещающую перспективу для становления и развития метафизического знания, которое в своем пределе приводит к разрыву с пантеистической картиной мира и взлету в трансцендентные выси.

Реконструируя «космотворение» по Анаксимандру, А.С. Богомолов приходит к выводу, что «природа беспредельного» (фюсис апейрос) должна «выделять «производящее начало» (to gonimon), термин, который, возможно, принадлежит самому Анаксимандру. Это подтверждает следующее свидетельство Плутарха: Анаксимандр говорит, «что при возникновении этого космоса из вечного выделилось нечто чреватое горячим и холодным» (Фр., 118). Это производящее начало и рождает такие противоположности как сухое и влажное, теплое и холодное, которые, в свою очередь, порождают все вещи.

Космогония Анаксимандра уже отлична от представлений Фалеса. Прежде всего – своим динамизмом и ярко выраженной цикличностью, так как «совершается гибель [миров-небосводов], а намного раньше – [их] рождение, причем испокон бесконечного веку повторяется по кругу одно и то же». Земля у него также покоится посредине космоса в силу «симметрии», она цилиндриобразна, высота же ее составляет треть ширины. После выделения горячего и холодного «сфера пламени обросла вокруг окружающего Землю аэра [холодного тумана] словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутри неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды» (Фр., 118). Солнце же состоит из огня. Море является остатком первичной влаги. Движение он считал вечным, так как без этого невозможно было бы возникновение и уничтожение. Во вселенной же нет ни «верха», ни «низа», ибо пространство бесконечно.

**Происхождение человека.** Анаксимандру приписывают следующие взгляды: «Из нагретой воды с землей возникли то ли рыбы, то ли чрезвычайно похожие на рыб животные; в них сложились люди, причем [человеческие] детеныши удерживались внутри [утробы рыбоподобных существ] вплоть до [достижения] зрелости: лишь тогда те лопнули, и мужчины и женщины, уже способные прокормить себя, вышли наружу» (Фр., 127). Плутарх передает эту мысль следующим образом: «люди первоначально зародились внутри рыб; были вскормлены подобно акулам и только после того, как оказались в состоянии прийти на помощь самим себе, вышли наружу и достигли земли» (Фр., 127). В связи с этим Анаксимандр отвращал людей от приема в пищу рыбы. Такие замысловатые на первый взгляд идеи возникли у Анаксимандра естественным путем, из желания заполнить недостающие места в естественной эволюции натурфилософскими спекуляциями. Природу души он считал воздушной.

Особо вызывает интерес и поражает своей глубокомысленностью и таинственностью следующее дошедшее до нас изречение Анаксимандра: «из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость»<sup>1</sup>. Ф.Х. Кессиди дает такую трактовку этому фрагменту: «...Согласно Анаксимандру, вещи, находясь в *апейроне*, были в более высоком состоянии всеобщего единства, но, родившись, они перешли в более низкое состояние – индивидуальное, поскольку, согласно учению орфиков... рождение есть несправедливость, которая наказывается смертью; чтобы восстановить справедливость, вещи должны вернуться в свое первоначальное состояние, т.е. погибнуть. В этом и состоит обмен несправедливости возмездием за нее между вещами и апейроном»<sup>2</sup>. Некоторые исследователи считают в этой связи, что учение Анаксимандра представляет собой «своеобразное единство теологии, теогонии и теодицеи», а философия досократиков оказывается естественным богословием<sup>3</sup>. Эту точку зрения подтверждает дословный перевод разбираемого выше фрагмента, где «то из чего» представлено во множественном числе. Тогда получается, что апейрон не есть монологичное единство или бесспорно ничто, но внутри себя заключает иерархическое многообразие<sup>4</sup>. Если же признать иерархическое строение апейрона, то далее возможно и развитие космологии, объясняющей происхождение всего сущего. Вещи в этом случае должны происходить через выделение из первоначала, через своеобразное воплощение, выпадение из идеального первоначала в эволюционный процесс. В этом случае совершенно меняется мировоззренческая картина и философия Анаксимандра из натуралистической превращается в метафизическую. Вещи и стихии не возникли из апейрона естественным, физическим путем, но отпали от него, потеряв свой предмирный идеальный статус. Поэтому и светила у Анаксимандра – падшие божества.

Исходя из такого «метафизического» понимания рассматриваемого фрагмента Анаксимандра, становится понятной и его вторая часть, где речь идет о «возмездии» и «наказании». Сами эти понятия носят чисто антропный, т.е. человеческий характер, так как само бытие здесь мыслится в нравственно-правовых терминах справедливости – несправедливости. Тем самым как первоначало, так и космологический и космогонический процессы мыслятся метафизическо-аксиологически, а не безразлично-физически, физическая космогония вырастает из умозрительной космологии. Рождение вещей осмысливается как вина, а их гибель – как искупление вины. Это – чисто метафизическое осмысление бытия, где вещи превращаются в своеобразных субъектов, осуществивших ниспадение, результатом коего является видимая вселенная. Начало мира мыслится

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 273.

<sup>2</sup> Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1975. С. 60.

<sup>3</sup> Jaeger W. The theology of the early Greek philosophy. Oxford, 1947. P. 36.

<sup>4</sup> См.: Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.

как вселенская катастрофа (сравните с изгнанием из Рая Адама и Евы), нарушившая изначальный порядок и справедливость, отсюда и эсхатологический тон фрагмента. «Мир *должен* погибнуть, ибо его происхождение есть акт произвола»<sup>1</sup>. По этой же логико-метафизической модели строятся и библейские символы, однако уже Анаксимандр вскрыл архетип развертывания метафизического знания в своем учении об *архэ*.

А.В. Семушкин отмечает, что Анаксимандр «Бытие понимает по аналогии с человеческой судьбой». И далее: «У Анаксимандра не идет речь о состоянии бытия, идет речь о **событии** бытия. Бытие не факт для Анаксимандра. Он не говорит о начале, которое было, а потом стало. Бытие – вечное действие, акт, укорененный в неиссякаемой энергии *архэ*, в бесконечной по интенсивности, вселенской мощи божества. Этот акт – это **событие**, а не просто бытие. Он периодически повторяется: от справедливости, предмирной гармонии, к несправедливости мира и обратно. Система Анаксимандра поэтому имеет лишь косвенное отношение к натурализму. Его учение – философская парафраза, проигрывание мифа вечного возвращения, который составляет неотъемлемую часть и особенность любой первобытной мифологии. Анаксимандр осуществляет ее рационализацию (и «метафизацию», – Н.С.). Его учение не имеет в этом смысле ничего общего с натуралистическим монизмом. Он его или отрицает, или оставляет на периферии. Naturфилософия – это учение о продукте творения, а не его механизме. Там, где Анаксимандр учит о механизме творения – он не физик, а метафизик (это аксиоматически достоверно)»<sup>2</sup>. «Если Фалеса считать первым физиком, то первым метафизиком является его младший современник Анаксимандр»<sup>3</sup>, – так высказывается о сути философского творчества Анаксимандра В. Виндельбанд.

**Выводы.** Итак, теперь можно подвести итоги проведенного анализа. А.Ф. Лосев отмечает, что путь от Фалеса к Анаксимандру «есть путь истории диалектики от чувственных характеристик ее заданий и натуралистических ее исполнений – к неразборчивой смеси чувственно-натуралистического и подлинно конкретно-спекулятивного». Отечественный исследователь находит определенный прогресс философского знания при переходе от натурализма Фалеса к апейрону Анаксимандра: «Для Фалеса это все еще только мифически-чувственный путь. Для Анаксимандра же здесь уже начало некоторой неясности: он еще сам хорошо не знает, о каком бытии он хочет говорить; и в своем новом, весьма плодотворном термине захватывает два разных понятия бытия, одно – как полноту качеств и процессов конкретного мира (*онтологическое* понятие), другое – как исходный пункт диалектической спекуляции (*диалектическое* понятие)»<sup>4</sup>. Хотя бытие как Беспредельное едино, но

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Рукопись лекций, прочитанных А.В. Семушкиным в рамках курса «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.

<sup>3</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 46.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Очерки... С. 112-113.

уже напрашивается его двойственное понимание: одно идет от частей к целому, другое же пытается исходить сразу из целого и рассматривать в его свете части (сравните: «Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным»). В связи с этим уже нельзя говорить об Анаксимандре как чисто натуралистически мыслящем философе, так как он, если иметь ввиду второе понимание, «пытается исходить из эйдетических установок»<sup>1</sup>. Вместе с тем А.Ф. Лосев считал, что «раз навсегда необходимо порвать с «научностью» таких систем, как ионийская. Здесь первые полеты грандиозных внеэмпирических обобщений» (1930,104). Вместе с тем Анаксимандр продолжает линию мифо-натуралистической онтологии, но, что примечательно, выявляет в глубине ее диалектику, что ясно следует из следующего высказывания: «возникновение вещей происходит не от качественного изменения стихии [элемента], но вследствие того, что выделяются противоположности по причине вечного движения». Анаксимандр таким образом первый приходит к различению двух понятий – «силы» и «материи».

Гегель, вскрывая историко-философское место понятия апейрона Анаксимандра заключает, что оно «не выглядит материально», но и, одновременно, «оно не может быть принято за мысль». Вместе с тем для Гегеля «ясно, однако, из всего другого, что он [Анаксимандр] понимал под ним [апейроном] не что иное, как материю вообще, всеобщую материю»<sup>2</sup>. Это суждение, однако, противоречит уже отмечавшейся точке зрения самого Гегеля о том, что будет неверным квалифицировать древние учения как материализм либо идеализм. Однако здесь можно и согласиться, если под материей понимать не нечто бездушное и механическое на новоевропейский лад, а нечто всецело одушевленное, гилозоистическое, и, что наиболее важно – умозрительное, которое, по сути, содержит в себе архетипически и дух и материю. Виндельбанд признавал достоверным, что Анаксимандр считал беспредельное телом<sup>3</sup>, но ведь тело не может выступать в качестве метафизического понятия. Хотя концепция Анаксимандра уже не представляет собой гилозоистического монизма в чистом виде, она, в то же время, еще связана с ним.

**Апейрон как архэ.** Важно другое, то, что понятие апейрона приближается по своим характеристикам к понятию *архэ* или само *архэ* начинает приобретать черты уже метафизического, а не только чисто натуралистического характера. Симпликий, например, считал, что Анаксимандр «первым назвал субстрат началом (*архэ*)» (Фр.,121). Об этом говорит то, что апейрон всеобъемлющ, вечен и неуничтожим «в противовес конечным, возникающим и уничтожающимся вещам и мирам», на это указывает его «бесконечность во времени и пространстве, как и вечность его движения, его внутренняя необходимость и самонаправленность». Из этих характеристик вытекает и его «божественность»

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки... С. 113.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 464.

<sup>3</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 47.

«как высшая ценностная характеристика «беспредельного» (А.С. Богомоллов заключает, что в случае Анаксимандра «мы еще дальше от мифа, чем в случае Фалеса», ибо *архэ* Анаксимандра уже обладает мыслительным определением<sup>1</sup>. У Фалеса вода не выступала еще в качестве *архэ*, ибо его первоначало – временного характера, а не начало, лежащее в основании вещей<sup>2</sup>. Однако ни Фалес, ни Анаксимандр не мыслили еще первоначало как абсолютную первопричину, ибо оно у них во многом обладало имманентным характером.

Августин писал в трактате «О Граде Божием» (VIII,2), что Анаксимандр «изменил воззрение на природу вещей. Ибо не из одной вещи (как Фалес из влаги), но из своих собственных начал, думал он, рождается всякая вещь. Он полагал, что эти начала единичных вещей бесконечны и порождают бесчисленные миры вместе со всем, что в них возникает». Таким образом и религиозный мыслитель отмечал существенное отличие в метафизике Анаксимандра от взглядов Фалеса, хотя он и остался неудовлетворенным тем, что Анаксимандр в этом творении вещей не уделил никакой роли божественному уму». Богами же для Анаксимандра были «бесконечные небосводы [миры]», за что его упрекал Цицерон: «Но как мы можем мыслить бога иначе как вечным?», ведь согласно Анаксимандру миры гибнут и вновь возникают. Здесь, видимо, традиционный политеизм вошел в противоречие с по сути формирующимся пантеистическим мировоззрением. Видимо, данное противоречие Анаксимандр, как и другие натурфилософы, пытался разрешить включением политеизма в общую пантеистическую картину мира, которая вытекает из признания апейрона как единого *архэ*. Поэтому отчасти можно согласиться с характеристикой апейрона как «первого метафизического понятия»<sup>3</sup>.

Действительно, Анаксимандр сделал шаг от конкретного к абстрактному, от образных представлений к понятию, хотя самого понятия смог достичь лишь Парменид. Вместе с тем с Анаксимандром в историю философии входит понятие *архэ*. Остановимся на нем подробнее.

*Архэ* вообще является центральным и узловым понятием для всей греческой философии, ее первоначальным, а значит, и метафизическим принципом. Оно обозначает первичную инстанцию в сущем, то единство, из которого рождается все многообразие вещей. «В суждении об *архэ*, – отмечает А.В. Семушкин, – заключена отправная точка всех последующих суждений о сущем. Оно есть первосуждение, без которого философия не состоялась бы. Вокруг него концентрируется вся философская проблематика, она подчиняется ему и является производной от него. Суждение о нем определяет весь строй мировоззрения. Оно – фундаментально»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Богомоллов А.С. Античная философия. М., 1995. С. 48.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 104.

<sup>3</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 47.

<sup>4</sup> Рукопись лекций, прочитанных А.В. Семушкиным в рамках курса «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.

Понятие *архэ* антиномично и в переводе на русский язык означает как «уметь», так и «знать». Оно заключает в себе и первоначально-бытовой смысл («архомай» – «начинать что-то делать»), и нормативно-управленческий, директивно-законодательный. Если переводить слово «*архэ*» на русский язык в этом втором смысле, то оно будет обозначать буквально «держава», «власть», «господство». Отсюда и название высших должностных лиц в Древней Греции – «архонты».

Эта дофилософская смысловая двойственность «*архэ*» переходит и в философию, порождая, видимо, два аспекта философствования – натур-философский и собственно метафизический, которые, видимо, соседствуют друг с другом в мировоззрении ранних философов. Однако для метафизики важен именно второй смысл данного понятия, на котором необходимо акцентировать внимание в связи с названной темой работы. Так, если первый смысл *архэ* говорит о генетическом, генезисном и временном аспекте, понимает его как отправную точку мирового процесса, т.е. то, с чего он начинается и на основе чего осуществляется, то второй смысл акцентирует внимание на надвременном и сверхвещественном понимании *архэ* как вечной и бестелесной сущности. Если в первом случае *архэ* фиксирует динамический план бытия, мир рассматривает как *становление* сущего, его движение, изменение и развитие, то во втором случае *архэ* фиксируется на статическом, устойчивом и неприходящем плане бытия. «Это начало выступает из процесса становления и возвышается над ним. Оно вечно и всегда пребывает равным самому себе. Оно никогда не бывает другим, чем оно есть, в отличие от материальных вещей. Основная его функция – креативно-демиургическая, созидательная, формообразующая. Она представляет собой не только программу, норматив и закон космической жизни, но и их осуществление. *Архэ* изначально несет в себе властные полномочия, обладает деятельной космотворящей энергией. Оно есть *метафизическая* трансцендентная сила, действующая на материальное начало и формирующая его, нечто движущее, т.е. субъект движения»<sup>1</sup>.

Таким образом, если *архэ* мыслится как пассивный объект действия, то разворачивается натурфилософия, а если как активный и созидательный субъект действия, то возникает метафизика. Но равноценны ли эти две составляющие в контексте философского мировоззрения? Ведь становление, о котором говорит «физика», немислимо без того, что движет и приводит к становлению все сущее и саму материю (*hyle*). Должно быть нечто, и этого требует само натуралистическое мышление, что привносит движение и организует материю. «Космос возник не только из *чего-то*, но и *благодаря чему-то*»<sup>2</sup>. Единение этих двух противоположных начал и вызывает космос из небытия.

Считается, что в истории ранней античной философии образуются два направления, которые отдают приоритет различным толкованиям

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

понятия *архэ* – натурфилософия или физика становления (ионийцы) и метафизика бытия (элеаты). Формально это деление верно, хотя и весьма условно. Так уже проведенный анализ философии Фалеса и Анаксимандра свидетельствует, что не были чужды метафизики и они, в то время как «физику» можно обнаружить и у Парменида, а метафизику – у Гераклита, о чем речь пойдет ниже.

Метафизика оказывается неустранимой из становящейся философии, какого бы толка она ни была, но проявление метафизического знания различно, в зависимости от расставленных древними философами акцентов и приоритетов. Метафизика неустранима и из самой натурфилософии, если она претендует на название философии и не вырождается в наукообразные спекуляции о космосе. Натурфилософия, таким образом, нуждается в метафизике и сама, как это ни странно, приводит к ее появлению, обнаруживает ее как свою внутреннюю сердцевину и основу. Это видно уже на примере рассмотренных философских концепций.

Апейрон, первоначально, можно понять как неопределенное физическое начало, материю (Аристотель, «Метафизика»). Но сам же Аристотель в «Физике» затем противоречит себе, заявляя, что апейрон – не физический субстрат, а некая власть и сила в сущем, т.е. полноценное *архэ*. Он не может быть чисто физическим началом, и не может иметь начала, ибо сам есть начало всему. То, что он «все охватывает и всем управляет», говорит о нем как выполняющем именно директивно-властную функцию. И если *апейрон* не подлежит растлению, но бессмертен, он есть божество. В чистом натуралистическом монизме это немыслимо, следовательно, учение Анаксимандра не есть *только* натуралистический монизм, «в нем содержится скрытый теолого-метафизический пласт, находящийся в невидимой связи с натуралистическим пластом»<sup>1</sup> (38). Эта точка зрения подтверждается и единственным дошедшим до нас фрагментом Анаксимандра, разобранным выше.

#### § 4. СИНТЕТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПЕРВОНАЧАЛА У АНАКСИМЕНА

Казалось бы, что мы снова возвращаемся от метафизического образа мыслей к физическому, когда переходим от Анаксимандра к Анаксимену (585-526), который опять искал мировое вещество между известными эмпирическими веществами. Однако здесь необходимо увидеть и другое, то, что Анаксимен назвал воздушным беспредельным первоначалом (*апейрос архэ*), пытаясь сохранить мысль Анаксимандра. Он также попытался пойти дальше, развить теорию мирообразования и построить космогонию на основе данного первоначала посредством его сгущения и разряжения. Каковы же, лежащие непосредственно на поверхности, мотивы замены Анаксименом воды Фалеса на воздух? Те же, что были и у Фалеса, когда он пришел к мысли определить воду в *качестве* перво-

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.



начала. Анаксимен следует той же логике, но идет по проторенной Фалесом дороге дальше, чем смог пройти его предшественник.

Прежде всего, воздух более жизненно необходим, чем вода. Если без воды живой организм может прожить определенное время, то без воздуха смерть, например у человека, наступает через несколько минут. Получается, что воздух важнее в смысле жизнеобеспечения, чем вода. Далее, воздух преимущественен в качестве первоначала еще и потому, что «обладает большей бесформенностью. Воздух менее тело, чем вода, ибо мы его не видим, а лишь чувствуем его движение»<sup>1</sup>. Благодаря тому, что воздух является более тонкой стихией, чем вода, он способен мгновенно принимать самые разнообразные формы, а значит, он в большей степени подходит под категорию первоначала. Таким образом, Анаксимен пытался избежать (1) той критики, которой подвергся его учитель Анаксимандр за то, что не дал качественной характеристики и не наделил определенностью свое *архэ* (апейрон), и, одновременно, (2) сохранить качество бесконечности. Кроме того, (3) неопределенность апейрона не позволяла развить целостную космогоническую концепцию, ибо был неясен сам переход от бескачественного безграничного первоначала к многообразию и разнообразию мира. Эти три задачи и пытался решить Анаксимен. Рассмотрим, каким образом он это осуществлял и удалось ли ему действительно их разрешить.

1. Симпликий пишет, что Анаксимен, вслед за Анаксимандром, признавал в качестве единственной и бесконечной причины субстратную субстанцию, но в отличие от него он считал ее не неопределенной, а конкретно-определенной, полагая ее воздухом (46,129).

2. Посредством введения понятия воздуха в качестве первоначала Анаксимен хотел разрешить сразу две проблемы: обозначить качество первоначала и, вместе с тем, сохранить его бесконечность. Этому как нельзя лучше способствовало именно данное понятие, так как воздух по протяженной величине бесконечен, а по своим качествам определен. Анаксимену приписывают следующее изречение: «Воздух близок к бестелесному, и поскольку мы рождаемся вследствие его истечения, то он по необходимости должен быть безграничным (апейрос) и избыточным, дабы никогда не иссякать».

Цицерон так комментирует первоначало Анаксимена: «Анаксимен [полагал, что источник происхождения всех вещей] бесконечный [~ неопределенный] воздух, тогда как вещи, которые из него возникают, конечны [~ определенно-конкретны], рождаются же [из него сначала] земля, вода и огонь, а затем из этих [элементов] все [остальное]». То, что Анаксимен сохранил за воздухом качества бесконечности, неизмеримости и подвижности привело Цицерона к убеждению, что воздух можно рассматривать как нечто божественное. Однако Цицерон не согласен с тем, что новое божество Анаксимена не имеет облика. Более интересные сведения Анаксимена по поводу богов оставил Августин. Так,

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 216.

в сочинении «О Граде Божиим» (VIII,2) он пишет, что Анаксимен «все причины вещей видел в бесконечном воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха». Движение он также, вслед за Анаксимандром, считал вечным и причиной всех изменений.

3. Из бесконечного воздуха, считал Анаксимен, рождается то, что есть, что было и будет, а также боги и божественные существа» (Фр.,130). Воздух движется всегда, ибо если бы он не двигался, то все, что изменяется, не изменялось бы. Сущностные различия Анаксимен свел к разреженности и плотности: разрежаясь, воздух становится огнем, сгущаясь – ветром, потом облаком, [сгустившись] еще больше – водой, потом землей, потом камнями, а из них – все остальное. Качества разреженности и плотности упоминает Симпликий, Ипполит же говорит о горячем и холодном как важнейших принципах возникновения. Но так или иначе обнаруживаются диалектические противоположности, противоречия между которыми стимулируют движение и космообразование.

Из воздуха посредством «вращения» первой возникла Земля, затем из нее – Солнце, Луна и прочие звезды. Это произошло вследствие поднимавшейся с земли испарины, которая превращалась в огонь, из которого, в свою очередь, при поднятии и скручивании, рождались светила. По другим источникам Солнце он считал тоже Землей, которая от стремительного движения «преизрядно нагрелась» (Фр.,130). Земля у Анаксимена, естественно, плавает, но только уже не в воде, а в воздухе. Она, как и в представлении Фалеса, имеет плоскую форму, иначе она бы не «удержалась» на воздухе. Ее держит запертый под ней и неподвижный воздух. Солнце, Луна и другие звезды также плоской формы и они также плавают по воздуху («ездят верхом»). Многие античные источники свидетельствуют, что, по мнению Анаксимена, звезды вращаются не под Землей, а вокруг нее. У Анаксимена, как и у его предшественников, можно найти много естественнонаучных и метеорологических открытий: о происхождении ветра, града, снега, молнии, радуги и т.д.

О душе. Анаксимен говорил, что она, «сущая воздухом, скрепляет нас воедино» как «дыхание и воздух объемлют весь космос» (Фр.,134). Анаксимену не требовалась творящая причина для души, ибо все души, по его мнению, состоят из простого и однородного воздуха или пневмы. Гегель, возможно, чрезмерно высоко отзывается о понимании души в философии Анаксимена. Так он пишет, что «Анаксимен очень хорошо показывает природу принимаемой им первосущности на примере души и как бы обозначает, таким образом, переход натурфилософии в философию сознания или отказ от предметного способа понимания первосущности»<sup>1</sup>. Вряд ли можно обнаружить у Анаксимена философию сознания, скорее – рудименты анимистических представлений и гилозоизм. Хотя, конечно, его взгляды на душу принципиально отличаются от тех, которые существовали до него, но, однако, еще в большей мере, –

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 216.

отлично его представление от последующих философских антропологий античности.

Учение о душе в милетской школе осталось неразвитым, чему способствовало то, что в качестве первоначала в ней выступала природная стихия, совершенно лишенная какого-либо духовного антропологизма. В этом можно найти, однако, не только отрицательные моменты. Именно милетская школа, развивая в рамках натурализма монистический взгляд на мир, способствовала возможности возникновения школы умозрительного начала – элейской, а если первоначало умозрительно, то умозрительным будет и учение о душе, так как антропология и этика вытекают из метафизики. Поэтому милетская школа внесла свою лепту и в дальнейшие разработки учений о душе в рамках досократовской философии.

Таким образом, введение понятия воздуха в качестве первоначала позволило Анаксимену избежать доводов тех критиков, которые не могли признать бескачественное *архэ*, а, с другой стороны, сохранить основное качество первоначала – его бесконечность. Воздух в этой связи был избран не случайно, ведь именно он как нельзя лучше соединял в себе обе вышеназванные характеристики (качественность и бесконечность). Вот что пишет, характеризую воздух Анаксимена, Ипполит: «когда он предельно ровен [уравновешен, однородно-усреднен], то не явлен взору, а обнаруживает себя, [когда становится] холодным, теплым, сырым и движущимся. Ступаясь и разрежаясь, [воздух] приобретает видимые различия. Так, растекшись [~ рассеявшись] до более разреженного состояния, возвращается к природе воздуха» (Фр., 130).

Понятие воздуха, таким образом, объединяет в себе два уровня – чувственный и умозрительный. Как чувственный он способен восприниматься органами чувств и обладает определенными качествами, но он же есть, или, по крайней мере, подразумевается и как нечто сверхчувственное, предельно абстрактное и всеобщее. Причем, второй аспект воздуха не менее важен, чем первый, ибо он тогда не мог бы выступать в качестве первоначала, но, вместе с тем, важен и первый аспект, ибо без него невозможно было бы построение натуралистической космогонии. Претендовать же на построение логической космологии, основанной на умозрительных началах, натурфилософия, а тем более ранняя, конечно, не могла. Исходя из этого можно заключить, что Анаксимен выполнил стоявшую перед ним историко-философскую задачу, создав «синтетическую» концепцию первоначала, объединяющую в себе как натурализм первоначала Фалеса (вода), так и абстрактность *архэ* Анаксимандра (апейрон).

Однако это синтетическое единство несет в себе ту же противоречивость, что и первоначало Фалеса, только в более выраженной форме. После Анаксимандра философская мысль уже не может ограничиваться натуралистическим пониманием первоначала, и воздух, по существу, здесь мало что меняет, ведь он остается воздухом, хотя и мыслится бесконечным и безграничным. Точнее, натуралистическое понимание первоначала вступает в противоречие с логическими и духовными потребностями, так как истинная бесконечность и безграничность не может

быть свойственна стихиям, какими бы тонкими они не были. Указанное противоречие разрешится в умозрительной концепции бытия элейтов.

**Денатурализация первоначала: выводы по милетской школе.** У Анаксимена есть высказывание, которое вынуждает рассматривать его философию и как метафизику: «Как душа наша, сущая воздухом [аэр], скрепляет [властно соединяет и держит] нас воедино, так дыхание [пневма, дух] и воздух объемяют весь космос» (Фр.,134). В этом фрагменте содержатся две важнейшие для метафизики идеи.

Во-первых, это идея единства всего сущего, универсального подобия всего всему, микро- и макрокосма.

Во-вторых, из фрагмента Анаксимена видно, что он различал понятие воздуха как «аэра» и воздуха как духа («пневма»). Если понятие воздуха более приближено к природной стихии, то «пневма» – это тот же воздух, но на высшей, предельной степени своего разряжения, которая, фактически, приводит его в конечном итоге к дематериализации. Здесь воздух уже мыслится не физически, но метафизически, он есть не природная стихия, но дух. Воздух перестает быть началом в смысле вещественного субстрата, а становится творчески инициативным и властным началом.

Уже на примере развития понятия первоначала от Фалеса до Анаксимена обнаруживается определенная логика: первоначало, как еще натуралистическая стихия, постоянно утончается, ибо только в наиболее тонком виде оно способно перетекать из одной вещи в другую, и, таким образом, служить общей субстанцией всему множеству вещей. Обычные элементы оказываются слишком грубы и неподатливы для столь тонкой работы. Первоначально данное утончение осуществляется на материале природных стихий, – из них выбирается наиболее легкое и летучее, почти не воспринимаемое органами чувств, или воспринимаемое лишь в определенном экстренном, а не естественном состоянии (для воздуха – буря, одышка и т.д.). Затем, дойдя до пределов утончения натуралистической стихии, философская мысль буквально стирает налично сущее, выходя за его пределы, в мир чистого умозрения. Утончение по сути и есть рост умозрительного, и первоначало, в конечном итоге, все больше теряет натуралистические черты, и все более приобретает – умозрительные. Так происходит становление метафизического первоначала.

Милетцы открыли способность и осознали потребность в познавательной деятельности как самостоятельной области культуры. Они вызвали к жизни новую форму знания, отличную от мифа. Их представления о мироздании уже чужды сакрально-мифологическим чертам, хотя космогонические построения милетцев примитивны и бездоказательны (для нас), уязвимы для критики (геоцентризм), они заслуживают оправдания, ибо только в их учениях космос впервые становится предметом рефлексии и познавательного интереса. Истину они мыслили не в лоне традиции, а в глубине мыслящего сознания. Они «расколдовали» мир (Макс Вебер), открыв природу для свободного научного исследования.

Вместе с тем стоит отметить, что глубина философии милетцев, реконструированная в использованных нами историко-философских исследованиях не согласуется с примитивизмом их космогонии. Все они гово-

рят о геоцентрическом устройстве мироздания, наследуя на новом, рациональном уровне древние мифологемы. Космогонический акт они мыслили как спонтанное разветвление первоначальной стихии (hyle) в упорядоченный процесс миробразования в результате раздвоения единого на противоположные части и взаимодействие между ними. Хотя у Анаксимандра этот механизм раздвоения качественен, а не количественен. Из бескачественного *вдруг* выделяется нечто вроде зародыша или мирового яйца, оно затем раздваивается на противоположные качества – теплого и холодного. Эти качества материализуются в стихии, которые артикулируются по вертикали: огонь, воздух – верх; вода, земля – низ. Видимый космос является конечным следствием вращательного движения стихий. Все сущее вечно пульсирует от единого к многому и от много к единому, исходя из апейрона и возвращаясь к нему. У Анаксимена космогонический акт носит количественный характер. Воздух *неожиданно* теряет равновесие, а вместе с тем и однородность, распадается на два противоположных процесса – сгущение (порождает холодные стихии, воду и землю) и разрежение (порождает теплые стихии, огонь и эфир). Примерно такой же модели придерживался и Фалес, хотя это и сомнительно, но мы не имеем достоверных источников, говорящих об ином.

Они поставили вопрос об абсолюте, едином в себе и множественном в своих порождениях. Они несовершенны не столько в постановке вопросов, сколько в ответах на них, ибо не определили *архэ* в понятиях<sup>1</sup>. *Архэ* как продукт мысли они выразили в представлениях, умопостигаемое – в чувственных образах. Отсутствие у милетцев адекватной номинации *архэ* обнаружил уже Гегель, ибо чувственное ранние философы применили к сверхчувственному. Вместе с тем именно милетцы поставили вечный метафизический вопрос, открытый и сейчас – об *архэ* как первоначале всего сущего, неизменного в своей основе, но изменчивого в проявлениях.

Они постулировали идею вечного движения как принцип всякого возникновения, однако эта идея остается абстрактной, бесструктурной и безликой. Она неопределена ни в отношении к себе, ни в отношении к тому, что движется, к миру вещественного становления. Движение у них «не выражено в терминах творящей деятельности, оно остается условием возникновения космоса, но не его подлинной причиной»<sup>2</sup>. Отсюда вытекает и немотивированность космогонического акта у милетцев: «неясно, каким образом спонтанность вечного движения согласуется со зрячестью, направленностью, упорядоченностью и разумностью космогонического процесса. За кадром остается сила, иницирующая и нормирующая происхождение вещей. Мы видим механизм их зарождения, но не видим инстанции, которая его запускает. Креативная точка миробразования остается в тени. Нет ответа на вопрос «Почему же из общего генетического единства образуется разнородное множество?»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Рукопись лекций А.В. Семушкина.

Милетцы за источник движения принимали само движение, оно же служит и основой всех изменений. Само движение у них лишено источника, не имеет рычага, субъекта, генерирующего переход от единого ко многому, от Хаоса к Космосу. Но можно ли и уместно ли от них требовать больше того, что они сделали в области метафизики? Вопрос об источнике движения звучал бы для них, наверное, совершенно абсурдно. Как можно спрашивать об источнике того, что само является источником всех изменений сущего? Милетцам, таким образом, нельзя поставить в упрек то, чем они еще не занимались, что не стало еще настоящим в их время, с чем они попросту еще не столкнулись. В этом действительно ограниченность их метафизики, но не ограниченность их как философов, живших на заре становления метафизического знания как такового, первооткрывателями которого они во многом являются. И хотя в их размышлениях еще не просматривается четкое разделение между субъектом и объектом, движением и его источником, причиной и следствием, сущим и бытием, тем не менее именно в их концепциях обнаруживается относительное различие между указанными категориями, что будет стимулировать дальнейшее развитие метафизического знания.

## **§ 5. МЕТАФИЗИКА УМОЗРИТЕЛЬНОГО СИМВОЛИЗМА ГЕРАКЛИТА**

Диоген Лаэртский свидетельствует, что Гераклит с детства был чудаком, «высокомудрым, как никто, и всех презирал». Жизнь Гераклита сразу же вызывает интерес, так как он, первым из философов, уступил титул царя (басилевса) своему брату и удалился в святилище Артемиды, где проводил время играя с детьми в кости. Недоумевающим же эфесцам он говорил: «Что удивляетесь, негодяи? Не лучше ли заниматься этим, чем с вами участвовать в государственных делах?». Диоген Лаэртский далее повествует, что Гераклит под конец впал в человеконенавистничество, стал отшельником, удалившись в горы и питаясь травами и растениями. Таковы оценки лица (Диогена Лаэртского), чуждого всему, что побуждает человека философствовать.

Гераклитом была написана книга «О природе», которая снискала огромную славу уже у современников. Однако язык Гераклита оценивают по разному. Одни называли его «темным» и считали что он специально выражался столь неясно, чтобы поняли его только избранные; другие считали, что в своем сочинении «он выражался иной раз с таким блеском и ясностью, что даже последний тупица может с легкостью понять и испытать душевный восторг; краткость и весомость его стиля несравненны» (Фр., 177).

Однако у Гераклита есть и философская биография, которую необходимо раскрыть, чтобы увидеть в нем не только великого диалектика, но и глубокого метафизика. Первоначально, когда философия была духовным делом, в рамках ее и ею осуществлялось самопознание. Даже первые философы-физиологи изучали Космос, чтобы познать себя. Гераклит еще до Сократа по сути только и занимался самопознанием, сидя на ступенях

храма, играя с детьми в кости и размышляя о вечности. Он, «словно совершив нечто величественное и важное, говорит: «Я искал самого себя» – и из Дельфийских изречений самым божественным считал «Познай самого себя», – то самое, что и Сократу послужило отправной точкой постановки этого вопроса и его исследования...», – так писал о Гераклите Плутарх.

**1. Космогонии Гераклита.** Мировоззренческо-философская основа учения Гераклита о мироздании выражена в 51 фрагменте: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (Фр., 217).

Аристотель считает, что из первоэлементов, берущихся натурфилософами в качестве архэ, наибольшего доверия заслуживает именно огонь, так как «самый основной элемент всего – это тот, из которого как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело, состоящее из мельчайших и тончайших частиц. Поэтому те, кто признает началом огонь, находятся, надо полагать, в наибольшем согласии с этим взглядом» (Мет. 988b 35).

Уже у Гераклита содержатся те взгляды, которые затем разовьет Эмпедокл: в основе мироздания лежит первосила (путь «вверх» и путь «вниз»), война и распря, которая ведет к возникновению космоса, и согласие и мир, которые ведут к сгоранию и уничтожению (экипрозе) (Фр., 177). Путь «вниз» ведет от огня, через его «отверждение» к земле, а путь «вверх», наоборот, начинается с «плавления», «таяния» земли, возникновения из нее воды, испарение которой порождает все сущее. Это испарение неоднозначно, – «светлое» и «темное». Светлое и чистое порождает огонь, а темное – влагу.

У Гераклита, как и у других представителей ионийской философии, обнаруживается противоречие между умозрительной и чувственной картиной мира, между космогонией (натурфилософией) и космологией (метафизикой). Так, 51 фрагмент свидетельствует о глубоко метафизической, по античному даже эсхатологической картине мира, в то время как другие его взгляды, касающиеся непосредственно Земли и ее положения, представляют собой даже не космогонию, а, скорее, примитивную космографию. Звезды представляют собой повернутые вогнутой стороной к Земле чаши, где скапливаются светлые испарения и образуют пламя – звезды. Все хронологические изменения связываются им с различными испарениями. Так, возрастание теплого испарения вызывает лето, а избыток влаги и темноты – зиму.

**2. Диалектика.** Следующим, наиболее популярным разделом философии Гераклита, является его диалектика. Для Гераклита первоначально стало не тем, что движется и изменяется, но самим этим движением, которое уже порождает вещества. Однако, будучи натурфилософом, он и само это движение представил в чувственном виде, – в виде огня как «остающегося всегда себе подобным процессом»<sup>1</sup>. Движение является

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.

осуществляющимся противоречием, оно пытается снять противоречие в бесконечности и цикличности всемирного потока, поэтому диалектика вытекает из самой сущности мировоззрения Гераклита.

А.Ф. Лосев отмечает, что у Гераклита невозможно найти такого приписываемого ему суждения, как «все движется и ничто не стоит на месте» (Платон), а также у него нет таких терминов как «становление», «совпадение противоположностей» и др. (ИАЭ, I, 324-325). Все это, отмечает отечественный исследователь, – более поздние интерпретации. В случае же Гераклита перед нами «абстрактно-всеобще обработанная мифология» (ИАЭ, I, 330). В силу диалектики Гераклита космос представляется ему как разбившееся и снова возвращающееся в себя единство, как вражда и мир и т.д.

Однако нельзя сказать, что понятие первоначала Гераклита полностью противостоит элейской школе, так как непреходящее бытие заключается в самом процессе гибели и зарождения космоса. Во всяком изменении Гераклит также видит нечто пребывающее, закон действительности, логос, как и материя развития – огонь. Уже Климент Александрийский различил два понятия космоса у Гераклита (Фр., 217): один – особенный, подверженный уничтожению (экпирозе); а другой – вечный, постоянный и неизменный, несмотря на цикличность возникновения и уничтожения. Однако нельзя понимать так, будто у Гераклита было представление о каком-то ином, запредельном космосе, порождающем отдельные временные космосы. Такой взгляд был еще невозможен на уровне метафизики натуралистических начал. Но, вместе с тем, вечная цикличность космообразования своей собственной логикой приводит к порождению представления о некоей вечной субстанции, стоящей как бы «за спиной» всех мировых катаклизмов и пожаров. Поэтому опять же, как и в случае с первоначалами своих предшественников, взгляды Гераклита содержат в себе имплицитную двойственность, которая ясно проявляется при первой же попытке осмысления его космогонии.

**3. Логос.** У Гераклита понятие сущности сущего мыслится уже как *логос*, – закон сущего, принцип развития космоса, языка и мышления. Хайдеггер определяет понятие логоса следующим образом, как «закон сущего, явленный в речи». И если понятие «фюсис» осмыслялось как «само бытие, силой которого сущее впервые становится наблюдаемым и пребывает», то логос, хотя он «внутренне присущ «фюсис», «владычеству сущего в целом», уже определяется как принцип, закон, истина существования космоса<sup>1</sup>. Происходит еще большее понятийное разграничение внутри философских категорий, но имплицитное противоречие еще не эксплицируется полностью в мышлении первых философов. Эту операцию впервые проделал Платон, который со всей искренностью и мужеством выявил противоречия как человеческого бытия, так и отражающего его понятийного философского аппарата.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2007. С. 116.



У Гераклита логос – дитя, играющее в кости. Он – спонтанный закон космоса, который неотрывен от последнего, но уже и отличен от него. Здесь в скрытой форме содержится то противоречие, которое отмечено и у Парменида в тождестве бытия и сущего, бытия и мышления. В дальнейшем все эти противоречия будут выявлены и продуманы в теории идей Платона. Умное видение бытия в сущем и логоса в космосе уже есть *идейное* видение, видение сквозь идею, или ноэтическое видение в отличие от доксихического (Фр., 281).

**4. Богословие.** Наряду с диалектикой и метафизикой у Гераклита обнаруживается и богословие. Гераклит написал, дошедшее до нас лишь в виде отдельных высказываний, сочинение, под названием *О природе*. В этом, казалось бы, нет ничего примечательного, такие же сочинения писали и предшествовавшие и следовавшие за ним натурфилософы. Интересным же здесь является то, что книга была разделена на три части: о Вселенной, о государстве и о богословии. Гераклита выделяет из общего ряда натурфилософов именно последняя часть, наличие которой подвергает сомнению взгляд, согласно которому натурфилософия представляет собой только наивный материализм, отрицающий всякую мифологию и теологию. Однако насчет последней говорить сложно, ибо источники совершенно скудны и их авторство сомнительно.

Гераклиту приписывают следующее высказывание: «Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной» (Фр., 176). Философию Гераклита в свете метафизики можно квалифицировать как гилозоистический пантеизм, ибо огонь у него тождественен, с одной стороны, с космосом, а с другой – он есть божество. Гераклиту приписывают то же суждение, что и Фалесу: «все полно душ и божеств (демонов)» (Фр., 177).

Особенно интересные мысли можно обнаружить в письмах, принадлежность которых Гераклиту в полной мере не доказана. В них повествуется, что Гераклит был обвинен в нечестии за, якобы, обожествление собственной личности. На это Гераклит ответил: «О невежественные люди! Научите сначала самих себя, что есть бог, чтобы, когда вы говорите о нечестии, вам можно было верить» (Фр., 182). Здесь Гераклитом поднят принципиальный и важнейший вопрос, вопрос о *понимании* Бога. И так как речь здесь идет именно о *понимании*, а не о слепой политеистической вере, то Гераклит по сути открывает новую область знания – философствование о Боге, ибо речь уже не идет о традиционных представлениях о богах (с ними Гераклит вступил в откровенное противоречие, за что и был обвинен в нечестии), а требуется разумное познание того, что есть Бог.

В данном случае Гераклит раскрывается как метафизик, озабоченный не натурфилософскими, но теологическими проблемами. Он формулирует невиданное и непонятное для современников новое понятие о Боге, согласно которому Он является вездесущим и неантропоморфным, а значит, требует и иного к себе отношения, чем языческая ограниченная обрядовость и жертвоприношения.

«Где же Бог? – Задаёт риторический вопрос своим оппонентам Гераклит, – Затворен в храмах?... Невежды! Ужели вы не знаете, что нет бога рукотворного, что бог не имеет искони [каменного] основания и что он не заключен в одной какой-то оgrade, но весь космос – его храм, разнообразно украшенный животными, растениями и звездами?» (Фр., 182). Нечестив же по Гераклиту тот, кто мнит богом не бога. Оказывается, что не исполнителям культа должна принадлежать божественная истина, но тому, кто разумом пытается постичь смысл мироздания. По Гераклиту таким человеком является только он сам («я единственный, кто знает бога», – Фр., 182), так как освободил свой ум от непогрешного и низменного политеизма для высшего понятия о Боге как единственного источника всего сущего.

Гераклит жестко высмеивает современные ему языческие ритуалы и жертвоприношения: «очищаются кровью оскверненные, как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался: его бы сочли сумасшедшим, если бы кто из людей заметил, что он так делает. И изваяниям этим вот они молятся, как если бы кто беседовал с домами, ни о богах не имея понятия, ни о героях» (Фр., 240).

Также отрицательно Гераклит относился к мистериальным таинствам и оргиям. Согласно Клименту Александрийскому он грозит смертным воздаянием «Бродящим в ночи {магам}, вакхантам, менадам, мистам», предвещая им огонь за то, что «нечестиво они посвящаются в то, что считается таинствами у людей» (Фр., 240). На основании этих слов Климент Александрийский делает вывод, что Гераклит считал мистерии пустым установлением, обманом, выдаваемым за религию. Вместе с тем Гераклит был тонким психологом и видел катарсический, очистительный для души момент в мистериях и театральных постановках, называя их, по словам Ямвлиха, «лекарством», ибо они помогают душам избавиться от внутреннего зла, выведя его наружу и пережив в театральной или мистериальном действе.

**5. Этика Гераклита.** Об истинности представлений о боге, по мнению Гераклита, должны свидетельствовать не столько культ, сколько дела. Так из его метафизики о божественном вырастает соответствующая этика, не имеющая аналогов в классической античности. Исходя из того, что бог вездесущ, вытекает идея равенства всех людей: «Эфесец, – заявляет Гераклит, – если он доблестен, – гражданин мира (космополит). Ибо мир – общая для всех страна, в которой закон не надпись, а бог, и кто его преступит, тот совершит нечестие» (Фр., 187). Если бог вездесущ, то и этика вселенская – таков императив Гераклита.

Гераклит говорит о необходимости любви ко всем, из которой вырастает добродетель, а ведь именно она, а не случай, делает всех людей равными, в то время как «порочность обращает в рабство, только добродетель освобождает» (там же). Высказывания Гераклита свидетельствуют, что он осознал противоестественность рабства и выступил против него, а ведь даже Платон и Аристотель не смогли этого осознать.

Так, Гераклит пишет: «Бог без зависти наделил всех в равной мере глазами, слухом, чувством вкуса, обонянием, памятью и надеждой и не

закрыл от рабов свет солнца, записав всех людей в граждан мира. Эфесцы же считают свой город надмирным, ни за что не устаивая [рабов] участия в общественных делах» (Фр., 187).

Гераклит выходит далеко за пределы своего времени не только в понятии бога и осуждении социального неравенства, но и в понятии добродетели. Тело для него – «раб души», хотя и «живет одной общиной с душой». Именно душа обладает ценностью, а не брэнное тело. И хотя телами люди отличаются друг от друга, их души, будучи очищенными от страстей, становятся равными в своем богоподобии. Тело, подчеркивает Гераклит, это труп, «который другие люди мнят живым». Здесь впервые рождается отрицание чувственного, свойственные лишь умозрительным концепциям о сущности человека. Однако становящееся умозрение, вдруг врываясь в сознание человека, приводит духовное в противопоставление чувственному, что в конце концов заканчивается безудержным аскетизмом.

Гераклит начинает противопоставлять мудрость и счастье, которое она приносит, чувственному наслаждению. Так, говорит он, если бы счастье заключалось в телесных наслаждениях, мы бы назвали «быков счастливыми, когда они находят горькую вику» себе в корм» (Фр., 208). Гераклит вырабатывает не только новое метафизическое, но и этическое знание, говоря об идеале мудреца-философа (это понятие впервые употребил именно Гераклит) он клеймит предающихся чувственным страстям: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – брэнным вещам, а большинство обжираются как скоты» (Фр., 244). Гераклит проповедовал не аристократизм происхождения, в чем его зачастую незаслуженно обвиняют, а аристократизм духа. Именно добродетельный человек для него, а не аристократ по происхождению, ценнее тысячи. «Многие дурны, – говорит он, – немногие хороши» (Фр., 246).

После анализа основных положений философии Гераклита необходимо перейти к важнейшему пункту исследования.

#### **6. Своеобразие метафизического познания и знания у Гераклита.**

**а) противоречие метафизики Гераклита.** С одной стороны, Гераклит, как и милетцы, представляется чистым «физиком», и этому можно найти множество текстуальных подтверждений, а с другой, – столь же много можно найти свидетельств его умозрения, что характеризует его как метафизика. Рассмотрим эти две возможности толкования мировоззрения Гераклита, а затем проведем сопоставительный анализ и сделаем вытекающие из него выводы.

Для Гераклита истина дана прежде всего непосредственно, о ней свидетельствует весь чувственный опыт: «Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю», – говорит он. Однако здесь же Гераклит выделяет зрение в качестве доминирующего метода чувственного познания: «Глаза – более точные свидетели, чем уши».

Но Гераклит не останавливается на чувственно-натуралистическом методе познания, и здесь возникает интересный поворот мысли. Хотя истина дана непосредственно и о ней свидетельствует весь чувственный опыт, она не воспринимается людьми столь же непосредственно, ее необ-

ходимо *увидеть!* «Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают... хотя все сталкиваются напрямую... они подобны незнающим ее. <...>... и с чем они в самом непосредственном общении, с тем они в разладе». Возникает парадокс: истинное явлено самым непосредственным образом, оно есть суть являемых вещей, их закон и принцип развития, но эта непосредственность интересного свойства, ибо не обнаруживается обычным взглядом. Оказывается, что Гераклит говорит о непосредственности не чувственной, но умозрительной. Это подтверждается тем фактом, что Гераклит начинает отрицать то, с чего начал, тем самым разрушая представление о себе как только натуралисте. Так он заявляет, по свидетельству даже такого поверхностного эмпирика как Диоген Лаэртский, что «зрение лжет», и что «люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру» (Фр., 193, 197), хотя последний и считался наимудрейшим из всех эллинов. Оказывается, что дело не просто в восприятии, но именно в *правильном* восприятии, каковым и является умозрение. Однако, придя к такому выводу, Гераклит продолжает использовать слова, термины и выражения, свойственные для чувственного и обыденного восприятия, чем вводит в заблуждение неискушенных читателей и скрывает умозрительно-метафизическую суть своего философствования.

Вместе с тем было бы неверным исходя из сказанного делать вывод, что Гераклит отбросил за ненужностью и ложностью всю эмпирию и предался лишь умозрению, – такая точка зрения входит в противоречие как с высказываниями самого Гераклита, употребленными нами выше, так и с тем периодом развития досократовской философии, к которому он принадлежит. Противоречивость позиции Гераклита говорит о том, что он выражал переходный характер становления метафизического знания от физиологии к пифагорейскому и платоническому дуализму. Однако умозрение Гераклита не исчерпывается просто переходным характером, но имеет, наряду со своим своеобразием и особенностью нечто определенное, что мы можем зафиксировать терминологически как *символизм*.

**б) умозрительный символизм метафизики Гераклита.** Символизм у Гераклита достигает такой степени, широты и глубины, что можно говорить о нем как об особом методе метафизического познания, характерном для указанного периода развития метафизики. Отсюда становятся понятными такие изречения Гераклита, как «Природа любит прятаться», «Тайная гармония лучше явной», «Владыка... подает знаки» (в Дельфах) и др. Физиологическая установка еще не позволяет различать четко сущее и бытие, умозрение и чувственное восприятие, именно поэтому Гераклит говорит о *восприятии*, и, вместе с тем, о его *правильности*. Истинная реальность мыслится им в самом явлении, но явлении, взятом уже в его сущностном понимании. Однако такое явление уже не является органам чувств, а способно постигаться лишь символически, где чувственное выступает лишь в качестве символа, который только намекает на нечто истинное.

Вместе с тем символизм метафизике рознь. Символизм вообще свойственен для философского знания и познания, хотя в истории философии и культуры он существует на различных уровнях. Символ мо-

жет быть в разной степени связанным с тем объектом, символом которого он выступает, и на этот счет есть крайние точки зрения. Если брать неокантианство, то здесь символ низведен фактически на уровень знака. Символ здесь есть лишь особый способ описания, представления неопостижимой действительности, вещи в себе. Если же иметь в виду средневековое мирозерцание, то символ имеет онтологические основания, но они лежат не в явлении, а за пределами оногo, в трансцендентной области. Символизм Гераклита отличается как от первого, так и от второго понимания. Для него символ не условный знак, но явление самого онтологически сущего, которое, однако, не запредельно, но имманентно самому являющемуся. Такой символизм свойственен не только Гераклиту, но всему рассматриваемому этапу становления метафизического знания от Фалеса до Эмпедокла. Однако и здесь мы можем обнаружить определенные отличия и иерархию. Если у Фалеса символ до предела натуралистичен и почти сливается с тем, символом чего он выступает, то у Гераклита наблюдается такое поразительное углубление в сущность сущего, что его истину можно передать лишь сугубо символически, отсюда вытекает и «темнота» его стиля, и глубокомысленность изречений, и язык аналогий и даже притч. Поэтому для него чувственная реальность лишь символизирует нечто, что является ее причиной, логосом. Космос – это некая символическая система, которая требует, для ее познания, применения дешифровки. Именно философское умозрение представляется для Гераклита единственно адекватным для этого методом. Символ здесь еще не оторван от того, что он символизирует, однако уже задана идея внутренней причинности явлений.

**в) умозрительная мудрость Гераклита.** Символизм метафизического познания у Гераклита связан прежде всего и вытекает из углубившегося в себя и мир человека, что приводит к ряду эпохальных открытий в области метафизического познания как бытия, так и сущности человека, к более углубленной и тщательной разработке самого метода метафизического познания.

Развивающееся умозрение привело к началу переориентации всего философского мировоззрения Гераклита. Так, например, качественно по иному начинает мыслиться сама мудрость, а значит, и философия, как любовь именно к этой новой, умозрительной мудрости. Здесь еще более разительно, чем в примере с Фалесом, Гераклит отрывается от той первоначальной мудрости, которую представляли семь традиционных раннегреческих мудрецов. Мудрость Эфесца в своей основе сугубо умозрительна: «Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего» (Фр., 278). Дело в том, что отрешенность есть качественная, сущностная черта умозрения и основанного на нем метафизического знания вообще.

Следующая черта умозрения говорит о том, что «многознание уму не научает» (а не то научило бы Гомера и Пифагора), хотя и «многого знатоками должны быть любомудрые мужи» (Фр., 191).

О чем же свидетельствует умозрительная мудрость в устах Гераклита в отношении собственно метафизики? Прежде всего о том, что «все

едино» (Фр., 279). Данная мудрость состоит в том, чтобы «знать все как одно», и в этом заключается ее основной признак в отношении метафизики. Рождается монистическое представление, и хотя оно проявилось уже в учении Фалеса, однако было осознано в полной мере только Гераклитом. Представление о монизме мироздания явилось первой метафизической идеей, которую открыла становящаяся философия. Эта идея является собственно первым актом умозрительного знания, который выражен в понятии *архэ*. Исходя из этого можно еще раз констатировать, что философия (в более широком смысле слова) появляется лишь благодаря метафизике (философии в собственном смысле слова). Возникновение понятия *архэ* знаменует собой, таким образом, тот переворот в сознании древнего человека, который привел к зарождению философии. Здесь важно то, что само понятие *архэ* является умозрительным, т.е. оно немислимо вне умозрения, без которого невозможно свести все многообразие чувственного мира к одному началу. Это способна осуществить лишь мысль, которая развертывается через отрицание того, что человеку является и видится. Метафизика утверждает как бы прямо противоположное нашему чувственному мнению: мы видим множество, а она говорит о единстве, мы видим всеобщую изменчивость и текучесть, а она утверждает вечное и неизменное начало и т.д. Эта абсурдная на первый взгляд установка является собственно философской, и приводит к тем изменениям в сознании человека, которые делают из него духовное существо, ибо только на вечном, постоянном и неизменном оказывается возможным основывать и обосновывать добродетель.

**7. Представления Гераклита о сущности человека.** Двойственный, переходный характер метафизики Гераклита сказывается и на представлениях Гераклита о сущности человека. С одной стороны, она есть душа, но эта душа мыслится физиологически, ее качество возрастает согласно преобладанию стихии огня: «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая», когда же «взрослый муж напьется... душа его влажна» (Фр., 231). Вообще душа имеет свое происхождение из влаги («и души из влаги испаряются», – Фр., 278), она не субстанциальна и включена в круговорот природных стихий: «Душам смерть – воде рождение. Воде смерть – земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды – душа».

С другой стороны, наряду с такими натуралистическими представлениями о душе, Гераклит высказывает трудно совместимые с ними взгляды. Так, он в одном из фрагментов говорит о бессмертии души, ее своеобразном посмертном существовании, что идет вразрез как с бытовавшими тогда представлениями, так и с его собственными взглядами, высказанными выше, если воспринимать их буквально. И что бы могло означать следующее? – Мудрым суждено «Будучи в Аиде восставать от сна смерти и становиться наяву стражами живых и мертвых» (Фр., 235). И вообще «Людей ожидает после смерти то, чего они не чают и не воображают». И более того, – «Все, что мы видим наяву, смерть; все, что во сне – сон; все, что по смерти – жизнь» (Фр., 217). Данные суждения, если полноценно их осмыслить, позволяют говорить, что Гераклит, будучи посвященным в религиозные таинства и мистерии, был не чужд и

орфических представлений, хотя окончательный вывод об этом не позволяет сделать скудность источников. Можно и понятие сухости также толковать символически, имея ввиду не натуралистический, а метафизический смысл, который скрывается за названием стихии огня. Сухость души можно рассматривать как ее самособранность, своеобразное «трезвение», т.е. повышение осознанности, осмысленности существования, возведения его с растительного и животного уровня на духовный.

**8. Самопознание.** О себе Гераклит пишет, что он совершил много труднейших подвигов, к которым он относит прежде всего подвиг самообуздания и самопознания: «Я победил наслаждения, – пишет он, – победил деньги, победил честолюбие, поборол трусость, поборол лесть, не прекословит мне страх, не прекословит мне хмель, боится меня страдание, боится меня гнев. Вот с кем борьба. И я сам себя увенчал [победным венком]...»<sup>1</sup>. Эфесцев он предупреждает, что за существующее в их городе неравенство между людьми они понесут наказание.

Гераклит не был ничьим учеником, но, как говорил он сам, – «выпытал самого себя и узнал все от самого себя» (Фр., 177). То, что все знания человек может открыть в самом себе, вытекает из общей натурфилософской установки, идеи единства микро- и макрокосмоса. Однако и здесь Гераклит ломает традиционные и устоявшиеся взгляды на натурфилософию, интересовавшуюся якобы одним лишь космосом, и уж затем, постольку-поскольку – человеком. «Познай самого себя», – Гераклит осознает и реализует эту религиозно-философскую заповедь на новом уровне умозрения, причем исходя не только и не столько из космоса, сколько из самого философствующего субъекта, – из самого себя. Это позволяет ему сделать новое представление о сущности человека, его душе. С точки зрения Гераклита, она – бесконечна по своей глубине: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера (логос). Таковую глубину в принципе не способно открыть натуралистическое мышление, ибо лишь умозрение бесконечно. Чувственный мир и его объекты, как бы велики они не были, ограничены в пространстве и времени, особенно для античной культуры. Гераклит же в приведенном фрагменте высказывает совершенно нетрадиционную мысль, выходя далеко за пределы отведенного ему этапа становления метафизического знания. И вряд ли здесь уместно говорить лишь о «гениальных прозрениях», так как речь идет о самой метафизической основе его мировоззрения. Все остальное, натуралистическое и чувственное, несмотря на свое неустранимое присутствие в мировоззрении Гераклита, не составляет его метафизической основы, но является периферией, по крайней мере оно не столь интересно с точки зрения становления метафизического знания в античной философии.

Следующей важнейшей чертой как души человека, так и ее познания, является факт ее постоянного развития, осуществляющегося параллельно и неотторжимо от ее познания, т.е. самопознания. Душа есть то,

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 182.

что она мыслит о себе, сущность души и ее логос тождественны. Поэтому с ростом самопознания умножается не печаль, а развертывается сама субстанция души. Душа питается и растет вместе с приобретением знания, однако знание всегда запаздывает, ибо вместе с его ростом в еще большей мере увеличивается душевная глубина («Психее присущ самообогащающийся логос», – Фр., 250). Точка зрения Гераклита здесь больше соответствует современному экзистенциализму, или древнеиндийскому умозрению, чем раннегреческому натурфилософу.

Гераклит настолько глубоко заглянул в самого себя, что смог сказать – «моя личность, для каждого – его божество» (Фр., 187). Редкие мудрецы и пророки с полным осознанием могут сказать такое. Гераклит, развернув в себе самом свою собственную сущность, явил вместе с тем и духовный архетип человечества, благодаря чему он пришел к новому учению о боге, человеке и добродетели.

### **9. Характеристика противоречивости ионийской метафизики:**

**а) первоначало.** Так как ионийская философия учила о становлении непрерывных элементов, то ее можно определить как «чувственно-наглядный материализм». Как и архаической мифологии, ей была свойственна некритическая интуиция, воспринимавшая элементный континуум как космос. Отсюда – ее космологизм, характеризующийся конкретным и реалистичным взглядом на природу. Эту точку зрения обосновывает В. Виндельбанд. Заслуга ионийских естествоиспытателей, считает он, состоит в том, что «они освободили мысль, направленную на «природу вещей», от религиозных влечений, лишили космогонические представления поэтической и мифологической оболочки и попытались основать познание мира только на наблюдении и размышлении. Этим они сохранили греческому духу свободу, благодаря которой он стал учителем всех последующих народов»<sup>1</sup>.

Однако, во-первых, уже было показано, что сами ионийцы не так однозначны, ибо в их учениях наряду с физикой, есть и метафизика. А во-вторых, свобода духа не тождественна свободе от религиозной метафизики. Стихии в качестве первоначал у ионийцев уже не были просто стихиями, они абсолютизировались, приобретая статус всеобщности, становились уже не просто веществом, но неким идеалом (ИАЭ, I, 421). Поэтому стихии ионийцев, выступающие в качестве первоначал, носят *чувственно-сверхчувственный, эмпирико-умозрительный* характер. Собственно философский и метафизический аспект выражается именно в том сверхчувственном и умозрительном, что является сущностью данных первоначал. То же, что они являются одновременно и чувственными и сверхчувственными, не является сущностью метафизического, однако указывает на особенности метафизики ионийцев, ее переходный характер от чувственного к сверхчувственному, от эмпирического к умозрительному.

С этой точки зрения есть полное основание говорить о том, что метафизика зарождается вместе со становлением философии. Более точ-

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 454.



ным было бы утверждение, что философия вообще возникает именно как метафизика, в чем заключается ее особенность и специфика, отличающая от всех иных форм духовного освоения мира человеком.

Гносеология, вытекающая из общих мировоззренческих установок ионийцев, наследует всю ту специфику и двойственность, которая свойственна метафизике натуралистических начал. Уже начинает дифференцироваться рассудочная способность, однако все категории не столько формальны и общи, сколько живые и мыслящие. Они – также своеобразные организмы, неотделимые от того, что они обозначают.

Ранней метафизике была органически свойственна диалектика, которая входит в сущность определения самого первоначала. Развертывается она на основе таких категорий как единое и многое, конечное и бесконечное, согласно принципу «все во всем», что приводит к взаимопревращению элементов посредством сгущения и разряжения.

**б) специфика и особенности метафизики натуралистических начал.** Особенностью метафизики ионийцев является прежде всего то, что она носит двойственный характер, вытекающий из двойственности самого понятия первоначала в натурфилософии. Специфика данного первоначала заключается в том, что в нем в противоречивом единстве содержатся две взаимоисключающие составляющие: метафизическая умозрительная сущность первоначала и ее чувственно воспринимаемая и осязаемая форма. Таким образом, метафизическая сущность натуралистического первоначала никак не отделялась от самого первоначала, выраженного через форму природной стихии. Форма и содержание, внешнее и внутреннее здесь тождественны, и только скрупулезный анализ позволяет вскрыть имплицитно содержащееся противоречие, присущее натуралистической метафизике.

А.Ф. Лосев объясняет это противоречие близостью раннегреческой философии ее мифологическим корням: «Досократовская философия, выделяя из мифологии ее абстрактную структуру, еще тем самым не лишает мифологию ее вещественности, ее основанности на природном бытии. Поэтому все абстрактное, все идеальное обязательно мыслится здесь *вещественным, реальным*» (ИАЭ, I, 529). Отечественный исследователь выделяет следующие черты ранней философии, которые являются и характеристиками периода метафизики натуралистических начал. Среди них: материализм, антиантропоморфизм, гилозоизм, объективизм, тождество идеального и реального, но с приматом реального, антипсихологизм, примат материальной формы, принцип скульптурности и др. Гилозоизм свидетельствует о том, что жизнь рассматривалась как имманентное свойство праматерии, происходило отождествление «живого» с сущим вообще, что приводило к панпсихизму, а позднее и к метемпсихозу. Для натурфилософии вообще «существовать» значит «расти», что свойственно не только для древнегреческого, но и для всех языков индоевропейской группы (сравните в русском: «былинка» – «быть»).

**в) особенности космогонии ионийцев и метафизика.** Согласно ионийской версии космогенеза мир оказывается чем-то возникшим из Хаоса. Более того, зависимость между ними мыслится как линейный, при-

чинно-следственный переход. Он представляет собой лишь осуществляющееся во времени превращение, «прорастание» Хаоса в Космос<sup>1</sup>. Эта естественная история миротворения представляет собой эволюционный процесс космообразования. Ионийцы учат, таким образом, о естественно-генеалогическом становлении космоса.

Такая «прогрессистская» картина развития мира лишь на первый взгляд кажется оптимистической, по сути же она – крайне пессимистична, ибо в ней Хаос мыслится, в итоге, как прародитель всего, а значит, и разум человека, и гармония Космоса, и нравственность покоятся на этом зыбком и неопределенном, бесформенном и бездонном основании. Если в основе мира, в его сущности лежит Хаос, то он всегда может прорваться и поглотить свои создания. Человек и все вещи заранее обречены на гибель.

Высшая и конечная натуралистическая метафизика ионийцев заканчивается отрицательной «эсхатологией», ибо «принцип вещественного первоначала, принцип творческого Хаоса так или иначе господствует над принципом космической Гармонии»<sup>2</sup>.

В качестве абсолюта здесь выступает Космос как предельное состояние всех материальных процессов, которые чувственно воспринимаемы и наглядно изобразимы. Однако этот абсолют вряд ли можно трактовать монотеистически, ибо он возникает из лона Хаоса и в него же возвращается (символ вечного возвращения). Он имеет иерархическое строение согласно разреженности и сгущенности первовещества. Он чувственно воспринимаем и наглядно обозрим, конечен во времени и пространстве.

г) **человек.** Так как ионийские философы были субстанциалистами в своей онтологии, исходили из первовещества как субстрата, к которому все сводится и из которого все выводится, то у них естествознание вытесняло этику. Хотя Фалес и принадлежал к числу семи мудрецов и несмотря на то, что до нас дошли его моральные сентенции и законодательные идеи, этика все же у него оставалась в зачаточном состоянии. Субъект был включен в систему мироздания, в которой не было места его свободе, а значит, вопрос об индивидуальной нравственности не мог быть даже поставлен. Поэтому у милетцев нет учения о духовной антропологии, отвечающей на вопрос о смысле человеческой жизни.

Гераклит, с одной стороны, считал человеческую душу бесконечной по своим духовным возможностям, так как ей присущ «самообогащающийся логос», а с другой, – что она является простым испарением. Вместе с тем этические идеи Гераклита стали одним из важнейших корней теории стоиков.

Космос в качестве абсолюта является первообразом по отношению к человеку, который есть лишь микрокосм в смысле подражания макрокосму. Отличие между микро- и макрокосмосом – количественного, но не качественного характера. Человек – такая же эманация, производное стихий, как дерево или камень.

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокла // Избранные соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 330.

<sup>2</sup> Там же. С. 332.

Космологизм раннегреческой метафизики привел к тому, что в ней не выражено отчетливо «чувство личности», ибо она повторима, а значит, и не уникальна, не единственна. Показателем этого является и то, что данное понятие отсутствует в классическом древнегреческом языке (ИАЭ, I, 573). Такой взгляд является также следствием гилозоистических представлений, который затем, у пифагорейцев, а еще ранее – у орфиков, трансформируется в теорию метемпсихоза.

Физиологический взгляд на душу не проводил резких различий между «живым» и «неживым», полагая жизнь имманентным свойством праматерии. Такие гилозоистические представления отождествляли «живое» и «сущее». При дальнейшем углублении умозрения возникают гилозоистические взгляды, в которых правещество уже наделяется сознанием. Поразительно то, что термин «душа» в древнегреческой, древнеиндийской и даже русской языковой этимологической традиции восходит к понятию воздуха или дыхания. Как у Гомера, так и в Упанишадах производится субстантивация процесса дыхания и воздуха, как наиболее тонкого и важного проявления жизни, – в понятие души. Отсюда можно сделать вывод, что мышление и его категории, а так же символы религии развиваются, если можно так выразиться, на духовно-антропологической основе, т.е. они духовно антропоморфны. А так как человек живет в универсуме, то его антропоморфное устройство отражает законы последнего, которые достигают рефлексивно-понятийного уровня осознания в философии.

После анализа становящегося в древности умозрения, а с другой стороны, – возникновения философского категориального аппарата, с неизбежностью выявляется их внутренняя корреляция. Вместе с тем с глубиной умозрения напрямую связано представление о сущности человека, которая запечатлевается в области философии – через понятия, в области религии – через соответствующие символы. Степень же умозрения говорит о глубине духовного самопознания.

**д) односторонность натуралистической метафизики и ущербность эволюционной космогонии.** Натурализм ионийцев перестал отвечать как логическим законам, так и возросшим духовным запросам человека, выражавшимся скорее в религиозно-нравственной сфере, чем натуралистической. Согласно натуралистической концепции человек выводим из низшей материи, а значит, и сводим к ней, но с таким представлением о своей сущности и своем предназначении уже не мог мириться человек. Отвечая указанной потребности в Древней Греции возникают другие модели космогенеза, строящиеся на иных основаниях и уделяющие человеку иное место. Речь идет о теогенетической метафизике или инволюционной теокосмогонии, где развитие мира осуществляется от высшего и совершенного к низшему и несовершенному<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 37.

Новоевропейская историко-философская наука выделяет в античной философии «два сильных духовных течения, существовавших параллельно», которые «иногда враждебно сталкивались, иногда же мирно шли своим путем»<sup>1</sup>. Это натурфилософия и дионисийские мистерии, в которых получили выражение «религиозные переживания искупительного энтузиазма, освобождающего экстаза» (там же). В Виндельбанд обнаруживает тесную связь между орфико-дионисийским культом души и учениями пифагорейцев и Эмпедокла. И действительно, последним приписываются такие изречения, которые плохо совмещаются с натурфилософскими принципами, а во многом даже противостоят им, что вынуждает рассматривать творчество данных мыслителей отдельно, используя иную методологию. Вместе с тем нельзя отрицать их принадлежность к философии, а тем более к метафизике, которая может развиваться как через мышление, так и через веру.

В отличие от натурфилософии; в дионисийской религии душа представляется индивидуальной сущностью, хотя и в рамках метемпсихоза. Она живет в человеческом теле как пришелец из высшего мира, а потому всеми силами должна вернуться туда, откуда пришла. Эти представления затем получают собственно философскую обработку в философии Платона, войдя в золотой фонд религиозной метафизики человечества. На основании этого можно сказать, что без орфических мифов, их интерпретации (пифагорейцы, Ферекид и Эмпедокл) и теоретического осмысления (Платон) вряд ли было бы возможным христианство в том виде, в котором оно организовалось.

## **§ 1. ОРФИЧЕСКАЯ МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ ТЕОКОСМОГОНИЯ ФЕРЕКИДА СИРОССКОГО**

**1. Мифопоэтическая традиция как предпосылка развития метафизического знания.** Без анализа мифопоэтической традиции невозможно рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков. Представителей этого течения Филолай называл «древними богословами и прорицателями», целевой установкой которых было объяснение мира в его первопричинных основаниях и выработка религиозно-практических рекомендаций к добродетельной жизни и спасению души. По другому их еще называли «поэтами», к числу которых относили Орфея, Мусея, Лина, Акусилая, Эпименида и даже Ферекида, ибо они мыслили, во многом, как философы, но выражались как поэты и богословы. Эти древнейшие поэты, если иметь в виду не их слово, а их мысль и настроение, суть богословы,

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 454.

идушие «теоретические и практические пути к Богу»<sup>1</sup>. Не зря Аристотель назвал их «богословствующими мыслителями», т.е. мыслителями, которые избрали идущую от мифа идею бога в качестве предмета интенсивных умозрительных разработок. Представители этого направления в развитии метафизики мыслили мифопоэтическими образами и не аргументировали своих положений. Это есть своего рода «философствующее мифотворчество, или мифическое философствование»<sup>2</sup>. Такой миф одновременно и спекулятивен, ибо в нем зарождаются теоретические представления, и мистериален, ибо полагается на «образ некой жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны». Таков миф теокосмогонический и религиозно-нравственный, развивающийся в «дионисийской» антропологии орфиков и этическом монотеизме Гесиода. Здесь традиционные формы классического мифа деградируют, а прогрессируют начатки философствования. Философии здесь еще нет, но уже возникает враждебная традиционному мифологическому политеизму мифологическая теология или теософия, «стремящаяся стать философией»<sup>3</sup>. Именно здесь формируется религиозный субстрат возникающей философии. А.В. Семушкин отмечает в этой связи, что философия рождается как бы дважды, явно и неявно, в среде натурфилософии и рассматриваемого богословствования<sup>4</sup>.

В новейших исследованиях древнегреческой философии выявлено, что уже в самом начале ее формирования «намечаются два взаимоисключающих способа понимания мира и назначения человека в нем: наивно-натуралистический реализм (материализм) и религиозно-нравственная спекуляция (идеализм), «физика» и «метафизика»<sup>5</sup>. С этим нельзя не согласиться, об этом свидетельствует дошедший до нас фактический материал, однако вряд ли будет справедливым жестко проводить данное разделение, а тем более относить метафизику лишь к религиозно-нравственному течению в древнегреческой культуре. Физиологи в такой же мере разрабатывали начатки спекулятивной метафизики, как и «богословы». Корректнее было бы говорить о «физиках» как искателях натуралистических начал, в чем заключается лишь свойство их метафизики, но не ее отрицание.

**2. Различие в путях становления метафизического знания: богословие и натурфилософия.** Причина различных взглядов на происхождение мира и первоначало коренится в том, каким способом произошел в них разрыв с традиционным мифологическим мировоззрением. Движение шло не только от «мифа к логосу», но и от «мифа к теосу» и «от мифа к нусу». Причем эти два течения древнегреческой культуры были не только

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Предфилософское богословие в Греции // Диалог цивилизаций: Восток-Запад (Мат. I-го Межд. филос. симпозиума). М.: РУДН, 1994.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Миф как материнское лоно философии // Избр. соч. Т. 1. С. 471.

<sup>3</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии // Там же. С. 45.

<sup>4</sup> См.: Семушкин А.В. Предфилософское богословие в Греции...

<sup>5</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл. М., 1994. С. 67.

взаимоисключающими, но и взаимокоррелирующимися, дополняющими друг друга в общем духовном развитии, что мы далее попытаемся обосновать. В силу их предполагаемого единства следует говорить не о наличии метафизики только в одном каком-либо из названных течений, но только об отличительных формах решения вставшей метафизической проблемы. Так, если на греческом Востоке духовное познание развивается как знание о мире, миф перестает быть ценностным убеждением индивида, превращаясь в объект критического анализа, что привело к определенной секуляризации философии, то на греческом Западе было осознано, что вместе с мифом умирает и нечто очень ценное, что не может быть обретоно на путях натуралистического мышления. Однако потеря мифологического отношения к действительности могло привести к потере ценностной ориентации, которую неспособно было взять на себя натуралистическое мышление. Необходимо было выработать нечто, способное содержать и нести в себе ценностное измерение космоса и бытия человека, восполнять его регулятивно-мировоззренческие потребности. Ведь в то время не были еще созданы институты, способные заменить традиционную религию и мифологию. Выход был один – в трансформировании древней мифологии, приведение её в соответствие с возросшими духовными потребностями и запросами человека. Именно в лице орфиков и пифагорейцев мифология реформируется, истолковывается в нравственно-воспитательном духе. У них мифология не обмирщается, а сакрализуется, превращаясь в мистику, так как ищет не господства над природой, а внутреннего совершенства самого человека.

На Западе метафизика начинает складываться не как опытное природоведение, а как религиозно-нравственное умозрение. Мировоззренческая перспектива здесь совершенно иная, так как исходным мотивом духовных интересов становится человек в его связи с судьбой космоса. Воззрение на мир характеризуется здесь ярко выраженной антропологической направленностью. В связи с этим развивается не столько космогония, сколько теогония и антропогония<sup>1</sup>. Развитию данного направления способствовала и сложившаяся социально-политическая и экономическая ситуация в древнегреческих полисах. Данная онтология подкрепляется здесь реальным драматизмом истории в период распада родовой и утверждения государственной общности, когда правовая система еще не окрепла, а полисная гражданственность была еще не в состоянии возместить утрату первобытной цельности родового быта. Оказавшись в столь трагической ситуации и потеряв мировоззренческие ориентиры сознание развивается по пути выработки ценностных ориентиров в космосе, в результате чего возникает космополитическая идеология, носителями которой стали первые философы и богословы. Широкое распространение получил также *пророческий* эпос, который «специализировался» в области религиозно-нравственной проповеди (Эпименид и др.), пытаясь выработать своеобразную языческую идею

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Предфилософское богословие в Греции...

логию спасения. Последняя была тесно связана с представлением о «золотом веке» как утопическом идеале старины. Именно этим идеалом питалась раннегреческая инволюционная метафизика.

3. **Специфика теокосмогонии.** Вместе с тем между «физиологами» и богословствующими поэтами существует принципиальная разница во взглядах на развитие мироздания и судьбу человека. Если физиологи в космогонии исходят из Хаоса, как неустроенного смещения первовещества и слепой стихии, то богословствующие поэты – из совершенной гармонии как истинного начала и причины Космоса. «Античный идеализм, начиная с орфико-пифагорейских духовных оргий, основным предметом своих спекуляций избирает человеческую душу, ее предсуществование, воплощение и посмертную судьбу»<sup>1</sup>.

С точки зрения инволюционной теокосмогонии космический процесс осуществляется как богонисхождение в мир, т.е. как своеобразное «богопадение». Если раннегреческий грубый антропоморфизм выродился в официальное обрядовое идолопоклонство, то в мистериях сохранялось нечто живое и творческое, на что опирались древние богословы. Подобием бога в философском богословии является уже не чувственный образ, а внутренний мир человека, его дух. Зевс уже в гномической поэзии начинает прославляться не только как устроитель природного существования, но и как нравственный правитель мира<sup>2</sup>. Происходила *этизация* традиционных религиозных представлений.

4. Интересна поэма Лина «**О природе космоса**», идеи которой затем можно будет найти у первых философов: Так, через расприю управляется все всегда. Из Всего – все [вещи] – Всё, Все [вещи] – одно, каждая – часть Целого, все в одном: Ибо все эти-вот [вещи] возникли из некогда единого Целого. А из всех [вещей] некогда, в определенное время, снова будет одно, Вечно сущее одним и многим, причем [их] невозможно увидеть одновременно. Много раз будет [повторяться] одно и то же, и никогда не наступит конец. /.../ Человек и все тленное умирают, а бытие будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таково. Оно будет изменяться [лишь] всевозможными кажущимися обликами и очертаниями формы, скрываясь от взора всех смертных» (Фр., 71-72). Кроме того, Бог для Лина наделен качеством всемогущества: «Богу легко исполнить все, и нет ничего невозможного», а потому «должно надеяться на все, ибо нет ничего безнадежного» (Фр., 73, 64-65). Другие же мысли не следует пускать в душу, нужно «оберегать ум». Кроме того, Лин советует обуздывать чрево, чтобы смирить похотливое вожделение. Как видно из представленного фрагмента, Лин в мифопоэтической форме высказал мысли, свойственные не только натурфилософии (Гераклит), но даже, отчасти, элейской школе (Ксенофан и Парменид). Однако если философские школы изучены достаточно тщательно, то поэма Лина и содержащиеся в ней идеи остались в тени.

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл. М., 1994. С. 139.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995.

5. **Орфей, теогонические гимны** которого дошли до нас, был, по преданию, учеником Лина. Есть мнение, что Орфей «первым придумал имена богов и изложил их генеалогии» (Фр., 64-65).

В греческих орфических мистериях есть ряд черт, не имеющих прецедента в других культурах, когда уменьшается дистанция между людьми и богами. Орфические мифы содержат своеобразную мифо-религиозную антропологию. В них говорится, что титаны разорвали на части и пожрали Диониса-Загрея и за это были испепелены молнией Зевса, создавшего из их праха человека. Человек, поскольку он состоит из вещества титанического, зол и недолговечен, но так как титаны вкусили тела бога, то человек содержит в себе божественную и бессмертную искру. Такой дуализм и признание в человеке некой бессмертной части не засвидетельствованы с такой определенностью на греческом Востоке. Для орфиков также характерны представления о жизни как темнице и о теле как могиле души. Душу они мыслили как нечто чистое и божественное, полностью противопоставленное телу как чему-то низменному и смертному. Эта идея была неведома ионийцам, но зато логически порождалась орфической космогонией.

Один из гимнов Орфея говорит о создании всего сущего и человеческого рода:

«Сначала были Хаос и Ночь, да черный Эреб [Мрак], да Тартар широкий, И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба

Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо», из которого затем вылупился полный вождления Эрос, через «эротическую любовь соединивший всех, породивший Землю и самих богов» (Фр., 38-39).

Другой гимн говорит о том, что Океан был «всем прародитель» (Фр., 62-65). Если говорить об образе мирового Яйца, то он протогенирует космический миропорядок, появляясь впервые у орфиков, приходя на смену гесиодовскому Хаосу. Яйцо-эмбрион является символом органической жизнеспособной смеси, которая подменяет все хтонически-бесформенные существа и олицетворяет собой женское плоносящее начало, которое затем заменится другим – мужским началом, вместе с возрастанием муже-отцовского принципа. Об этом – гимн Орфея Зевсу, который свидетельствует также о тенденции перехода от политеизма к монотеизму:

«Зевс стал первым, и Зевс – последним, яркоперуный.

Зевс – глава, Зевс – середина, все происходит от Зевса.

Зевс мужчиною стал, и Зевс – бессмертною девой.

Зевс – основание Земли и звездообильного Неба.

[Зевс – дыхание всех, Зевс – пыл огня неустанна.

В Зевсе – корень морей, Зевс – также солнце с Луною.]

Зевс – владыка и царь, Зевс – всех прародитель единый.

Стала единая власть и бог-мироправец великий,

Царское тело одно, а в нем все это кружится...» (Фр., 54-55).

Орфей наделяет Зевса следующими атрибутами: «Все он чувствует один и промыслит все боговидно, Все на глазах у Зевса повсюду, отца и влады-



ки...». Интересна также теогония Алкмана, которая стоит на пороге космогонии. Он считал, что «материя всех вещей была беспорядочной и необработанной. Затем возник, по его словам, некто мастерящий все вещи, затем возник Порос, когда же Порос прошел, последовал Темокр. Порос означает как бы начало, а Темокр – как бы конец [~ завершение, телос]. Были также и такие среди богословствующих поэтов, которые в поисках «неведомого бога» обожествляли и непотребное. Так Эпименид, например, «считал богами и Наглость и Бесстыдство, воздвиг им храмы и алтари в Афинах и предписал приносить им жертвы» (Фр., 55, 80, 76).

### **б. Богословие Ферекида Сиросского**

**а) жизнь и творчество.** Многие черты эпического «боготворчества» наследуют и представители «предфилософского богословия» Древней Греции, теогония которых «предваряет космогонию, составляя ее эмбриональное ядро»<sup>1</sup>. Наиболее глубоким и оригинальным представителем такого рода богословия был Ферекид Сиросский, родом с о.Сирос (что рядом с о.Делос), который находится в Эгейском море, на пересечении путей, ведущих на Крит, в Египет, Финикию и Малую Азию, что могло предопределить и синкретичный характер предфилософских спекуляций Ферекида. Родился он около 600 г. до н.э., много путешествовал и свое отечество отождествлял со всей Элладой. Среди современников он прославился как визионерствующий пророк и тайновидец. Вот как он оценивал сам себя:

«Полная мудрость – во мне; а если есть пушая мудрость,  
То в Пифагоре моем же она, который в Элладе  
Первый из всех, кто ни есть, – таково нелживое слово».

Ферекид был знаком с воззрениями семи мудрецов, по свидетельствам поздних авторов учился у Питтака и переписывался с Фалесом; тем не менее по типу своей мудрости он совершенно оригинален. Ферекид написал единственный трактат в 10 книгах, от которого сохранились лишь два фрагмента. Он был написан в прозе – беспрецедентное событие в литературно-мировоззренческой истории греков, ибо проза радикально расширяла языковые возможности для выражения мысли. Мысли Ферекида представляют собой первый опыт абстрактного умствования, который непосредственно предваряет первые философские спекуляции. В сочинении Ферекида «процесс зарождения философии определенно преобладает над процессом вырождения мифологии»<sup>2</sup>. Известно несколько названий недошедшего до нас труда Ферекида: это и «Богословие» (или «Теогония»), и «Семинадрии», и «Богосмещение» («Теокрасия»). Как видно по некоторым названиям сочинения, ферекидовское богословие смешивало все культы и верования, возможно с целью отыскания единых оснований для универсальной, философской религии.

**б) аллегорический метод.** Для решения указанной задачи у Ферекида вырабатывается *аллегорический* метод толкования. Так, например,

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии // Избр. Соч. Т. 1. С. 128.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 167.

он произвольно вносит исправления в традиционное произношение имен мифологических божеств (Зевс – Зен, Ден, Дис, Зес и т.д.). Причем все эти поправки предполагают смещение смысловых акцентов, ключ к постижению которых для нас безвозвратно потерян. Уже древние комментаторы столкнулись с непроницаемостью метафизики Ферекида. Неоплатоник Прокл, например, говорил, что «учение Платона не столь загадочно, как учение Ферекида». Все это благодаря приему, который в поздней античности получил название аллегорического, т.е. умозрительного толкования и объяснения явлений, при котором слово и обозначаемый им смысл расслаиваются.

Богословский аллегоризм Ферекида является естественной реакцией греческого сознания на исчерпавшую себя модель мифопоэтического творчества; именно в нем – предпосылка и начало древнегреческой метафизики. Аллегория – это уже форма рефлектирующего сознания, ибо рассуждать аллегорически – значит идти от непосредственно данного к тому, что раскрывается лишь напряжением мысли и умозрения. Ферекид, таким образом, является одновременно как создателем новой (богословствующей и философствующей), так и разрушителем старой мифологии; он – «первый независимый теоретик божественного в Древней Греции»<sup>1</sup>. Метод Ферекида будет затем развит в умозрительном символизме Гераклита и метафизике числового символизма Пифагора.

в) **метафизический смысл первоначал Ферекида.** В древности, по словам А.В. Семушкина, метафизический смысл первоначала Ферекида был утрачен и подменен натуралистическим толкованием в стиле милетской школы. У Ферекида же процедура мирообразования не космогонична, а теогонична. *Архэ* у него представлено в виде триединого метафизического начала, и вселенная происходит в результате сперматической эманации Хроноса. Природа у Ферекида – не среда обитания богов и тем более не их прародительское начало; она всего лишь проявление (эманация) теогонического процесса.

В основе мира у Ферекида трехипостасная троица: «Зас и Хронос существовали вечно, и с ними Хтония; имя Хтонии стало Гея (Земля), когда Зас преподнес ей в дар Землю». Однако лишь в конце мировой эволюции данные протогенезисные силы Ферекида обретают облик и функциональный статус гомеровских богов. В начале же, в исходной точке эволюции космоса, они всего лишь предвечные и безмолвные сущности, безликие мировые потенции. Зас здесь выступает в качестве закона сохранения, исключающего развитие в силу абсолютного самосовершенства (отец без потомства); Хронос – бисексуальной детопорождающей страсти; Хтония – земли, матери-девственницы, не способной к самозачатию.

Однако Кронос (от вечного Хронос) как бы выпадает во время, бессмысленное и повторяющееся. Кроносов теокосмос безнадежно неудачен, «исправляется» он через некую трансцендентную силу, в качестве

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 170.

которой выступает Зевс (Зас) и Хтония. С этого момента начинается зевсический период миротворения. Власть над Космосом переходит от Кроноса к Зевсу (Засу), который разумно-эстетически облагораживает Космос, очищает его от разрушительных титанических сил (богов), сбрасывая их в тартаровы бездны. Для нового «чистого» заселения Космоса Зевс вступает уже в законный брак с Хтонией. Вместе с тем А.В. Семушкин подчеркивает, реконструируя мировоззрение Ферекида, что неизвестно, как мыслил себе Ферекид соединение изначально пребывающих в неподвижной самодостаточности противоположных друг другу потенциальных качеств; непонятен и сам акт их выхождения из вечности. Может быть, «собираясь творить мир, Зевс превратился в Эрота», считал неоплатоник Прокл.

г) **архэ Ферекида: единство онтологического и аксиологического аспектов его метафизики.** В своей метафизике Ферекид пытался описать первопричинное умопостигаемое начало, которое явилось бы смыслообразующим принципом его теокосмогонии. Такое начало должно мотивировать и тем самым объяснять генезис и бытие вещей, а также заключать в себе тайну их целевого назначения. Согласно Ферекиду, главный аспект первоначала – его ценностное измерение, т.е. его отношение к идеалу совершенства, вечным и человечески значащим ценностям – Благоу и Красоте. Это соотношение онтологического и аксиологического при построении картины мира – глубинная проблема всей древнегреческой метафизики. В «Метафизике» Аристотель формулирует эту проблему следующим образом: «Как относятся элементы и начала к Благому и Прекрасному; вопрос заключается в том, имеется ли среди этих начал такое, какое мы хотим назвать Благом самим по себе и Наилучшим, или нет, но оно позднейшего возникновения». Другими словами, суть вопроса в том, содержит ли первоначало сущего («архэ») Благо и Красоту в качестве собственных предвечных атрибутов, или же последние постепенно формируются во времени. «Раскрыть таинство бытия в обход этой дилеммы невыносимо, не поступаясь логикой и философской совестью: в любом случае философ, желающий оставаться философом, вынужден задуматься о сущности и первичных основаниях Доброго и Прекрасного<sup>1</sup>. Не мог ее обойти и Ферекид. Как видно, в его метафизике делается упор на разработке именно аксиологического ее аспекта, – и в этом ее принципиальное новшество и своеобразие. А.В. Семушкин подчеркивает в этой связи, что первоначало (*архэ*) по отношению к Добру и Красоте может мыслиться противоположным образом: оно может быть аксиологически нейтральным, т.е. полностью исключать Добро и Красоту из своего состава, но может быть тождественным с ними и служить их изначальным и совершенным выражением, – смотря по тому, какая альтернатива представляется мышлению самодостовой и предпочтительной. В зависимости от выбора первоначала, точнее от аксиологического статуса последнего, складывается соответствующая картина мирового генезиса.

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии. С. 170.

Так, если за начало берется аксиологически безразличная инстанция, то вселенская жизнь организуется как эволюционный процесс. Применительно к античной философии это восхождение, как правило, обозначается формулой: от Хаоса к Космосу. Начало сущего здесь реально лишено качественного Совершенства; последнее существует в нем лишь потенциально. Аристотель скажет: «Благо и Прекрасное появляются только с продвижением природы существующего». Такого же типа миропонимания придерживается раннегреческая космогония и предфилософская теогония (Орфей, Акусилаи, Лин, Гесиод и даже Гомер). Только в теогонии мы имеем дело с эволюцией не физических стихий, а персонифицированных и спонтанно действующих сил (богов: Ночь, Небо, Океан и т.д.). Фазы космогенеза олицетворяются в поколениях богов, где старшие и менее совершенные боги низвергаются. Совершенство здесь – величина переменная. Предельную ступень богостановления олицетворяет Зевс – носитель света, законности и гармонии. На нем развитие всего сущего останавливается. Последний в генеалогическом ряду, он становится первым в ряду иерархическом, присваивая себе генезисную функцию своих предков.

Проанализировав такую эволюционную модель развития мироздания, которая, однако, в отличие от натурфилософии, завершается не хаосом, а божеством, в данном случае – Зевсом, можно сделать вывод о переходном характере предфилософской теогонии. При дальнейшем развитии античной теологической метафизики Зевс, или начало тождественное ему, окажется первым не только в иерархическом, но и генеалогическом ряду (Сфайрос Эмпедокла). Сущность, которая должна явиться только в конце всего процесса развития, опрокинет само это развитие и станет его исходной точкой. Такова необходимая логика метафизического мышления.

Итак, если в качестве первопричинного основания берется не физическая стихия, безразличная к высшему Совершенству, а само это Совершенство, то в этом случае вселенская жизнь осуществляется как инволюционный процесс. Механизм космообразования здесь не монадический, а дуальный: мироздание образуется из аморфного материального субстрата под действием конструктивно-иерархического начала. Согласно этой модели космогенез не автохтонен: он не мог бы начаться, если бы ему не предшествовала высшая ценностно-онтологическая инстанция. Однако в полной мере такая модель восторжествует позже, в творчестве Анаксагора и Эмпедокла (Ум и Эрос соответственно). Но истоки инволюционной теории мира восходят в предфилософскую давность, а именно к Ферекиду. Аристотель его причисляет к тем мыслителям, которые «полагают, что первотворящее мир начало есть наивысшее Благо». Это онтологически сущее Благо персонифицируется Ферекидом в образе Зевса – светлого разумно-волевого начала вселенной.

А.В. Семушкин произвел интересную, тщательную и подробную реконструкцию метафизики Ферекида, к работам которого мы и отсылаем всех, интересующихся деталями. В данной же работе важно было опре-

делить оригинальность и специфику мировоззрения Ферекида, его место и вклад в становление метафизического знания.

### 7. Два начала и два пути развития древнегреческой метафизики

Зарождение греческой философии традиционно связывают с именем Фалеса, ссылаясь при этом на авторитет Аристотеля. Однако Аристотель, говоря о приоритете Фалеса в изобретении философии, имел в виду рождение не философии вообще, а всего лишь одной (но не единственной) из ее разновидностей, а именно натуралистической. Такого рода философия, т.е. натурализм, не исчерпывает философии как таковой, хотя и представлена большинством изученных имен и концепций. К «меньшинству» как раз и принадлежат зачинатели древнегреческой теологической метафизики, которые при объяснении мира исходят не из первовещества, а из первосилы, формирующей его и придающей ему ценность и смысл (Мет. А.3. 984в). Таким образом, греческая философия формируется антиномично и диалогично, одновременно и как натурализм («физика»), выводящий космос из спонтанно развивающегося материального начала, и как спекулятивно-символическое богословие, противостоящее натуралистическому примитивизму.

Итак, благодаря аллегории, введенной Ферекидом, происходит «расслоение» смысла, что можно рассматривать как первый признак преодоления мифа и становление философской рефлексии. Он пытался не просто познать генезис и бытие вещей, но постичь и тайну их целевого назначения. С Ферекидом в метафизику начинает приходить осознание того факта, что смысл, по своему определению, не может возникать в конце, но лишь в самом начале. Как у воды (Фалес), например, может появиться смысл, превосходящий ее? Это невозможно.

Ферекид является зачинателем нового направления в развитии метафизического знания в раннеантичной духовной культуре. Это свидетельствует о том, что *архэ* может пониматься двояко:

1) *физиологически*, согласно которому развитие направляется от Хаоса к космосу, это есть путь вверх, представленный натурфилософией;

2) *теологически*, где в качестве теологии выступает богословский преобразованная мифология. Здесь наоборот, развитие осуществляется от порядка к беспорядку, сверху вниз, что осмысливается, по отношению к человеку, через символ грехопадения, а по отношению к Космосу – как вселенская катастрофа. *Архэ* Ферекида представлено субстанциальной триадой – Засом, Хроносом и Хтонией – метафизическими невидимыми инстанциями. Космос, согласно этой модели, развивается не на монодической, а на дуалистической основе, где любая новизна и появление осуществляется через диалогизм противоположных начал: Зевса (Эрота) и Хтонии (Геи), через преодоление слепой активности Кроноса.

### 8. Выводы

После анализа персоналий предфилософского богословия и их представлений можно сделать некоторые выводы. Несмотря на то, что четкие границы рассматриваемого умственного комплекса определить невозможно, именно в нем «несовместимые логически (в теории), Миф и Логос нераздельны исторически, в конкретном духовном процессе пе-

рерастания первого во второе, в связи с чем деятельность пророчествующих поэтов можно назвать «предфилософской метафизикой»<sup>1</sup>. Сколь бы ни было противоречивым данное определение, оно является обоснованным, если учесть, что рассматриваемая теогония представляет собой своеобразную эволюционную онтологию, которая изоморфна космогонии, а их религиозная антропология предвосхищает практическую философию и религиозную этику. Важно то, что в центре их внимания оказывается эсхатология – учение о последней судьбе человеческой души. В связи с эсхатологией, в качестве одного из ее важнейших аспектов развивается идея посмертного воздаяния, на которой уже возможно обоснование новых этических принципов и норм поведения.

Однако спекулятивному мифу так и не удастся перейти от образа к понятию, от чувственных созерцаний к умозрительным умозаклучениям. Речь здесь все же идет о богах, а не собственно о силах и стихиях, и потому, например, орфические боги не в состоянии до конца пройти процесс деантропоморфизации. Но без анализа этой переходной мировоззренческой формы рождение метафизики представлялось бы необъяснимым и сверхъестественным актом. Именно эта «неклассическая» мифология представляет собой «протогенезисный концептуальный субстрат исторического начала философии»<sup>2</sup>. Философов и «поэтов» «разделяет не суть проблемы, а интенсивность мыслящей рефлексии». Теология у них неизбежно становится в один преемственный ряд с философией, ибо бог в теологии выполняет ту же функцию, что и первоначало, *архэ*, в философии – функцию верховного и всеопределяющего принципа. Богословы суть «первенцы спекулятивного духа», хотя беспомощность их умозрения повсеместно возмещается мощью мифологического присутствия. И хотя мифология здесь продолжает властвовать, она уже не диктует, она уже утратила авторитет священного писания. Предфилософское богословие подтачивало мифологию, внося в нее личностное мыслительное начало.

Вместе с тем А.Ф. Лосев отмечает, что в данном случае применение понятия монотеизма было бы необоснованным, так как «мир является здесь не чем иным, как одной из форм самого же божества». Отсутствие креационизма для него свидетельствует и об «общеязыческом пантеизме», который нельзя путать с христианским креационизмом<sup>3</sup>. Вместе с тем он же отмечал в беседе с В.В. Бибихиным, что «В 5 веке до нашей эры уже носились идеи монотеизма. Еще никто ничего не знал, но Платон, Ксенофонт, Овидий говорят о Боге в единственном числе, *ὁ θεός*, без всякого имени. Это значит, что появляется недовольство многими богами. Они себя дискредитировали... тут уже большой напор монотеизма»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Термин А.В. Семушкина.

<sup>2</sup> *Семушкин А.В.* Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 37-38.

<sup>3</sup> *Лосев А.Ф.* Отзыв на работу А.В. Семушкина «Миф как материнское лоно философии» // Семушкин А.В. Избр. соч. М., 2009. С.636.

<sup>4</sup> *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев, Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 187.

## § 2. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ПИФАГОРЕИЗМА

**1. Религиозно-мифологические истоки пифагорейства.** Исследователи отмечают, что «первоначально пифагорейство носило практикомистический характер и что только впоследствии оно получило свое теоретическое, математическое и музыкальное обоснование», хотя «уже с самого начала эта мистика должна была иметь внутреннее отношение к числовой гармонии» (ИАЭ, I, 285). Пифагорейство является одним из самых популярных как религиозно-философских, так и научно-эмпирических учений античного мира, которое исходило из представлений о числе как об основном принципе всего существующего.

Сам Пифагор, основатель данного религиозно-философского движения, является хотя и реальной исторической личностью, но во многом имеет легендарную и полумифическую окрашенность. Хотя о его имени и учении говорят еще досократики (Геркалит, Ксенофан и Эмпедокл), а ранних пифагорейцев рассматривают Диоген Лаэртский, Порфирий и Ямвлих, все же состояние источников очень скудно, а сведения о них противоречивы. Античная культура превратила имя Пифагора в миф, где сложно отделить реальное от вымышленного. Поэтому исследователи пришли к выводу, что корректнее и объективнее будет говорить не столько о Пифагоре, сколько о пифагорействе.

Пифагорейство развивалось в течение долгого периода, от его зарождения во второй половине VI в. до н.э. (что связано с деятельностью Пифагора) – древнее или раннее пифагорейство, до развившегося в I в. до н.э. – II в. н.э. неопифагорейства. Древнее пифагорейство просуществовало около двухсот лет, когда его традиции передавались в течение девяти или десяти поколений. Согласно пифагорейцам истина уже не носит безусловно природный характер, но связана с бытием человека. Поэтому истина должна быть человечна, антропологична.

Для понимания религиозной составляющей пифагорейского учения необходимо обратиться еще к культуре Диониса. Ф.Ф. Зелинский<sup>1</sup> и А.Ф. Лосев указывают на три этапа развития дионисизма:

1) реформа Мелампа, ограничившая дионисийский оргазм (который был опасен для общественной нравственности и порядка) местом и временем;

2) реформа Орфея, превратившая дионисизм в религиозно-философское учение, состоящее из: – космогонии (повествования о растерзании тиранами отрока Загрея и о появлении человека из золы испепеленных Зевсом Титанов), – этики (освобождение «дионисийского» начала в человеке из-под власти «титанического», т.е. ведение «орфического» образа жизни), – и своеобразной «эсхатологии» (учения о превращении и переселении душ);

3) реформа Пифагора, объединившего в греческой Италии орфические движения в религиозно-политический орден. Пифагор «дал возникшему на почве религии Диониса учению о душе *философско-математическое обоснование*» (ИАЭ, I, 286).

---

<sup>1</sup> Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. Т. I. М., 1915. С. 126-128.

**2. Метемпсихоз.** В то время как боги традиционной мифологии устраивали увеселительные оргии на солнечном Олимпе, все без разбора человеческие души были обречены на безжизненное царство теней сырых подземелий Аида. Развивающееся религиозное сознание никак не могло мириться с такой участью человека. Необходимо было разработать учение, способное морально оценить земную жизнь человека и обещать ему достойное воздаяние на том свете. И такое учение появилось уже в лице орфических мифов, которые подвергли дальнейшей разработке и углублению пифагорейцы. В результате их деятельности героический миф был окончательно заменен религиозно-антропологической концепцией метемпсихоза.

Хотя в целом учение о бессмертии душ существовало еще в позднегомеровскую эпоху, раннегреческая религиозная философия преобразовала его в соответствии с возросшим индивидуалистическим сознанием. Так, например, А.В. Семушкин выделяет два основных понимания души и, соответственно, ее судьбы в Древней Греции.

Первое – героическое или гомеровское. В этом представлении душа не обладает внутренней самоценностью, а душевные качества не входят в категорию заслуг и прегрешений героя. Личность героя кончается там, где кончается его тело. Аид же, куда отлетает душа после смерти, есть чисто отрицательная категория. Там душа томится и жаждет нового воплощения. Боги и люди согласно этой концепции имеют совершенно противоположную судьбу.

Второе понимание души выражено в душеспасительной психологии мистерий, где душа рассматривается уже как самодовлеющая ценность. В рамках этой концепции развивается не мифология богов и героев, а мифология человеческой души, которая попадает в тело как в тюрьму. Такое понимание создает «страстотерпную, динамическую ситуацию, которая и разворачивается в мистирию... рвущейся к освобождению души». В результате этого происходит и переоценка факта человеческой смерти, – он наполняется обнадеживающим содержанием, придавая человеческой душе положительную посмертную перспективу. Вместо мрачных глубин Тартара душа, в соответствии со своими заслугами, может попасть на Елисейские поля, – местопребывание праведников.

Первоначально мистериальная точка зрения вызревала в хтонических, земледельческих культах Деметры (богини злаковых растений) и Диониса (бога вина и виноделия), трансформировавшись затем в религиозно-нравственное учение о спасении души. Олимпийская религия стремилась войти в более интимный контакт с внутренним миром и переживаниями человека. Происходило «религиозно-антропологическое одухотворение олимпийской мифологии», которое нашло свое выражение с VII в. до н.э. в религии Аполлона Дельфийского<sup>2</sup>. В ней народно-демократический дух соединился с традиционным олимпийско-

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избр. соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 392.

<sup>2</sup> Там же. С. 395.



эстетическим идеалом: экстастика и эстетика слились в гармоничное целое. Именно такую синтезированную религию представляет собой орфико-пифагорейское движение, где оргии плоти трансформируются в душеспасительные переживания, в связи с чем В. Виндельбанд называет Пифагора «в некотором роде основателем религиозного учения»<sup>1</sup>.

Пифагорейцы запрещали самоубийство, так как убив себя, человек не расстается с телом, а лишь меняет его, воплощаясь в другое. «Не тело как таковое виновато в том, что мы находимся в нем, а виновата душа, совершившая грех»<sup>2</sup>. Поэтому хотя тело и является темницей души, культивировать и очищать необходимо именно душу.

Концепция метемпсихоза пифагорейцев занимает срединное место между первобытным анимизмом и христианским признанием субстанциальности и уникальности каждой отдельной души человека. Метемпсихоз несет в себе пережитки анимизма, так как все живое он наделяет душой. Но в то время как анимизм растворяет индивидуальные души в некой всеобщей субстанции-природе, метемпсихоз стоит на пути субстантивации каждой отдельной души. Вместе с тем он еще не доходит до признания ее абсолютной самостоятельности и суверенности, а значит, необходимо переселение душ. Метемпсихоз свидетельствует о том, что душа уже осознана как нечто самостоятельное, ведь переселяется именно она, что означает признание, вместе с тем, ее индивидуальности. Но в то же время она лишена личностной самобытности, так как теряет память и меняет тела.

Однако и концепция метемпсихоза была прогрессивной умозрительной идеей для того времени. Так, А.Ф. Лосев отмечает, что данное учение имело всеобщее значение, распространяясь не только на аристократов и демократов, но и рабов, что могло взорвать все рабовладельческое общество изнутри. Ведь аристократ, согласно этой теории, с легкостью мог переселиться в раба или даже собаку, и наоборот, что метафизически уравнивает всех членов общества в правах. Пифагорейцы попытались организовать управление людьми (пифагорейское общество) с точки зрения вечных истин о душе и умозрительной морали. Приходя к власти в некоторых южноиталийских полисах, они также пытались стабилизировать и гармонизировать тогдашнее общество. Однако их принципы социальной справедливости вряд ли могли тогда найти признание, что и явилось основной причиной гибели их союза.

**3. Умозрительная сущность души и метафизический дуализм.** Однако в силу того, что результатом ритуально-очистительной борьбы с плотью должно стать освобождение от нее, именно с орфическо-пифагорейских взглядов начинает развиваться *дуалистическая метафизика*, разделяющая сущность человека на две враждебные стороны – материальную (телесную) и духовную (душевную), что приведет в

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 38.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избр. соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 403.

дальнейшем к развитию гностических и манихейских взглядов, безудержному аскетизму, превращающемуся в самоцель, и забвению интересов земной жизни.

Таким образом, будучи воспитанным на культах Диониса и Аполлона, орфической душеспасительной мифологии и Ферекидовском богословии, пифагорейство уже не удовлетворялось внешними материальными стихиями (как это было в ионийской натурфилософии), но создавало учение о душе как о нематериальном начале. Но так как античный мир «был лишен чувства неповторимости человеческой личности, пифагорейство втягивало свою концепцию души в общее учение о круговороте вещества» так, что в результате получался метемпсихоз как учение о переселении душ, о вечном их круговороте.

**4. Христианское и пифагорейское представление о душе.** Вместе с тем степень умозрения, достигнутая в учении о числе, позволила понимать душу, по аналогии с числом, как бессмертную гармонию и источник движения всего материального, в то время как она сама является самодвижущимся началом. Но здесь же наблюдаются и вытекающие из данного представления недостатки. Так добродетели начинают мыслиться как числа и их закономерности. Например, справедливость есть «первое квадратное число», т.е. четыре, добро – свойство ограниченного, а зло – «свойство безграничного» и т.д.

А.Ф. Лосев отмечает, что пифагорейские представления о душе во многом оказали влияние даже на формирование в далеком будущем христианского учения: «Вместе с открытием души как самостоятельного начала появилось и чувство связанности души телесным началом, чувство грехопадения, жажды преодолеть телесное начало и такого возмездия за грехи, в результате которого можно было надеяться на полное очищение». Конечно, пифагорейское «очищение», находясь в рамках языческого политеизма, не могло прямо вести к концепции спасения в христианстве, однако путь был уже открыт.

Существенное отличие христианской концепции души от пифагорейской заключается еще и в том, что в последней душа хотя уже понимается как индивидуальное начало, она *еще* не мыслится как личностное, т.е. абсолютно самодостаточное и уникальное в своей индивидуальности начало. Отсюда с необходимостью вытекает и теория метемпсихоза, которая занимает переходное место между первобытным анимизмом и собственно христианским представлением о сущности души. Христианству здесь близко то, что души понимались в пифагореизме равными перед вечностью, что вело к общедемократической социальной позиции, но, конечно, это равенство было ограниченным, ибо осуществлялось в рамках рабовладения, которое пифагорейцы, видимо, не отрицали. Как известно, пифагорейство прославилось своей проповедью аскетизма, однако это именно античный аскетизм, который имеет весьма мало общего с позднейшим, христианским. Для пифагореизма здоровая душа требовала здорового тела, однако для очищения требовалось полное отстранение от всего телесного.

### § 3. МЕТАФИЗИКА ЧИСЛОВОГО СИМВОЛИЗМА

**1. Пифагореизм как философия числа.** В концепции пифагореизма причудливо объединились музыка, математика, астрономия и даже медицина. С точки зрения философии и метафизики наибольший интерес вызывает их учение о мироздании и человеке, осмысляемым с точки зрения числовых закономерностей. А.Ф. Лосев отмечает, что учением о числе пифагорейцы охватили все бытие. Они понимали все как:

- 1) числа сами по себе, числа-боги – онтологический аспект числа;
- 2) космос как число – космологический аспект;
- 3) вещи как числа – сущностный аспект;
- 4) душа как число – антропологический аспект;
- 5) искусство как число – эстетический аспект (красота имеется только там, где осуществилась числовая гармония).

Первоначально и пифагорейцы не отличали чисел от тел, когда числа понимались как просто числовым образом размеренные вещи. Однако уже древнее пифагорейство за 200 лет своего существования прошло путь развития от, во многом, ионийского натурализма к почти что платоническому идеализму. Вначале пифагорейские учения передавались устно, первое же письменное свидетельство оставил Филолай, пифагореец, живший во второй половине V в. до н.э. Окончательно пифагорейство как философия числового символизма оформилось, видимо, ко времени позднего Платона.

Если в начале учение о числе в пифагореизме было чем-то мистическим, непосредственно связанным с очищением, которое они производили в связи с дионисийским оргиазмом, то по мере развития осуществлялся перевод мистико-экстатических состояний в философские числовые концепции, наряду с развитием душеспасительных философем.

**2. Число и натурфилософия.** Основной собственно философской направленностью пифагорейства является его философия числа, которую можно по многим показателям противопоставить ионийской натурфилософии. «Пифагорейство, – отмечает А.Ф. Лосев, – обращает свое внимание не на самые стихии, но на их *оформление*, на их *арифметически-геометрическую структуру*», которую они соединяли с акустикой и астрономией (ИАЭ, VI, 15). Вместе с тем было что и позанимовать пифагорейцам из предшествовавшей философии. Так, возможно, учение о пределе и беспредельном возникло в пифагорействе не без влияния Анаксимандра. Пифагорейцы впервые, по словам Аристотеля, стали считать единое самосущей субстанцией, в то время как натурфилософы – «только атрибутом некоего естественного субстрата («фюсис»)» (Фр., 123).

В пифагореизме «Вместо богов и демонов создаются абстрактно-всеобщие категории, среди которых первенствующую роль начинает играть числовая структура» (ИАЭ, I, 294). Так, если Орфей называл вселенским началом эфир и хаос, то Пифагор – «единицу и двоицу». Философия числа «была формой овладения природой и жизнью уже без помощи антропоморфной мифологии, но посредством мыслительного построения, правда, пока еще близкого к самой мифологии», так как числа еще не бы-

ли у пифагорейцев полностью деантропоморфизированы и наделялись определенными человеческими качествами и свойствами. Однако в пифагорействе на первый план выходит уже смысловая структура космоса, а не стихийная (природная) или мифологическая. Но, вместе с тем, смысл здесь отождествляется с числовой гармонией, что ставит его выше стихийного смысла, где, по сути, никакой человеческий смысл невозможен, ибо осуществляется непрерывный взаимопереход стихий.

Аристотель высказывается следующим образом по данному поводу: «большинство прежних философов полагали бытием и сущим тело, а прочее [т.е. плоскости, линии, точки] – его атрибутами, так что начала тел оказывались началами сущего, а более поздние и прославившие более мудрыми, чем они – числа» (Фр., 471).

**3. Онтология числа.** А.Ф. Лосев рассматривает число у пифагорейцев как «*принцип оформления вещи в целях овладения ею в человеческом сознании*». В нем спаяны воедино и онтологический и гносеологический аспекты. Со второй точки зрения число есть как бы «гносеологический гномон, впервые дающий возможность различать вещи и тем самым овладевать ими в сознании и мышлении» (ИАЭ, I, 292). Пифагорейцы осознали, по словам Александра Афродиссийского, что «без числа ничто сущее не может ни быть, ни быть познаваемым», поэтому они и «приняли элементы и начала чисел за начала всех вещей» (Фр., 469). Аристотель пишет, что пифагорейцы еще раньше Сократа попытались определять «некоторые, весьма немногие, вещи, понятия-определения (logos) которых они соотносили с числами, например что есть «момент», «справедливость» или «брак», тогда как Сократ логично искал сущность вещи» (Фр., 470).

Пифагорейцы разрабатывали понятие числа как сущности вещи. Их доводы, что число является началом сущего, заключаются в том, что (1) в числах много подобий с сущими [вещами] и процессами, больше, нежели в огне, земле и воде (Фр., 467); 2) в числах усматриваются свойства и отношения гармоний («музыкальных интервалов»); 3) все вещи имеют число и между всеми числами имеется отношение (логос) и т.д. Короче говоря, все вещи уподобляются числам по всей совокупности своих характерных свойств. Отсюда делается вывод о том, что числа первичны по отношению ко всей природе. Ведь в природе все изменчиво, а числовые закономерности абсолютны и всеобщы, распространяются на все сущее. Числа символизируют собой как бы корень некоего устойчивого существования. Естественно, что открыв число, пифагорейцы абсолютизировали его онтологические и гносеологические возможности. Этому способствовало еще и то, что число можно рассматривать как нечто более достойное имени *архэ*, чем натурфилософские первоначала, так как число содержит в себе больший элемент умозрения.

Таким образом пифагорейцы, предвосхищая Аристотеля, «начали определять чтойность вещи», но сам афинский философ обвиняет их в том, что они делали это «поверхностно». В чем же заключается эта «поверхностность» для Аристотеля? Прежде всего в том, что из числа вышла идея, а из пифагореизма вырос платонизм. Аристотель, критикуя

теорию идей, пытался разрушить ее в самом основании, что заставило его подвергнуть тщательному разбору и критике взгляды пифагорейцев на число как сущность вещи.

Острые критики Аристотеля направлены на суждение «вещи существуют по подражанию числам», ибо не ясно, как понимать взаимоотношение вещей и числа. И этот тезис пифагорейцев перейдет затем к Платону, у которого вещи «уподобляются» идеям. Онтологическое и гносеологическое обоснование числа пифагорейцы видели в том, что без него ничто сущее не может ни быть, ни быть познаваемым, но признание demiургической функции числа порождает новые проблемы. Аристотель считал, тем не менее, что пифагорейцы избежали тех многих трудностей, с которыми столкнулся Платон в теории идей, ибо «они не полагают число обособленным [от вещей]». Но от этого еще не исчезают все проблемы. Ведь число все же не может быть тождественным вещи, оно есть некоторый ее полуидеальный образец. Но как тогда прилагать к телам математические абстракции, которые не телесны? – вопрошает Аристотель. Кроме того, как образовалась первая единица, обладающая величиной? Как из одного можно вывести двоицу и все сущее? Если начала числа лишены движения, то как они могут быть источником движения всего? Как возможны качества вещей, такие как легкость, тяжесть и т.д.? Аристотель здесь усматривает одно важное обстоятельство: пифагорейцы разрабатывают умозрительную космологию на основе числа, но пытаются ее применить и даже отождествить с эмпирической космологией, что и приводит к целому ряду неразрешимых вопросов.

Однако и критика Аристотеля непоследовательна. С одной стороны, он критикует пифагорейцев за «подражание» вещей числам, так как их связь через этот термин не объясняется, а, с другой стороны, критикует их за недостаток умозрительности и идеализма, так как они прилагают умозрительное понятие числа к чувственному, уподобляясь тем самым натурфилософам.

Дело в том, что формально-логическое мышление Аристотеля никак не способно смириться с теми противоречиями, которые возникают по мере углубления познания. Он пытается всячески исключить противоречие как из мышления, так и из бытия. Всех же, у кого оно сохраняется, он называет поверхностными мыслителями. Для него противоречие – тупик мысли, из которого необходимо выходить любыми путями. Но что же на самом деле обнаруживается в учении о числе как сущности мира и человека? Это символизм пифагорейцев. Как подчеркивает А.Ф. Лосев, он «явился одной из самых характерных черт античной философии и без всяких колебаний просуществовал до ее полной гибели» (Фр., VI, 16). Разновидностью пифагорейского символизма являются *акусмы*, означающие буквально «то, что слышит ученик от своего учителя». Во многом эти акусмы малоинтересны, но есть среди них такие, которые дают символическое толкование мифам. Однако суть символики пифагорейцев заключается в их метафизике числа.

**4. Метафизика на ступени числового символизма и ее противоречия.** Гегель говорит что числа употреблялись Пифагором «для обо-

значения всеобщих существенных различий. Это было подготовительной ступенью к чистому, мыслительному пониманию; лишь после Пифагора были изобретены, т.е. были осознаны *особо* сами определения мысли». Числа, по Гегелю, есть некоторого рода символы, и поэтому он возражает против их употребления и символики вообще, «при помощи которой нам предлагают изображать чистые понятийные или, иначе говоря, философские определения. Философия не нуждается в такой помощи, не нуждается ни в помощи, приходящей из области чувственного мира, ни в помощи, приходящей от представляющей силы воображения...»<sup>1</sup>. Употребление чисел в качестве единиц философского познания он называет «детским периодом философствования».

Взросшая степень умозрения приводит их к тому, что они не столько ищут основ и причин для явлений, сколько, по словам Аристотеля, – «прилаживают явления к некоторым своим учениям и мнениям» (ДК 58 В 37). Вместе с тем смысл, вытекающий из числа, все же отягощен еще чем-то полуумозрительным-полувещественным, полудуховным-полуматериальным, полуметафизическим-полунатуралистическим.

Как бы там ни было, а пифагорейские идеи оказались чрезвычайно живучими: они прошли, видоизменяясь и углубляясь, через всю античность и вошли в последующие культуры, особенно они популярны в современной теософии и антропософии, которые во многом вульгаризируют пифагорейскую метафизику. Но это говорит еще и о том, что есть нечто в самом пифагореизме, что способствует его вульгаризации, низведения с высоты чистого метафизического знания во всякого рода псевдофилософствование. А способствует этому его умышленная «сакрализация» и магизм, которые чужды истинно и собственно духовному знанию, коим является метафизика.

Пифагорейцы занимают срединное место, связуют числом миры умопостижимый и чувственный. Это вытекает из двойственной природы самого числа как метафизического и духовного понятия. Далее у Платона и в неопифагореизме число отрывается от своего носителя, от обозначаемого им и становится самостоятельной сущностью – демиургом, или абстрактной единицей – как в современной математике. Математика и геометрия превращаются позднее в абстрактные самостоятельные науки, а неопифагореизм все более сближается с религией.

**5. Космогония или космология?** Итальянская философия не приемлет механического космообразования ионийцев. У них «не Хаос, развиваясь, порождает Космос, а, наоборот, умное Число, изначальная мудрая Гармония бросает в темное чрево Хаоса детородное «семя» света и разума»<sup>2</sup>. Пифагорейцы от генезисной модели мироустройства находятся на пути к креативной. Число у них – деятельный творец мира, который организует совечную ему косную материю, в связи с чем их космогенез можно определить как теологоматематический. Эта дуалистическая картина мира

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1993. С. 378-379.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избранные соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 335.

затем будет доведена до предельной остроты у Анаксагора. У пифагорейцев космогония во многом переходит в космологию, ибо здесь речь идет уже не о буквальном вещественном строительстве мироздания, а, скорее, о предустановленно-логической его обусловленности.

**6. Космология пифагорейцев и христианский креационизм.** Отмечая такие черты пифагорейской космологии, как умозрительность, приоритет логического над эмпирическим, креативность мироздания и т.д., необходимо отметить черты, которые отличают ее от христианского аналога, который напрашивается здесь. Прежде всего, в христианской концепции мир творится из ничего, античная же мысль если и употребляет указанный термин, то не в смысле абсолютного отсутствия вещества, а в смысле наличия его лишь в бесструктурном и неупорядоченном выражении. Если христианство говорит о *не-сущем*», то пифагорейцы, о *«не-сущем»*. Разница в акцентах здесь приводит к радикально противоположным концепциям мироустройства.

Далее, если в христианстве акт творения – *«вне времени»*», то для пифагорейцев – *«вне-времени»*», т.е. для первого творение – абсолютно вневременной акт (время тоже творится), для вторых время существует извечно, в силу чего любое конкретное его измерение растворяется в вечности. Само время оказывается вне времени, не поддаваясь исчислению, но не в смысле онтологического отсутствия. Происхождение космоса у пифагорейцев, поэтому, есть процесс, длящийся в вечности, а не в эмпирически-измеряемом времени. У космоса нет точки отсчета. Однако есть нечто, что роднит пифагорейскую систему мироустройства с христианской. Обе они носят внеэволюционный характер: космос не возникает спонтанно, но создается сверхчувственной инстанцией.

## § 1. РАЗРАБОТКА ФИЛОСОФСКОГО МОНОТЕИЗМА

1. Ксенофан был родом из г. Колофона, что в Ионии, которая была завоевана персами в начале V в. до н.э. Может быть поэтому, а может, и по причинам внутреннего характера, Ксенофан вел жизнь странствующего рапсода, – он сам составлял поэтические произведения и исполнял их. В глубокой старости Ксенофан остановился в новообразованном сицилийском городе Элее. О нем говорят, что он был величайшим долгожителем (ок. 570–470 гг. до н.э.), пережил своих сыновей, которых ему пришлось похоронить своими руками.

Платон, а затем и Климент Александрийский называют Ксенофана зачинателем элейской школы, к которой, помимо него, принадлежат еще Парменид, Зенон и Мелисс. Однако его с трудом можно поставить в один ряд с названными мыслителями, настолько он своеобразен. А.Ф. Лосев характеризует философское мировоззрение Ксенофана и элейцев как «эстетику *абсолютного* континуума», так как они учили о едином и непрерывном бытии (ИАЭ, I, 362). Положив начало умозрительной традиции, Ксенофан и в личном облике следовал положениям своей философии. Так, когда он отказался играть в кости, его обвинили в трусости, на что философ ответил, что он «очень даже труслив и нерешителен на безобразные дела». Такой ответ выдает в нем человека, напрочь лишённого ложного тщеславия, хотя это не мешало ему сочинять силлы (сатирические стихотворения) против всех как древних, так и современных ему философов и поэтов.

2. **Критика антропоморфного политеизма.** Основная мысль Ксенофана – критика антропоморфического политеизма (человекообразного многобожия) традиционной античной мифологии, которой он противопоставил своеобразный пантеистический вариант «философского монотеизма». Рассмотрим его идеи.

Прежде всего Ксенофан известен своей критикой гомеровско-гесиодовской мифологии. Он квалифицировал сказанное ими о Богах как обман:

«Все на Богов возвели Гомер с Гесиодом, что только  
У людей позором считается или пороком:  
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]»

(Фр., 171).

Казалось бы, мысль довольна банальна и в этой критике нет ничего интересного, однако для современников Ксенофана это было чем-то неслыханным и непонятным. Культ божества у Ксенофана был настолько деантропоморфизирован, что он высмеивал даже приносящих жертвы и оплакивающих своих богов. Божество, с его точки зрения, никак не может походить внешним обликом на людей, которые воображают о нем по своему подобию: «... смертные думают, будто боги рождаются,



имеют одежду, голос и телесный образ, как и они. ... эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми. ... но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства] подобно людям, то лошади изображали бы Богов похожими на лошадей, быки же – похожими на быков и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждые по своему]»<sup>1</sup>.

Откуда же исходят истоки того нового видения мира и Бога, которое открылось Ксенофану? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо перейти к его положительному учению.

**3. Умозрительное единое Ксенофана.** Он, первый из представителей элейской школы, возрев на *все* небо, т.е. на мир как *целое*, сказал, что все есть одно (Аристотель). После осознания этого факта все учения и мнения, говорящие о множественности бытия (к которым стала относиться и традиционная мифология), оказываются иллюзорными. Они теряют тот онтологический статус, который имели ранее в непосредственной эмпирической вере. Действительным *архэ* оказывается нечто единое, которое Ксенофан называет Богом.

Это единое наделяется им качествами, немислимыми для традиционных представлений. Атрибутами этого единства являются: великость, вездесущность, всепроникновенность, неподвижность и неизменяемость, шарообразность, вечность и нерожденность. Сущностью бытия нового божества оказывается ум и мышление. Форма его «шарообразна и ничуть не схожа с человеком», он «всцело – сознание, разум и вечен» (Фр., 157).

Климент Александрийский приводит следующие высказывания Ксенофана из его стихотворного сочинения «О природе»:

«[Есть] один [только] Бог, меж Богов и людей величайший,  
Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием.  
Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит.  
Но без труда, помышленьем ума он все потрясает.  
Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,  
Переходить то туда, то сюда ему не пристало» (Фр., 173).

Бог, согласно новым характеристикам Ксенофана, не может ни родиться, ни умереть, иначе было бы время, когда бы его не было, что противоречит определению Бога как вечного и бессмертного начала. Далее Богу, в силу его абсолютного могущества, подобает быть одному, ибо божество по своей природе не терпит над собой господства. Этим самым Ксенофан логически опровергает всю предшествовавшую ему традицию политеистического рассуждения о Богах. Кроме того, его божество шарообразно, ибо шар представляет собой самую совершенную геометрическую фигуру. Оно также неподвижно, ибо «не престало ему переходить то туда, то сюда» (Фр., 165). Ведь движение рождается в результате недостатка чего-либо и как попытка восполнения недостающего, но божество Ксенофана самодостаточно и совершенно, в силу

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 292.

чего ему не к чему стремиться, а значит, и незачем двигаться. Но это не значит, что единое пребывает в апатии, нет, оно находится в состоянии, трансцендирующем как движение, так и покой – в состоянии блаженства, свидетельствующего о совершенстве и могуществе.

Каждая из названных качественных характеристик говорит о совершенно новой перспективе, открывшейся древнему философу. Она заключается в том, что вышеуказанные характеристики возможны лишь при отличном от натурфилософского понятия *архэ*. Основное его определение, отличающее от предшествующей традиции, заключается в неподвижности и неизменности. Для натурфилософии такое понимание невозможно, ибо нигде в опыте не обнаруживается ничего подобного. Вещественное бытие текуче и изменчиво, а Ксенофан увидел в нем нечто неподвижное и неизменное. Как это возможно? Только при условии применения совершенно отличного метода познания – умозрения. Тем самым Ксенофан вышел за пределы натурфилософии и приблизился к собственному метафизическому учению о бытии.

Хотя божество Ксенофана едино и умозрительно, тем не менее, оно есть тело, ибо «ощущает всем своим существом» (Фр., 161). Так он пишет: «... куда бы не обращал я свою мысль, она разрешалась в тождественное Всеединство, а вечно сущий универсум, взвешенный со всех сторон, оказывался одной единообразной природой» (Фр., 166). Таким образом, божество Ксенофана является имманентным миру началом, «срашенным» всем вещам, что говорит о пантеистическом характере его монотеизма.

Ксенофан не останавливается на критике сенсуализма («ощущения лживы», – Фр., 165), но ограничивает возможности и самого разума, утверждая непостижимость всех вещей. Говорят, что он первым объявил все непостижимым, так как, по его словам, «истину знает только Бог, а во всем лишь догадка бывает» (Фр., 159). Однако, хотя «Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально, но постепенно, ища, лучшее изобретают» (Фр., 172). В связи с этим Ксенофана никак нельзя определить как агностика, он лишь осознает всю глубину и трудность вопросов метафизики.

Космогония Ксенофана, как затем и Парменида, разительно отличается от его умозрительного учения (метафизики). Она эмпирична и банально натурфилософична. Он считал, что космосов бесконечное множество, они похожи друг на друга, но все возникающее подлежит гибели. Все сущее состоит из четырех элементов, в основе которых два – вода и земля, из смешения которых, сухого и влажного – все сущее. Планеты возникли из беспредельной земли, ибо она – «начало всех вещей», а звезды – из скопления маленьких огоньков.

Антропология Ксенофана также во многом противоречит его умозрительному учению о божестве. Душа представляет собойдыхание, она как и все сущее «родилась из земли и воды» (Фр., 157, 173). Если божество денатурализируется и учение о нем можно отнести к разряду метафизического, то душа никак не выделяется из чувственного мира, она укоренена в нем.

**Выводы: философский монотеизм Ксенофана как умозрительное учение и его противоречия.** Виндельбанд полагал, что значение Ксе-

нофана «лежит не в метафизической, но в религиозно-философской области; и не мышление о понятиях составляет его силу» (Фр., 52), как будто бы в области религиозно-философской не возможна метафизика. Ксенофан попытался дать теоретическое обоснование монотеизму, назвав первоначально божеством. Он разрабатывал, выражаясь современным языком, философский монотеизм.

В философии Ксенофана начинается рождаться новый идеал монотеистического понимания Бога, обладающего совершенствами, не свойственными заурядному человеку. Этот новый идеал, из области метафизики переходит в область аксиологии (Бог как высшее совершенство, а значит, и ценность) и этики (ему не свойственны человеческие страсти, а значит, и мудрец должен быть от них свободен), эпистемологии (он познается умозрачительно и представляет собой единство, в то время как чувственный мир многообразен). Вместе с тем нужно отметить, что божество Ксенофана никак не связано с космогонией и антропологией, которые остаются на уровне традиционных натурфилософских представлений. Это противоречие достигнет апогея у Парменида и разразится в апориях Зенона.

Важно еще то, что божество Ксенофана не наследует «признак превращаемости» милетских гилозоистов<sup>1</sup>. Он абсолютно неизменен, а значит, его понятие не может быть употреблено для объяснения эмпирического бытия. Таким образом, он положил начало разобщению между метафизическим и эмпирическим уровнями познания и объяснения мира. Умозрение занимало его больше всего и ему он отдавал приоритет, что привело к логическим парадоксам Зенона. Ксенофан, таким образом, как бы разорвал *архэ* милетцев, отделив от него умозрачительную суть и отбросив эмпирическую оболочку. Хотя и для него вещьственность во многом еще совпадает с духовностью.

## § 2. КАТЕГОРИЯ БЫТИЯ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ. ЕГО ПРОБЛЕМАТИКА

1. Только когда генетическое сменяется не просто логическим, но вечным и неизменным, а онтологическое противопоставляется эмпирическому, можно с уверенностью говорить о рождении метафизического. Бытие, являясь последним продуктом абстракции, привело Парменида, по мнению В. Виндельбанда, к разработке «абстрактной онтологии»<sup>2</sup>. Эта онтология уже не носит натурфилософского характера, в связи с чем Парменида можно назвать первым метафизиком древности. Некритическое доверие к природе первых философов привело элейцев к догматическому утверждению умозрачительных истин.

По свидетельству Диогена Лаэртского Парменид (около 504-501 гг. до н.э.) учился у Ксенофана, а к созерцательной и безмолвной жизни был обращен благодаря «обладавшему калокагатией» (добропорядочно-

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 54.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 64.

стью) пифагорейцу Аминию. Говорят также, что Парменид учился у Анаксимандра. Платон так передает впечатление Сократа о Пармениде: «Он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтенье и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла» (*Тезет* 184а).

Парменид написал сочинение «О природе» в поэтической форме, которое состоит из двух частей: в первой из них он излагает умозрительное учение о бытии, а во второй – натурфилософское, различив их как «путь истины» и «путь мнения».

**2. Мышление и бытие.** Первая мысль, которую высказывает в поэме Парменид, говорит о том, что «есть бытие, а небытия вовсе нету», ибо небытие не может существовать (согласно своему собственному определению), а кроме того, его невозможно ни познать, ни высказать в слове. Второй мыслью Парменида является суждение о том, что:

«Одно и то же мысль и бытие.

Слово и мысль бытием должны быть.

Одно и то же мысль и то, о чем мысль существует»<sup>1</sup>.

Почувствовав угрозу отрыва фактов умозрения от чувственного мира, мышления от бытия как сущего, Парменид осознал и идеал философского метода, выразив его как постулат об изначальном тождестве мышления и бытия. Мышление постулируется тождественным с сущим как целым, но одновременно мышление есть логос о сущем, который выражает его закон, отражающийся в речи и мышлении. Но ведь закон *уже* должен быть отличен от того, к чему он применяется, или что он отражает, как бы тесно они не были взаимосвязаны, – закон и поле его приложения. Это противоречие, разрыв мышления и бытия, предопределили развитие всей европейской метафизики. Характеризуя этот разрыв, Хайдеггер писал об «атомной бомбе», которая разорвалась в поэме Парменида «О природе». Однако сам Парменид ни в коей мере не хочет признать назревающего разрыва. Но зачем ему тогда понадобилось утверждать единство? Значит, предчувствие уже было. Да и у самого Парменида этот разрыв уже произошел, но в сфере различения умозрительного и эмпирического методов познания, а значит, и соответствующих объектов – мира как бытия и мира как космоса. Умозрительное познание оказывается единственно адекватным методом для анализа бытия, а чувственное – для познания космоса. Эти виды познания оказываются адекватными методами анализа соответствующих типов действительности (чувственного и умозрительного), но они уже не в состоянии прийти в согласие друг с другом. В мироздании, философии и человеческом познании произошел разрыв, над восстановлением же единства трудится вся последующая философия.

Вслед за Гераклитом и Пифагором Парменид еще более глубоко очерчивает понятие сущего и бытия, бытия и мышления, чувственного и умо-

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 295.

зрительного восприятия и методов познания, что с неизбежностью приводит к отрыву их друг от друга в дальнейшем развитии, что необходимо порождается самим духовным становлением человека. Аристотель пишет, что Парменид и Мелисс «вышли за границы /букв. «перешли», т.е. «трансцендировали»/ чувственного восприятия и, пренебрегая им, поскольку, по их мнению, надо следовать /только/ разуму, утверждают, что универсум один...» (Фр.,280). И далее Аристотель продолжает, что «в теории эти утверждения представляются верными, но полагать так о реальных вещах похоже на сумасшествие» (Фр., 280). И действительно, умозрительные, духовные истины выступают для обыденного или чувственного сознания как нечто абсурдное и иллюзорное, что дало основание Гегелю назвать философские представления «перевернутым миром».

Умозрение трансцендирует налично сущее, восходя к его истине как бытию, но в движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умозрительном мире. Развитие философии с необходимостью привело к различению чувственного восприятия и умозрения, философии и мнения с одной стороны, бытия и мышления, мысли и того, что она мыслит, с другой, что породило массу противоречий и проблем, которые и явились ответом на усложнившуюся духовную жизнь человека. Впервые в философии Парменида формируются дихотомические понятия, обнаруживается лежащая между ними бездна.

**3. Характеристики бытия.** Парменид вычленяет следующие характеристики умозрительного понятия бытия в поэме «О природе»:

Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется смерти.  
Цельное все, без конца, не движется и однородно.  
Не было в прошлом оно, не будет, но все – в настоящем.  
Без перерыва, одно, ему ли разыщешь начало?  
Как и откуда расти?  
Гаснет рождение так и смерть пропадает без вести.  
И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.  
Так неподвижно лежит в пределах оков величайших,  
И без начала, конца, затем что рождение и гибель  
Истинным тем далеко отброшены вдале убежденьем.  
... Могушая необходимость  
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.  
Так бытие должно быть, необходимо конечным:  
Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы нуждалось.  
Есть же последний предел, и все бытие отовсюду  
Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара  
С правильным центром внутри<sup>1</sup>.

Таким образом, видно, что умозрительные начала бытия, открытые уже Ксенофаном, у Парменида достигают своего углубления и завершения. Но есть и существенное отличие: Парменид доводит деантропоморфизацию до предела так, что монотеизм и, возможно, личностный

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 295-296.

аспект божества Ксенофана совершенно выветриваются, в осадок же выпадает чистая спекулятивная идея философского монизма.

4. «Путь истины» и «путь мнения»: их противоречия. Лишь с учения Парменида о бытии можно говорить о начале становления понятия метафизики в собственном смысле этого термина. Именно этим обусловлено пренебрежительное отношение элейцев к эмпирическому, космогоническому и даже космологическому объяснению бытия. Однако пытаясь заполнить пустое место, Парменид также говорит и о докситическом представлении становления мироздания, предназначив его для толпы, т.е. для тех, кто ориентируется на чувственное познание. Парменид в поэме «О природе» излагает два параллельных и, одновременно, противоположных учения о космосе... Физика поэтому у него поставлена «без всякого опосредствования рядом с онтологией». Парменид не стремился объяснить бытие из бытия. Космогония строится им как бы по предположению, «если бы вообще множественность, подвижность и неизменяемость могли быть признаны реальными»<sup>1</sup>. Об этом же свидетельствует и заимствованное им у Анаксимандра учение о происхождении человека. Здесь налицо противоречие между умозрительной характеристикой бытия и эмпирической космологией и антропологией. Это объясняется тем, что Парменид был не в состоянии в то время разработать духовно-умозрительное учение о человеке, а заботу познания космического устройства переложить на плечи ученых-естественников.

Древние комментаторы свидетельствуют, что Парменид первым выдвинул утверждение, что Земля шарообразна и находится в центре Вселенной. Все состоит из двух элементов – огня (демиурга) и земли (материи). Мнение или факты чувственного познания Парменид оставляет на потребу обыденного сознания, которое остается на уровне понимания сущего как стихий, непосредственно данных в восприятии, а для тех, кто стремится к мудрости, он излагает умозрительное учение о бытии как теоретическом понятии<sup>2</sup>. Но вместе с таким углубившимся различением Парменид осознал и фундаментальную методологическую проблему философии как таковой: проблему соотношения и соответствия мышления и бытия как реальности, которая выражается через необходимость единства сущего и бытия.

Мелисс, по мнению Аристотеля, понимал бытие более в материальном плане, чем умозрительном, в связи с чем его концепция представляет мало интереса для анализа становления понятия метафизики. Поэтому перейдем к анализу антропологических идей Парменида.

5. **Антропология Парменида.** Человек, согласно Пармениду, произошел из ила и представляет собой смесь горячего и холодного, не отличаясь в этом смысле от других вещей. Душу и ум Парменид не различает. Таким образом, антропология Парменида совпадает с учениями почти всех физиков. Однако интересно то, что Парменид использует образ ко-

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 65, 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

лесницы, следующей по «пути божества», для обозначения сущностных сил человека и их взаимоотношений (Фр., 286). Путь к истине у Парменида лежит через «непогрешимое сердце». Сущностные силы человека в духовном познании еще не разбиты по департаментам философии, религии и т.д., но пребывают в изначальной целостности, которая символизируется понятием сердца. То мышление, которое мыслит в со-гласии с бытием, не есть просто рефлексия, но целостное духовное состояние, которое Платон определял как созерцание, а Хайдеггер как захваченность особым метафизическим настроем. У Парменида такое мышление мыслит «отсутствующее как постоянно присутствующее», хотя отсутствующее еще «не отсечет сущее от примыкания к нему» (Фр., 288). Умное видение в философии элейта схватывает сущность сущего таким образом, что не вычленяет ее из сущего, но процессу раздвоения уже положено начало. Хайдеггер в этой связи отмечает, что именно с Парменида началась деградация западноевропейской мысли, которая скатилась на уровень мышления бытия как метафизически сверхчувственного (Фр., 172).

**Вывод: противоречия понятия бытия.** Вся вскрывшаяся в связи с понятием бытия Парменида проблематика сводится к нескольким фундаментальным оппозициям, которые с тех времен, а особенно после Платона, вошли и начали формировать духовную жизнь человека и учение о ней – метафизику. Назовем четыре фундаментальных различия-противоречия: (1) бытие – сущее, (2) путь мнения – путь истины, (3) мышление – бытие, (4) тело – душа. Чувственно умозрительный континуум, существовавший в противоречивом единстве в допарменидовской философии, пришел к кризису и своему разрушению, – оппозиции должны были обнажиться и выявить себя. Однако сам Парменид, в метафике которого эти дихотомии обнаружили, не осознал их в полной мере. У него обозначены более менее две первых оппозиции, две же последних находятся еще в нерасчлененном единстве. Полностью указанные противоречия, содержащиеся у Парменида во многом еще в эмпирической форме, развернутся и будут осознаны в философии Платона, особенно его теории идей.

### **§ 3. УМОЗРИТЕЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА ЗЕНОНА И МЕТАФИЗИКА**

Зенон Элейский был человеком исключительных достоинств как в философии, так и в политической жизни. Его книги, по словам древних, были полны большого ума, его политическое мужество вызывало восхищение, а о его героическом тираноборстве уже в древности слагали легенды. Зенон, как и Гераклит, отличался презрением к сильным мира сего. Он считал, что великому мужу страшно лишь то, что постыдно. Также как и Гераклит, который предпочел Эфес Афинам, Зенон предпочел великолепие Афин свой родной скромный город Хьюэлз, который впоследствии был назван Элеей. Здесь и прожил философ всю свою жизнь. А на вопрос о том, что дает философия, он ответил: «Презрение к смерти» (Фр., 302).

Зенон, будучи учеником и последователем Парменида, выступил в защиту учения о бытии своего учителя. Однако сделал он это парадоксаль-

ным образом – построив системы суждений (апорий), которые призваны были показать невозможность высказываний (их алогичность), утверждавших обратное учению о неизменном и неподвижном бытии. Его метод – доказательство от противного. Плутарх пишет, что Зенон «практиковал эленктическое [=действующее через эленхос, уличающее опровержение] искусство – через противоречие загонять [противника] в безвыходное положение (арогія) (Фр., 300). Сразу же необходимо отметить, что применением данного метода отрицается лишь то, что им признается как алогичное, но этим самым не доказываемся истинность противоположной точки зрения. В этом состоит изначальная ущербность и несостоятельность метода Зенона. Однако разработка им оригинальных апорий, анализ их смысла и значения требуют более пристального внимания.

Всего у Зенона было более 40 апорий, из которых до нас дошли лишь некоторые. Может быть, таких парадоксальных суждений можно составить бесконечное множество, но для этого необходимо обладать такой оригинальностью видения и мышления, которые были доступны лишь Зенону.

Все апории Зенона были направлены на доказательство от противного самых неприемлемых с точки зрения обыденного эмпирического сознания положений учения Парменида о бытии, того, что «все есть одно» (Фр., 301). Сам Зенон, согласно Платону, следующим образом формулирует задачу своего сочинения: «В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение «существует многое» влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого» (Парменид 128d). Рассмотрим подробнее доводы Зенона, сгруппировав их по трем основным пунктам.

1. Зенон выступил в защиту тезиса о том, что «небытия нет». Он хотел сказать, что невозможно мыслить пустоту как пространство, совершенно отдельное от вещества. Зенон считал, что то, что не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. «Ибо, – говорил он, – если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличишь его. Ведь так как у него нет вовсе величины, то, будучи присоединено, оно не может нисколько увеличить»<sup>1</sup>.

2. В этом случае Зенон защищает тезис Парменида о том, что все бытие «сплошно и однородно», т.е. выступает против возможности помыслить множество. Доказывает это он тем, что те, кто пытаются утверждать множественность сущего, впадают в противоречие. Здесь Зенон приводит несколько апорий:

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 297-298.



а) «если сущее множественно, то оно и велико, и мало; столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины», однако сущее не может быть одновременно и бесконечно большим и бесконечно малым, так как это противоречиво, а значит, считает Зенон, сущее не может быть множественным<sup>1</sup>;

б) «если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограничено»<sup>2</sup>. Отсюда вывод: если мы признаем, что существует много вещей, то впадем в указанное противоречие, значит, не существует множества вещей.

3. Далее Зенон переходит к утверждению тезиса своего учителя о том, что бытие «неподвижно лежит в пределах оков величайших», т.е. выступает против мыслимости движения. Для подтверждения мыслимости движения он изобретает самые известные и парадоксальные апории, которые излагает Аристотель – «Дихотомия», «Ахиллес», «Летящая стрела» и «Стадий».

В первой апории он доказывает, что движение невозможно, так как оно не может даже начаться, ибо «перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца», а прежде чем дойти до половины, оно должно пройти половину первой половины – и так до бесконечности. Вывод – тело оказывается неспособным даже сдвинуться с места, ибо для этого оно вначале уже должно пройти половину того пути, которое оно намеревается пройти.

Вторая апория говорит о том, что Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, ибо прежде чем он ее догонит, она продвинется на какое-то расстояние вперед, и прежде чем он преодолеет и это расстояние, она продвинется еще на чуть-чуть. Получается, что расстояние между Ахиллесом и черепахой будет до бесконечности сокращаться, но никогда не достигнет нуля, т.е. Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, как бы быстро он не передвигался, и как бы медлительна ни была черепаха. Третья апория касается уже не пространства, а времени, и основывается на том, что время слагается из отдельных «теперь», от чего Зенон умозаключает, что летящая стрела стоит неподвижно, т.е., что движение, согласно правилам логики, невозможно. Четвертое рассуждение доказывает, что «если движение есть, то одна из двух равных величин, движущихся с равной скоростью, в равное время пройдет вдвое большее расстояние, чем другая, а не равное расстояние».

Уже Аристотель, разбирая апории Зенона, отмечал, что «и длина, и время, и вообще всякий континуум называются «бесконечными» в двух смыслах: либо по делению, либо по экстремальной протяженности» (Фр., 307). Зенон брал за аксиому то, что континуум бесконечен по делению, и если признать это, то выводы логически верны, хотя и противоречат эм-

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 297.

<sup>2</sup> Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982. С. 298.

пирическому опыту, но если не признать, то все апории Зенона ничего не стоят. А.В. Семушкин отмечает, что элейцы, логически продумывая идею развития (движения), «обнаружили ее внутреннюю противоречивость и, не найдя выхода из затруднения, отбросили ее как заблуждение»<sup>1</sup>.

Оглядываясь назад с высоты апорий Зенона, можно сделать вывод, что философско-метафизическое мышление прошло три периода: натурфилософский (ионийцы), абстрактно-статично-понятийный (элейцы до Зенона) и диалектический. По словам Аристотеля, Зенон был изобретателем диалектики. Но ведь до него уже был Гераклит! Однако между диалектикой Эфесца и Элейца существует принципиальная разница. Если Гераклит диалектик универсума, то Зенон метафизик бытия и разработчик логико-умозрительной диалектики. Гераклит, связанный во многом еще узами натуралистического мышления о Космосе, разрабатывал и его диалектику. У него она отягощена вещественным материалом и не свободна в мышлении как таковом. Зенон же, после умозрительных открытий Парменида, творит в сфере чистого мышления. У него – диалектика мышления как такового, мышления, обращенного на самого себя и в соответствии со своими принципами конструирующего бытие.

В определении предмета философии Зенон – метафизик, а в применении метода обоснования умозрительных положений – диалектик. Становящееся мышление, открыв свое суверенное пространство в виде объектов умозрения (понятий), которое принципиально отлично от пространства чувственного, было очаровано этой новой областью знания (метафизикой бытия, а не философией сущего – натурфилософией). Мышление оказалось очарованным и застыло в изумлении перед той глубиной, теми высотами и возможностями, которые обнаружили благодаря умозрению. В этом состоянии очарованности (по Аристотелю – удивления) мышление первоначально должно было закрепить это новое пространство бытия, противопоставив его сущему. Итак, если сущее изменчиво, текуче и преходяще, то бытие неизменно, вечно и неподвижно. В этих принципах заключается аксиоматизм осознавшей себя метафизики. И по другому быть не могло. Становящееся мышление изначально догматично и статично – оно пытается остановить поток чувственного восприятия, чтобы обнаружить за ним нечто вечное и неизменное, а это и есть мысль, понятие, идея, метафизическая категория. Диалектика в принципе не может противоречить метафизике, ибо они говорят и исследуют совершенно разные вещи: диалектика – это метод познания чего бы то ни было, а метафизика – учение о бытии сущего. Как онтологию нельзя подменить гносеологией, так и метафизику – диалектикой. Поэтому их нельзя ни сравнивать, ни тем более противопоставлять, – они предназначены для разного. Тем не менее метафизика может быть диалектичной, а диалектика превращаться в метафизику (Платон).

Зачем же понадобилась диалектика Зенону? Дело в том, что не успела открыться и сформулироваться сфера самостоятельного понятийного

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избранные соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 342.

мышления, как сразу вскрылись противоречия. Они заключаются в необходимости соотнесения эмпирического и умозрительного, принципов, которые вошли в полное противоречие в философии Парменида. Однако Зенон пытался разрешить это противоречие не попыткой создания космологии, долженствующей связать эмпирию и умозрение, сущее и бытие, а путем доказывания противоречивости с точки зрения умозрительной логики чувственных данных о множественности бытия и его движении. Тем самым Зенон не снял противоречия, но углубил их, вместе с тем разработав апории, не перестающие поражать уже 2,5 тыс. лет всех, задумывающихся над проблемами метафизики и логики. Зенон, таким образом, придерживаясь умозрительной точки зрения, вступил в неравную борьбу с обыденным «здравым» эмпирическим смыслом. Он не доказал верность положений своего учителя, но и сам остался непобежденным. Антисфенкиник, который, будучи не в состоянии опровергнуть апории Зенона, встал и начал ходить, полагая, что доказательство делом сильнее всякого возражения словом, является символом непонимания специфики метафизического знания. Эмпирический довод Антисфена, направленный на опровержение умозрительных истин эмпирическим путем, не способен достичь своей цели, ибо умозрительное можно опровергнуть лишь умозрительно. Довод Антисфена по сути есть ничто иное, как попытка обыденного чувственного сознания вторгнуться в область чистого мышления, которое оно в принципе неспособно понять, а тем более – опровергнуть. Позднее Антисфену уподобился и такой высоко чтимый философ, как Кант, попытавшийся подвергнуть верификации чувственностью всю метафизику (пример со ста талерами).

Позиция Зенона противоречива еще и потому, что он пытался использовать диалектику для защиты статичной метафизики, в результате чего возникает противоречие между методом и предметом. Зенон не смог перейти в области самой метафизики на диалектические принципы взаимодействия понятий, поэтому его диалектика, как и метафизика, взаимно чужды друг другу. Разработать диалектику понятий в области самой метафизики, т.е. ввести диалектику в сердцевину самой метафизики впервые сможет лишь Платон. Он впервые начнет «внушать слушателям, что одно и то же подобно и неподобно»<sup>1</sup>. Однако именно Зенону принадлежит открытие того, что понятия тоже могут быть «текучими», но осознание того, что в сфере умозрения тоже есть изменения, что там тоже есть свое «развитие» – этого Зенон не воспринимал, так как основоположения учения Парменида о бытии сделать этого не позволяли. Необходимо было углубить и развить метафизику статичного, чтобы вывести из нее динамику мирового процесса.

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 301.

## § 1. ГЕНОТЕИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

1. Специфика философствования Эмпедокла. В противовес Э.Целлеру, считавшему, что Эмпедокл (~484-424) и не думал соединять антропологию и «физику», А.В. Семушкин заключает, что новаторство акрагантского мыслителя в том и состоит, что он «через постижение человеком смысла собственного существования» пытался «преодолеть умозрительную досократовскую натурфилософию, или, иначе говоря, метафизику природы»<sup>1</sup> (Эмп., 23). В связи с этим онтология у Эмпедокла превращается в космическую антропогонию. Его гносеология также представляет собой синтетический вариант откровения Муз (мифопоэтику), спекулятивного созерцания (метафизику) и эмпирического опыта (биомеханику).

Эмпедокл пытался примирить физику ионийцев и метафизику элейцев, показать как из бытия (Сфайроса) может развернуться мир, т.е. сделать идею о бытии пригодной для объяснения природы, что не смогли сделать ни пифагорейцы, ни элейцы. Для этого необходимо было снизить умозрительный статус бытия и одушевить, облагородить стихии. От гилозоизма милетцев Эмпедокл отличен тем, что провел различие между веществом (четырьмя корнями) и движущей силой (Любовью и Враждой). Он понимал, что для удовлетворительного объяснения космогенеза необходимо признать отличающуюся от вещества и двигающую его силу.

«Бытие у него – не объект познания, а объект морально-эстетической и религиозной воли; у него особое, гуманизированное бытие, мыслящее, чувствующее, «выразительное и говорящее» (Эмп., 22). Философия, по Эмпедоклу, «должна стать общедоступным способом непосредственно-жизненного переживания человеком своей космической и личной судьбы, своего вселенского и бытового назначения» (Эмп., 23).

Эмпедокл продолжал орфическую традицию, о чем свидетельствуют его религиозно-мировоззренческие установки, выраженные в религиозно-эсхатологической поэме «Очищения». Однако в отличие от орфиков Эмпедокл дает уже собственно философскую картину мира, хотя и в мифопоэтической форме, используя «конструктивно-художественный принцип объяснения бытия», о чем свидетельствует его натурфилософская поэма «О природе»<sup>2</sup>. Эмпедокл был ревнителем безритуально-космической религии, отдавая приоритет не коллективно-обрядовому, но интимно-личностному благочестию. Его богослужение не знало ни алтарей, ни храмов, а сам он был мыслящим искателем божества, «иерофан-

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки таким образом осуществляются на издание: *Семушкин А.В. Эмпедокл М., 1994.*

<sup>2</sup> *Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 25.*

том мироздания». Он пытался построить религиозно-нравственную метафизику. В общем находясь в религиозно-душеспасительном русле орфико-пифагорейской доктрины, Эмпедокл пытался «подвести под существовавший культовый быт философско-рефлексивное основание, соответствующее новым религиозно-нравственным и мыслительным возможностям эпохи» (Эмп., 150-151). Вслед за Пифагором Эмпедокл выступил как религиозный реформатор и обновитель существовавшего язычества. Для этого необходимо было «соединить религиозный опыт язычества с обострившимся интересом к внутренней стороне человеческой жизни, мифологию дополнить антропологией» (Эмп., 151), языческое многобожие согласовать с принципом философского монизма. Космогенез как теогенез у Эмпедокла существенно отличается от ионийской космогонии. Космогенез мыслится им как воплощение Сфайроса, как обретение им (мировой души) мира (плоти), в связи с чем становление космоса не тождественно у него эволюции ионийцев.

Эмпедокл пытался преодолеть крайности ионийского натурализма и элейского логицизма, совместить как философию физического становления ионийцев, так и метафизического бытия элеатов, т.е. две взаимноисключающие картины мира – космогонию и космологию, рождение мира с его вечностью. В связи с этим в его учении можно выделить три составляющие единого мирового процесса: теогенез (Сфайрос), космогенез (стихии) и антропогенез (душа). Вселенная у него представляет собой вечно становящееся кольцо, в котором учение о космосе и о душе являют собой «лишь два аспекта единой психокосмической онтологии» (Эмп., 160).

2. Космогенез Эмпедокла и его противоречия. Он начинается и заканчивается теогенезом, первое по сути и есть второе, так как Сфайрос лишен собственно теистического смысла, т.е. в нем не наблюдается ни лично-законодательных, ни произвольно-демиургических признаков. Он не может создать мир, не превращаясь в него сам (генотеизм). Он распадается на вещи, «прорастает в них». «Бог Эмпедокла – это развивающаяся субстанция, постепенно переходящая в мир.» Бог здесь – «невидимое состояние вещей, а вещи – видимое проявление божества». Хотя Сфайрос Эмпедокла и не творит мир из ничего, но он уже выполняет функцию «теологического понятия» (Эмп., 113-114).

Вместе с тем Сфайрос представляет собой живое существо, способное к переживаниям: когда в нем побеждает Любовь – он испытывает блаженство, когда его раздирает Вражда и ненависть – страдание. Вместе с тем Любовь и Вражда оказываются функционально, а значит, и онтологически равновеликими, а значит – и равноценными. Их отличает лишь человеческое мнение, восхождение или нисхождение теогонии и качество переживающего их Сфайроса. Однако указанные отличия не приводят к отличию онтологическому, а значит, и, по сути, этическому. Следствием такой метафизики является этический индифферентизм, который сущностно свойственен пантеистическому мировоззрению. С этой же проблемой столкнулся в Новое Время и Шеллинг. Однако ни Шеллинг, ни Эмпедокл не только не избежали морального индифферентизма, но с

неизбежностью пантеистической логики вынуждены были разрабатывать теогонию со злым началом в самом боге. Кризис пантеистического мировоззрения, заключающийся в невозможности «оправдания» зла, приводит к необходимости введения данного понятия в само божество, т.е. бог становится источником зла. Но ведь злой бог – это абсурдно. Однако эта абсурдность осознается благодаря средневековой философии, для античной же это естественно и нормально. Это даже не зло, а просто естественная необходимость, которая безразлична к судьбе человека.

Но что нарушает блаженное состояние Сфайроса и понуждает его развертываться в мир? Вряд ли можно согласиться, что здесь повинна некая внешняя, враждебная ему сила (Эмп., 115), ведь вражда действует не извне Сфайроса, а из самого божественного лона. Кроме Сфайроса ведь вообще ничего нет, и не может быть. Но и здесь Эмпедокл столкнулся с неразрешимым в его теогонии противоречием: Сфайрос сам оказывается виною своего «грехопадения», развертывания в мир. Он не есть Бог по существу и понятию, ибо несет в себе злое начало. Значит – он не есть совершенство и значит – он не всемогущ.

А.В. Семушкин отмечает в данной связи, что Эмпедокл «философски реставрирует первобытнородовой тотемический миф» (Эмп., 116). Сфайрос здесь – вселенская жертва, на которую он обречен волею судеб, своей собственной «недоброкачественной» природой.

Помимо сказанного в космогонии Эмпедокла возникают и более «частные» противоречия. Она не имеет отправного пункта, но она и никогда не может закончиться. Сфайрос сохраняет себя лишь тем, что постоянно воспроизводится. Античность, избегая дурной бесконечности и стараясь все замкнуть в повторяющиеся циклы, по сути воспроизводит дурную бесконечность.

**3. Судьба человека в мире.** Сменяющие друг друга циклы развертывания и свертывания мироздания лишают всякого смысла как человеческое бытие, так и космическое. Кроме того, оказывается, что мир существует как бы дважды, когда Сфайрос «собирается» Любовью и когда он распадается под воздействием Ненависти. Эти два цикла должны были бы существенно влиять как на судьбу космоса, так и на сотериологию, однако у Эмпедокла эти вопросы не разработаны. Не ясны ступени психогонического процесса, непонятен также онтологический статус души в экстремальных точках космогенеза – полного господства Любви и Ненависти. Эмпедокл так и не смог полноценно обосновать Сфайрос как исходную ценностно-порождающую точку мирового процесса. Люди у него оказываются то падшими (при инволюции), то становящимися (при эволюции) богами. Эмпедокл вынужден был создавать как бы две антропологии, а значит, и две сотериологии, используя в первом случае орфические мифы, а во втором строя «фантастический дарвинизм». Человек не может оказаться в этом процессе конечной целью, но лишь преходящей ступенью. Человек должен трансформироваться в более тонкую божественную субстанцию, которая, в конечном итоге, растворяется в однородной и абсолютной целостности Сфайроса.

Однако в Сфайросе растворяются скорее элементы вещей, чем души. Эмпедокл пытается сохранить для последних степень их индивидуализации, говоря об их докосмичности и бестелесности. Эта идея отчасти устраняет бездну между богом и человеком: боги оказываются бессмертными, невоплотившимися людьми, а люди – смертными, воплотившимися богами. Однако в своем домирном существовании души не отличаются одна от другой, они вместе с тем и *дочеловечны*. Эмпедоклу, таким образом, не удалось согласовать принцип качественной индивидуализации с принципом бессмертия души. Так как круговорот душ у Эмпедокла «неразрывно связан с круговоротом вещества» (Эмп., 160), то первые от вторых не отличаются по своему онтологическому, а значит, и ценностному статусу, ведь истинная ценность должна обосновываться онтологически. Оказывается, что удел душ принципиально такой же, как и удел стихий. Сами же души воплощаются в результате действия Ненависти.

Осознав, что оковы естественной необходимости унижают человека и его творца, Эмпедокл достраивает свою систему мифологическим понятием золотого века или «миром Любви», в котором не действуют законы Вражды. А люди, согласно этому добавлению, рождаются не только в силу необходимости, но представляют и падших по своей воле богов. Если же они пали по своей воле, то могут и сами приложить усилия ко спасению. Эту возможность можно расценивать как предпосылку Эмпедокловой сотериологии. Следует душевно очищаться от греха, приведшего ко злу, – именно этой теме посвящена поэма Эмпедокла «Очищения», дошедшая до нас в виде нескольких фрагментов, где Эмпедокл предлагает аскетически нормировать человеческую жизнь, подчинив ее религиозно-нравственной программе. Если благодаря Пифагору предметом философского анализа стал орфический идеал нравственного поведения, то в поэме Эмпедокла «Очищения» он получил наиболее полное выражение.

**4. Антропология и сотериология.** Как обнаружилось, космогония Эмпедокла непосредственно переходит в антропогонию, а «знание природы перерастает в этико-религиозные рефлексии о человеке» (Эмп., 111). Атропогенез естественно завершает теокосмогенез, в связи с чем уместно говорить также о сотериологии Эмпедокла. (Эмп., 137), ибо он идею физического развития мира не мыслит вне связи с идеей совершенствования и развития человека. Космогонию и естествознание он объединяет с антропологией и этикой. Однако, конечно, в античности не могло возникнуть сотериологии в полном смысле этого слова. Для язычника необходимо скорее совершенствоваться, чем спасаться. Ведь спасаться можно лишь перед лицом абсолютно всемогущего благого и трансцендентного Бога. Вместе с тем в учении Эмпедокла о судьбе человека можно обнаружить черты, которые свойственны сотериологической концепции.

Однако духовные свойства по Эмпедоклу зависят от телесных. Его представление о духе почти тождественно телесному веществу, а разум является веществом мысли. Тем не менее в противовес этически ин-

дифферентной космографии милетской школы Эмпедокл развивал нравственно обозначенный тип космогенеза, который основывается уже не на принципе натуралистического монизма, а на принципе дуалистическо-иерархическом. Даже природные стихии у него предстают в виде существ, как изнутри мотивированные импульсы и субъекты поведения. Сам же Сфайрос является не только физическим объектом, но и вселенским индивидом. Вместе с тем его тяготение к мифопоэтическому восприятию возвращает отчасти к первобытной демонологии и даже анимизму. Антропоморфная символика, которую он использует в своей метафизике бытия, приводит к невиданной ранее образотворческой и социоморфной выразительности, не знающей себе равных в досократовской философии. Концептуальных обобщений он пытается достичь «средствами чистейшего мифа» (Эмп., 177). Метафизика Эмпедокла характеризуется не столько умозрительностью, сколько жизненно-антропологическим характером. «Главный объект его философии – не космос сам по себе, а человеческая укорененность в нем, судьба души в мировом процессе» (Эмп., 222). Эмпедокл, таким образом, объединил в своем мировоззрении натурфилософию, умозрение и экзистенцию, предвосхитив тем самым платоновский синтез.

Если в целом посмотреть на развитие метафизических идей в досократовской философии с их последствиями в области религиозных и этических представлений, то можно выделить три основных пункта:

- 1) деантропоморфизация божества, его «метафизация», связанная с ростом умозрительного начала в познании;
- 2) становление монотеистических представлений;
- 3) развитие идеи нравственного возмездия под видом веры в бессмертие и переселение душ.

Все эти три пункта нашли свое отражение и развитие в творчестве Эмпедокла, который был одновременно естествоиспытателем, философом, религиозным реформатором и пророком.

## § 2. АТОМИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

1. Демокрит, будучи последователем Левкиппа, развил учение о множественности бытия, в противовес элейской школе, пытаясь преодолеть таким образом те противоречия, которые вытекали из ее метафизики: «атомы получались у атомистов как *результат бесконечной дифференциации и раздробления элейского единого*, т.е. абсолютного и непрерывного континуума» (ИАЭ, 1, 455–456). В противовес элейцам атомисты также утверждали существование пустоты, без наличия которой невозможно объяснить движение. Основным нововведением Левкиппа можно признать следующее: «Небытие существует ничуть не менее, чем бытие». Мысля бытие дискретно, он назвал его атомами, а небытие, – пустотой. Все, с этой точки зрения, есть «что» и «ничто».

Атом уже не есть элемент стихии, так как Демокрит не мыслит непосредственно натуралистически, атом есть идея, олицетворяющая собой неделимую единицу бытия. Помимо этого атомистическое учение поз-



воляло построение космологии уже не на основе доксихического знания, но через единство умознания и чувственного познания в понятии атома. Ведь атом, с одной стороны, является идеей, обозначающей неделимую часть бытия, а с другой, он есть материальная единица, из которой слагаются все вещи. Аристотель так пишет об этом: «Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего». Таким образом, атомистика разрешала противоречия между чувственным и умозрительным миром, которое обнаружилось в элейской школе. Заимствовала же атомистика у элейцев идею умозрительности, вечности и неуничтожимости элементов бытия. Ведь невозможно, считал Демокрит, чтобы все возникло, должно быть нечто, что не имеет начала.

Гегель считал, что абстракция в атомистике «достигла большей определенности, чем *бытие* Парменида и *становление* Гераклита». Атомистика делает «простую определенность “одного” и пустоты принципом всех вещей, сводя бесконечное многообразие мира к этой простой противоположности...»<sup>1</sup>.

**2. Космология.** В силу того, что атомы отличаются друг от друга формой, порядком и положением («очертанием, соприкасанием и поворотом»), возможно их сцепление, вихревые движения, которые постепенно упорядочиваются, превращаясь в гармоничный космос. Образование мира, таким образом, произошло, согласно Демокриту, по природе и без всякого воздействия извне.

Демокрит также разрушил представление об ограниченности этого мира, заявив, что миров бесконечное множество, как и атомов. Но в отличие от последних миры возникают и гибнут. Не только в мире есть некая пустота, но и вне мира, сам мир шарообразен, не одушевлен, не управляется провидением, состоит из атомов, не вечен.

У Демокрита в космогонии наблюдаются еще рудименты натурфилософской космографии, которая вступает в противоречие с общей картиной мироздания. Так, Землю он считал плоской и находящейся в неподвижном состоянии, происшедшей раньше светил.

Отрицая существование чего бы то ни было вечного, помимо атомов и пустоты, Демокрит и самих богов мыслил как «живые образы», возникающие и разрушающиеся, способные как помогать, так и вредить людям. Но они отнюдь не мыслились им как всесильные. Он также выдвинул идею о происхождении веры в политеистических богов как основанную на страхе перед непознанными явлениями природы («существование богов есть хитрая выдумка»). На самом же деле он считал, что «не существует никакого бога, который обладал бы бессмертной природой»<sup>2</sup>.

Атомистическая теория позволила Демокриту не только построить целостную (хотя и не без изъянов) космологию и антропологию, но и

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 145.

<sup>2</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 343.

рассмотреть происхождение общества как результат закономерных процессов. Он считал, что трудности жизни заставили людей как объединиться, так и научиться языку общения. Сама нужда служила им учительницей во всем. Так они научились добывать огонь и приобрели разум. В отличие от Пифагора Демокрит считал, что имена были приданы вещам по установлению, а не по природе.

**3. Движение.** Аристотель был неудовлетворен тем, как атомисты решали проблему источника движения: «Вопрос же о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они подобно прочим легкомысленно оставили без внимания». Но прав ли Аристотель, говоря о проблеме, которая еще, видимо, недостаточно созрела в то время. Демокрит, несмотря на присутствующее умозрение в его учении, оставался в целом натурфилософом. Хотя в атомистическом учении натурфилософия достигает «своей вершины и является ее максимально зрелым продуктом» (ИАЭ, 1, 481), в ее рамках постановка вопроса об источнике движения была просто абсурдной, так как движение мыслилось присущим самой материи. Видимо, здесь еще сказываются гилозоистические представления древности, с которыми Демокрит расстался, но которые еще сохраняют некоторые свои принципы в рамках его системы. У Демокрита атомы «трясутся во всех направлениях», ибо они находятся в пустоте. Пустота является как бы естественным источником движения атомов, поэтому у Демокрита еще не возникает потребность искать перводвигатель.

**4. Причина.** Ни одна вещь, согласно Демокриту, не возникает беспричинно, но в силу необходимости. Однако эта необходимость также естественна. Казалось бы, что атомистическое учение должно привести к анархии и бесконтрольной свободе, однако если проследить до конца развитие идеи естественной причинности, то мы и получим то, о чем говорит Демокрит – абсолютную необходимость. Он развенчивает «идола случая», который, по его мнению, люди измыслили, чтобы оправдывать свою безрассудность. Поэтому нельзя полностью согласиться с Аристотелем, утверждавшим, что лишь случай является причиной возникновения мира. Об этом свидетельствует высказывание Демокрита, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол». Мир у Демокрита управляется «некоторой неразумной природой»<sup>1</sup>, которая сама себя определяет и превращается, в конечном итоге, в мирового диктатора, перед производом необходимости которого все равны.

**5. Умозрительный аспект метафизики Демокрита.** В одном из самых существенных пунктов, а именно – в становлении умозрительного метода философского познания – Демокрит наследует опыт элейской школы. Ведь атом невозможно увидеть чувственными очами, хотя в действительности, т.е. по истине существуют только атомы и пустота, и лишь «в общем мнении» существует цвет, сладкое, горькое и все то, что доставляют нам органы чувств. Истина же для него не явлена, но

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 329, 335-336.

«скрыта в глубине (лежит на дне морском)»<sup>1</sup>. Вместе с тем Демокрит не был бы натурфилософом, если бы не отдал дань и чувственному познанию, о чем свидетельствуют некоторые его высказывания, тем не менее оно все равно осталось для него «темным». Ибо «над всем тем, что ускользает от взора очей, господствует умственный взор»<sup>2</sup>.

Вместе с тем его концепция познания не ограничивается умозрительными идеями, но объясняет и происхождение эмпирического опыта. От всего, считал он, происходит некоторое истечение (идолы), которое и воспринимается органами чувств, согласно общему натурфилософскому принципу: подобное познается подобным. Однако соседство умозрительных идей и чувственных образов не всегда оказывается гармоничным: так для него не только ощущения, но и мысли «суть изменения тела»<sup>3</sup>.

**6. Антропология.** Демокрит, как и многие древние философы, отличался неистовым духовным индивидуализмом, переживая свободу теоретического самополагания. Этот возросший индивидуализм и осознание личностной свободы было, видимо, закреплено им на метафизическом уровне в учении об атомах. Атом и есть индивидуум.

Демокрит учил о полном отсутствии изменения в атоме. Он впервые в истории философии выдвинул принцип единичности, что заставило его признать атомы неразрушимыми, вечными и даже неприкасаемыми, так как иначе структура атомов была бы явлением более или менее случайным и ничего единичного в себе не содержала бы.

Однако и многие натурфилософские принципы торжествуют победу в его антропологии. Основной из них – единство микро- и макрокосмоса. Известно, что Демокрит написал не дошедшее до нас сочинение «Малый диакосмос», где изложил свои представления о человеке. Последний для него уже не представляет из себя тотальность, но в нем обнаруживается определенная иерархия: «[в человеке] одни [части], как разум, только управляют, другие же, как сердце, и повинуются, и управляют... третьи же только повинуются, как вожделение»<sup>4</sup>.

Вместе с тем, наследуя гилозоистические и анимистические представления, он и животных считал малым миром, подобным человеку, и растения у него «имеют ум и знание». Даже трупы для него имеют душу, ибо «в них явственно находится нечто теплое и способное ощущать»<sup>5</sup>. Душа и ум для него являлись одним и тем же (тонким телом), состоящим из огненных шарообразных атомов. Тело приводится в движение душою, которая находится во всем ощущаемом теле, хотя разумную часть он уже выделяет и помещает ее в груди. Душа смертна, последняя связана с выходом из тела «душевных атомов». Душа уничтожается вместе с телом, ибо сцепления круглых атомов также распадается.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 331.

<sup>2</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 333.

<sup>3</sup> Там же. С. 335.

<sup>4</sup> Там же. С. 337.

<sup>5</sup> Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. М., 1969. С. 338, 341.

Атомистическая онтология позволила Демокриту дать вполне согласующееся с современным представлением о биологическом происхождении человеческого организма. Своим языком Демокрит так раскрывает суть своих взглядов: «первые люди произошли из воды и ила»<sup>1</sup>, т.е. из смешения влаги с землей, как и все живое вообще. Причем первые животные произошли, как и у Эмпедокла, из соединения готовых форм.

Как и все натурфилософы Демокрит понимал мышление в тесной связи с физиологическими процессами, происходящими в организме человека. Мышление он понимал как гармоничное состояние тела, как ощущения, так и мысли – как изменения тела: «По мере того как возрастает тело, увеличиваются и умственные силы, а когда стареет, то и ум притупляется на все дела»<sup>2</sup>.

**Выводы.** Сведение атомистикой всего бытия к двум рядоположенным абстрактным понятиям атома и пустоты представлялось Гегелю в виде «тривиального и внешнего отношения составности», когда «всякое определение, многообразие, всякая связь остается, следовательно, всецело внешним отношением». Вместе с тем Гегель видит и элемент спекулятивного в атомистическом принципе, так как «пустота была ими познана как источник движения, что является совершенно другим отношением между атомами и пустотой, чем голая рядоположенность этих двух определений и их безразличие друг к другу». Более глубокая мысль здесь заключена в том, продолжает Гегель, что «в отрицательном вообще лежит основание становления, беспокойства самодвижения». «Пустота есть основание движения лишь как отрицательное соотношение одного со своим отрицательным, с одним, т.е. с самим собою, которое, однако, положено как налично сущее». Дальнейшие же определения древних относительно формы атомов, их положения, направления движения и т.д. довольно произвольны и внешни. Принцип индивидуализма, который может вытекать из атомистической теории, Гегелю не по душе, ведь единичная воля должна подчиняться всеобщей.

Так как Парменид отрицал реальность пустого пространства, то не мог вывести ни движения, ни множественности из однородного бытия. Демокрит же наоборот, раздробил бытие Парменида на атомы, разделенные пустым пространством, в силу чего стало возможным построение космогонии. Атомистика, будучи по сути метафизическим учением, тем не менее смогла стимулировать естественнонаучные изыскания. Для решения вопроса об источнике движения Демокрит обратился к милетской натурфилософии, т.е. признал движение внутренне присутствующим самим атомам (атомы «трясутся»). Он также связал Гераклита и элейцев, объявив атомы неизменяемыми, но находящимися в беспрестанном движении.

А.Ф. Лосев делает вывод, что атомизм как философия индивидуальности уже стоит на путях, ведущих и к антропологии и к скептицизму

---

<sup>1</sup> Там же. С. 339.

<sup>2</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 317.

(ИАЭ, 1, 531-533). В целом же метафизике атомизма свойственны следующие черты: антиантропоморфизм, гилозоизм, объективизм, антипсихологизм, примат материальной формы, взаимопревращение элементов (все во всем) и т.д. Наиболее интересно здесь то, что сгущение и разряжение материи от нуля до бесконечности и формирует такие понятия как атом и пустота. О какой же пустоте может идти речь у атомистов? Конечно, она не сверхсущностна, считает Лосев. «Предельное разряжение материи есть пространство, которое, очевидно, является не просто отсутствием материи, а все той же материей, однако, в своем предельном разрежении или распылении». Вместе с тем, если в предшествовавшей натурфилософии пустота мыслилась как нечто невозможное, ибо тогда «еще не созрела потребность определить индивидуум как таковой», то в атомизме «впервые появляется учение о пустоте как о полном и абсолютном небытии в противоположность атомам-индивидуумам, имеющим свое собственное определение»<sup>1</sup>.

Наряду с этим всякое самоопределение уже должно принадлежать области чистого мышления, но этого нельзя сказать об атомистике, в чем и заключается историческое своеобразие ее метафизики. Самоопределение атома здесь еще натурфилософское, в силу чего он отождествлялся с геометрическим телом. Однако атом, вместе с тем, не есть всецело натуралистическое начало, так как он неделим и неразрушим, т.е. *идеален* (ИАЭ, 1, 497). Таким образом, понятие атома несет в себе то же противоречие, что и вода, воздух и огонь ионийцев, – он есть материальное нечто, и, одновременно, умозрительное.

Атомистика, пытаясь разрешить вставшие в историко-философском процессе проблемы метафизики, породила и новые противоречия. В области онтологии, например, назревает такой вопрос: как идеальные атомы способны обладать всеми свойствами обыкновенных тел? Досократовская философия не только не могла разрешить данный вопрос, но и четко его поставить. Проблему соотношения идеального и материального будет анализировать впервые только Платон.

### § 3. АТОМИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

1. Атомистика является одним из наиболее ярких проявлений личностно-духовного философского творчества. Атомистические воззрения возникают почти одновременно в различных культурах. Атомистика в теоретически-символической форме выражает идею личности как единицы бытия. Этика Демокрита, а ей было посвящено его самостоятельное сочинение под названием «О цели», разительно отличается от этических представлений его предшественников и современников своей умозрительной глубиной, акцентом на внутреннем понимании добродетели. Уже Левкипп считал целью жизни «наслаждение прекрасным». Демокрит же душевные добродетели однозначно ставит выше телесных: «Людям сле-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. ИАЭ. Ранняя классика. М., 1994. С. 458, 475, 412.

дует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка нисколько не улучшит душу»<sup>1</sup>. Если же душа развратна, то она губит и тело.

**2. Духовное открытие.** Демокриту принадлежит также определенное *духовное открытие*, заключающееся в полной смене взгляда на смысл жизни человека. Этот смысл полагается внутри души и связан именно с душевными добродетелями. С тех пор, как человек вышел из под всепоглощающей зависимости от природы и тотальной необходимости добывания средств существования, должны смениться, считает Демокрит, и его ценностные установки. «В чем [действительно] нуждается [наше] тело, то для всех легко без особого труда и усилия достижимо. Все же то, что требует труда и [большого] напряжения и добывание чего отравляет [нашу] жизнь, то телу не нужно, но есть предмет стремлений извращенной мысли»<sup>2</sup>. Благоразумен поэтому тот, «кто не печалится о том, чего он не имеет, но радуется тому, что имеет». В силу этого имеет смысл «заботиться только об умеренном приобретении материальных средств и главные усилия направить на действительно необходимое», т.е. на стяжание душевных качеств. Бедность и богатство вообще «суть слова для обозначения нужды и изобилия, следовательно, кто нуждается, тот не богат, а кто не нуждается, тот не беден». Для самого Демокрита «кусочек хлеба и ложе из соломы суть приятнейшие средства против голода и усталости».

**3. Понятие добродетели.** В этике Демокрита происходит *«внутренние»* понятия добродетели в силу нарастания степени ее умозрительности. Быть хорошим человеком, по Демокриту, значит – не только не делать несправедливости, но и не желать этого. «Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других», – говорил он. Мотивация поступков носит уже чисто внутренний характер, не ориентируется на внешнее мнение, но на соотнесенность с неким умозрительным идеалом. Лучшая добродетель та, если человек побуждается к ней внутренним влечением более, чем понуждается законом, поэтому «не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков». Красота для него также приобретает внутреннее измерение, так как чисто «телесная красота человека есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум»<sup>3</sup>. Даже женщину, с его точки зрения, украшает отсутствие нарядов.

**4. Идеал счастья** приобретает в связи с этим также чисто внутренний характер. «Счастье и несчастье – в душе», и поэтому «у мудрого дух привыкает черпать наслаждения из самого себя», что делает удовольствия познающего (духовные) «независящими от преходящих вещей»<sup>4</sup>. В связи с этим «предпочитающий душевные блага избирает бо-

---

<sup>1</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 308, 312.

<sup>2</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 309.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 309.

жественную часть»<sup>1</sup>. Однако из-за того, что счастье мыслится как внутреннее состояние души, оно не субъективируется в смысле условности, но носит всеобщий характер. В то время как благо для всех одно, заключающееся в истине, то приятно «одному одно, другому другое»<sup>2</sup>. Счастье не есть частное состояние отдельного субъекта (тогда наркоманы были бы самыми счастливыми людьми), но оно носит онтологический характер, связанный с познанием истины. Именно поэтому Демокрит «счастье полагал в познании вещей». Причина ошибок, вследствие этого, кроется в незнании лучшего. «Счастье Демокрит видел не в следовании моральному закону, как этого можно ожидать, а в гармонии. Этический идеал гармонии, очевидно, связан с биологическими и психологическими представлениями древнегреческих материалистов, где основным понятием была симметрия»<sup>3</sup>.

**5. Душевное благосостояние.** Демокрит называл «эвтюмией» (*«эв-фимией»*), полагая его этической целью. «Хорошее расположение духа есть самое лучшее», – считал он, тогда как печали являются границами дурного». Видимо, сам Демокрит добился успеха в достижении указанного состояния, не зря его называли смеющимся философом. Он дает практические советы, как человеку достичь такого положительного состояния души. Для этого не должно стремиться делать свыше своих сил и своей природы, так как это не будет способствовать обретению покоя в душе. Необходимо отказываться от всякого удовольствия, которое не件зно. Счастье возникает из правильного «разграничения и различения удовольствий и оно есть самое прекрасное и самое полезное для людей». Необходимо также мужество, ибо оно делает ничтожными удары судьбы. Понятие мужества также приобретает иную трактовку у Демокрита. «Мужественен не только тот, кто побеждает врагов, но и тот, кто господствует над своими удовольствиями. Некоторые же царствуют над городами и в то же время являются рабами женщины»<sup>4</sup>. Только невозмутимая ничем мудрость «стоит всего прочего». Такая мудрость уже чем-то напоминает разработанное в христианстве понятие бесстрастия.

С понятием мудрости тесно связана и философия. Предвосхищая Платона и продолжая традицию пифагорейского понимания философии Демокрит говорил следующее: если «врачебное искусство исцеляет болезни тела», то «философия освобождает душу от страстей»<sup>5</sup>. Будучи философско-монистической, этика Демокрита космополитична. Так, он говорил, что «мудрому человеку вся земля открыта. Ибо для хорошей души отечество – весь мир»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 308.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Указ. соч. С. 308.

<sup>3</sup> Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. М., 1993. С. 140.

<sup>4</sup> Маковельский А.О. Указ. соч. С. 307, 310.

<sup>5</sup> Маковельский А.О. Указ. соч. С. 314.

<sup>6</sup> Виндельбанд В. Указ. соч. С. 320.

Вместе с тем Демокрит считал, что мудрец освобождается от условных законов, установленных в человеческом обществе, ибо он познал законы истинные, универсальные и космические. Общественные же законы необходимы для тех, кто не познал истинных, т.е. для толпы, ибо плохой порядок все же лучше хорошей анархии.

**6. Умозрительный идеал добродетели** позволил Демокриту подняться на такую глубину, которая откроется лишь много веков позднее, в христианском духовно-аскетическом богословии. Так, он говорит, что «совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего», а «нежелание же отплатить за причиненную обиду есть признак бесстрастия. Кроме того, он считал, что «раскаяние в постыдных делах есть спасение жизни». Согласно приписываемому ему фрагменту он поднялся до эсхатологических размышлений, считая, что «мир – сцена, жизнь – выход на сцену; пришел, увидел, ушел. Я пришел на землю нагим и нагим уйду под землю. И зачем попусту я тружусь, видя свой нагой конец?»<sup>1</sup>.

Демокрит, как бы предвосхищая Симеона Нового Богослова, любил оставаться в одиночестве и проводить время в могильных склепах, размышляя о своей жизни, так что его современники посчитали его душевно больным.

**7. Противоречия этики Демокрита.** Демокрит не был бы сыном своей эпохи, если бы идеал добродетели совершенно оторвал от природного основания. Так, рабство мыслится им как естественное, «природное» явление, в связи с чем он рекомендует пользоваться слугами. В полной мере счастлив не только тот, кто имеет ум, но и состояние. И несправедливо для него то, что противно природе, поэтому во всем должна быть мера и гармония: «Если перейдешь меру, то самое приятное станет самым неприятным»<sup>2</sup>. Только глупцы живут не наслаждаясь тем, что способна дать жизнь, так как желают того, чего нет, и упускают то, что есть.

Кроме того, этика Демокрита в ее наиболее глубоких идеях не соответствует его метафизике. То есть самое ценное, что им было открыто в области этики, как бы повисает в воздухе. Атомистическая теория дала прекрасную возможность для объяснения мироздания, но почти никакой – для понимания души. Душа отличается лишь тем от других природных вещей, что состоит из круглых атомов, она уничтожается вместе с их разъединением. Атомистика, в лучшем случае, позволяет развивать антропологию, подобную буддистской (атом может рассматриваться как дхарма, единица психической жизни и сознания), но не ту, по пути разработки которой шла античная духовная культура (теологическую).

Поэтому не странно, что наряду с глубоко нравственными положениями этика Демокрита содержит и прямо противоположное. Так он рекомендует «убивать все, что приносит вред и попирает справедливость», сам же мудрец не подпадает под юрисдикцию закона, – «не сле-

---

<sup>1</sup> *Маковельский А.О.* Указ. соч. С. 311, 323.

<sup>2</sup> *Маковельский А.О.* Указ. соч. С. 312.



дует мудрецу повиноваться законам, но [должно] жить свободно»<sup>1</sup>. Интересы государства Демокрит, как и другие античные философы, ставит выше всего, хотя он и являлся сторонником демократии. Личность для него есть безусловно нечто низшее по отношению к государству. Демокрит также не советует иметь своих детей, а рекомендует усыновлять их по своему желанию.

А.Ф. Лосев отмечает, что основной принцип атомизма сводится к тому, что в нем впервые в истории философии осуществляется попытка выдвинуть на первый план «учение об индивидууме» (ИФЭ, 1, 459). Вещь, данная как индивидуум, специфична тем, что она определяется уже только через самоё себя. Однако разрабатывая этику Демокрит еще не осознал, что

«То, что лично, уже несоставимо из чего-нибудь другого, внеличного, не делится на него, не разрушается в него ни в пространстве, ни во времени. Поэтому нельзя и объяснить происхождение личности из каких-нибудь других, внеличных элементов. Ведь если личность нуждается в объяснении и если мы привлекли какую-нибудь вещь для ее объяснения, это уже значит, что мы объяснили в ней только какой-нибудь один элемент, а для объяснения происхождения других ее элементов необходимо привлекать еще другие вещи; и так далее без конца. Но ведь такое причинно-генетическое объяснение личности окажется не чем иным, как дроблением личности на отдельные внеличные элементы, то есть снятием самого вопроса о неповторимой и ни на что другое не сводимой единичности личного бытия. И если угодно объяснить происхождение личности так, чтобы все ее элементы были раз навсегда связаны один с другим и не нужно было бы объяснять происхождение каждого такого элемента в отдельности, то единственный способ представить себе происхождение личности в ее полной неделимости и в полной нерасторжимости составляющих ее элементов – это представить себе, что эта личность, во-первых, сотворена, во-вторых, мгновенно и, в-третьих, из ничего. Вот почему в библейском учении причинно генетическое происхождение вещей заменено учением об их сотворении во мгновение ока и, главное, из ничего. Если до личности было что-нибудь и объяснить ее можно только из этих предшествующих ей вещей, значит, она делима, то есть каждый ее отдельный элемент имеет свое особое происхождение; а тогда, с библейской точки зрения, это уже не личность» (ИАЭ, 6, 155-156).

Именно на основе этих принципов можно отличить христианско-монотеистическое учение, которое является абсолютно-личностным, от пантеистической внеличной установки языческого мировоззрения. Этим же объясняется и то, что атомистическую метафизику Демокрит не смог связать с этикой. Для этого необходимо было бы разработать духовный атомизм, монадологию на подобие дейбницевской, однако Демокрит не был готов к этому.

«Демокрит мыслил в традиции «человек есть мера всех вещей», тогда как, скажем, для Платона мера всех вещей – Бог»<sup>2</sup>. В этом смысле оказывается интересной оценка А.А. Гуссейновым этики Демокрита как

---

<sup>1</sup> Там же. С. 319.

<sup>2</sup> Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. М., 1993. С. 141.

«заложившей гуманистическую и материалистическую ориентацию европейской этики»<sup>1</sup>. Демокрит трансформировал религиозную идею судьбы в понятие нравственной нормы. Он был одним из первых, кто сделал вопрос о нравственном благе и счастье центральным в этике. Ф.Х. Кессиди отмечает, что Демокрит, «исходя из того, что боги не имеют никакого отношения к человеческому счастью, заменил понятие *eudaimon*» (*eu* – «добро» и *diamon* – «божество») понятием *euthymia* – «благое расположение души», «благодушие».

#### § 4. УЧЕНИЕ АНАКСАГОРА ОБ УМЕ

Сочинения Анаксагора не были столь многочисленными, а его философские воззрения не столь всеохватывающими, как у Демокрита. Видимо, он следовал изречению Гераклита, что многознание уму не научает (хотя по сути он был тоже всеведущим). Анаксагор пошел по пути познания главного и наиболее важного с точки зрения метафизики, предпочитая не расплывать свои познавательные способности на всевозможные полезные, но не столь важные для познания истины вещи. Этот путь более вглубь, чемвширь, и привел Анаксагора к духовно-историческому открытию, что вынуждает рассматривать его идеи в качестве завершающего этапа досократической (натуралистической) философии в целом. Открытие Анаксагора заключалось в том, что он «первым реформировал воззрение о началах и восполнил недостающую причину» (Фр., 514).

Во взглядах Анаксагора можно найти все основные натурфилософские идеи: ничто не возникает из небытия, во всем есть часть всего, всеобщая текучесть вещей, все превращается во все, соединение и гибель суть соединение и разделение, каждая вещь характеризуется тем, что в ней преобладает, гносеология основана на принципе «отображения», и т.д. Вместе с тем Секст Эмпирик называет Анаксагора «физиком из физиков», т.е. доведшим натурфилософские представления до их логического конца и вышедшим в иное (трансцендентное) пространство (Фр., 534). В учении Анаксагора есть нечто, некоторые черты, которые выделяют его из всей плеяды предшественников и современников. Это, безусловно, учение об Уме (*нусе*): «Ибо учил он, что Ум, от спячки внезапно проснувшись,

Все воедино связал, что прежде в смешении было», – т.е. «впервые присоединил к материи Ум» (Фр., 505).

Аристотель, за идею Ума как причины космоса и всего миропорядка, назвал Анаксагора единственным трезвым по сравнению с прежними философами, «говорившими [пьяную] чушь» (Фр., 520).

Для Анаксагора «характерна чрезвычайно высокая оценка «теории», «созерцания», мыслительно-интуитивного углубления в космос» (ИАЭ,

---

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Этика Демокрита // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1986. №2. С. 154.

I, 316). Он считал, что из-за слабости ощущений «мы не способны различать истину», хотя, вместе с тем, явления для него были «видимым обнаружением невидимого» (Фр., 535). Как известно, он глубоко духовно-философски ответил на вопрос чего ради предпочтительней родиться на свет, чем не родиться, – «Ради созерцания неба и порядка Вселенной» (Фр., 513). Истинное счастье для него, как и для Демокрита, заключалось в познании. Для него счастливый – это не богач и не властитель, но скорее тот, кого сограждане могут принять за ненормального, как Демокрита. Ради познания нестареющего строя космоса он оставил свои владения, и когда вернувшись домой из долгих странствий увидел их заброшенными, сказал: «Я бы не уцелел, если бы они не пропали». Даже сидя в тюрьме по обвинению в «нечестии», он чертил квадратуру круга, а узнав о смерти сына совершенно спокойно ответил: «Я знал, что родил его смертным». Сохранилось свидетельство, что он написал не дошедшую до нас книгу о неразрешимых философских вопросах, под названием «Ремень». Будучи уже присмерти в изгнании в Лампсаке, когда его хотели перевести в родной город Клазомены, он сказал: «Нужды нет: путь в преисподнюю отовсюду одинаков».

Анаксагор, таким образом, связал созерцание и свободу, хотя свободу он мыслил, конечно, космогонично или в рамках космологии. Познание природы и ее законов, которые не являются производными в отличие от человеческих законов, освобождает мудреца от подчинения им. Анаксагор одним из первых провозгласил идею космополитизма. Когда его спросили «И тебе нет дела до отечества?» Он ответил: «Отнюдь нет; мне очень даже есть дело до отечества!» – и указал на небо. Из сказанного можно заключить, что этическая традиция, которую выражал и Анаксагор, связывает основания нравственности с наличием божественного, сверхчеловеческого закона, т.е. с Умозрительными (трансцендентными) ценностями<sup>1</sup>.

Вряд ли можно поэтому согласиться с В. Виндельбандом, что «Анаксагор со своим Умом (*нус*) едва на один шаг ближе к нематериальному началу, чем Анаксимандр с воздухом и Гераклит с огнем»<sup>2</sup>. Более выдержанно, но в целом с той же оценкой выступил А.Ф. Лосев., отрицая возможность дуализма и монотеизма в учении Анаксагора об Уме: «Ум у Анаксагора есть только принцип красоты и порядка материальной действительности, ничего в ней не творящей, а только ведущей ее от хаоса к космосу» (ИАЭ, I, 343). Действительно, *Нус* у античного философа не есть творец материи, и об этом однозначно высказался сам Анаксагор. Однако «имманентно» ли он функционирует в материи? – Этот тезис требует основательных доказательств, которыми мы не располагаем. А.Ф. Лосев также считает, что понятие Ума у Анаксагора необходимо мыслить «в виде некой тонкой и легкой материи» (ИАЭ, 343). Но тогда как эта имманентная материи материя, отличающаяся только своей тонкостью,

<sup>1</sup> См.: Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. М., 1993. С. 146.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Указ. соч.. С. 308. С. 81.

оказывается способной привести все в движение, выступить в качестве первотолчка, а затем как бы самоустраниться?

Вместе с тем теорию Анаксагора нельзя назвать дуалистической в полном смысле этого слова. Хотя он и сказал, что «Все вещи содержат долю всего. Уи же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но – единственный – сам по себе» (Фр., 533). Этот дуализм еще не носит абсолютного характера, хотя и наблюдается четко проводимое различие одного от другого, Уиа от гомеомерий. Дуализм в чистом виде есть предел различия, а до него Анаксагор не дошел. У него есть различие, но еще нет дуализма.

Тем не менее Нус все же не есть душа, иначе Анаксагору не понадобилось бы вводить новое понятие, можно было бы удовлетвориться чисто натурфилософским понятием души как внутреннего двигателя тела. Аристотель отмечает, что в этом пункте Анаксагор и отличается от Демокрита, который «просто отождествляет душу и Ум» (Фр., 529). Хотя Анаксагор и считал Уи присущим всем не только людям, но животным и даже растениям, он выделял его особый тип в смысле «разума», который бывает даже не у всех людей. Кроме того, если все животные обладают деятельным разумом, то лишь человек «речевым [разумом] – так называемым «переводчиком ума» (Фр., 529). Хотя сам Анаксагор, различая душу и ум, часто пользовался ими, по свидетельству Аристотеля, как одним понятием, ум, тем не менее, носит в себе принципиальное отличие от души, ибо его седалище – в мозгу, откуда все ощущения (Фр., 530). Что же касается его роли во Вселенной, то он приходит извне и устроит космическую жизнь. А значит, его уже нельзя мыслить как только имманентное начало, но *еще* нельзя мыслить как трансцендентное, хотя здесь уже отчетливо просматривается теологический монизм. По свидетельству Галена, Анаксагор считал, что вместе с телом Умирает и душа (Фр., 529), однако что происходит с Уиом, если он наличествует в человеке? По этому поводу никаких фрагментов Анаксагора не сохранилось. Одно лишь загадочное высказывание передает Ириной, будто Анаксагор утверждал, что «живые существа произошли от семян, упавших с неба на землю» (Фр., 530). Конечно, вряд ли ему можно приписать взгляды Аристотеля на бессмертие высшего Уиа, но тенденция уже обнаружилась отчетливо.

Хотя следует прислушаться к позднейшим, христианским толкователям высказываний Анаксагора, как-то: Симпликием, Ипполитом и др. Они называют Нус «творящей причиной» (Фр., 515,517). Анаксагору, по словам Аристотеля, «казалось совершенно необъяснимым, как из того, чего нет, может возникнуть нечто или же уничтожиться в то, чего нет», поэтому Нус ни в коем случае нельзя рассматривать как Творца, но лишь как устроителя. Однако, этот устроитель уже, вместе с тем, имеет нечто и от Творца. Так, например, он является источником движения, (что принципиально важно, ибо предшествовавшая натурфилософия мыслила движение внутренне присущим материи), порядка, гармонии, красоты и т.д. Что касается движения, то Аристотель полностью поддерживает Анаксагора, говоря, что он «правильно считает Уи нестрада-

тельным и беспримесным, раз он признает его причиной движения: только в том случае он может двигать, если сам недвижим, и [только в том случае] господствовать [над материей], если сам не смешан [с ней]» (Фр., 520). Таким образом, Анаксагор явился одним из родоначальников той тенденции, которая восторжествовала в христианстве.

Проведенное исследование свидетельствует о том, что для середины V в. учение Анаксагора было оригинальным и совершенно новым, так как он констатировал две особенности бытия – «чистую материю и чистую форму»<sup>1</sup>, гомеомерии и Уи, считает А.Ф. Лосев. Чтобы понять, насколько эти начала отличаются друг от друга, проведем сопоставительный анализ начал Анаксагора:

1) гомеомерии (подобочастия) неподвижны («стояли неподвижно»), являются страдательным началом, они смешаны, имеют разнообразные формы (цвет, вкус, запах), не ограничены по числу и бесконечно малы;

2) Уи (Нус), в отличие от них, является действующей причиной, производящим и познающим началом, он чист, не смешан и прост; только он один существует сам по себе, являясь источником красоты и душой всего.

Но есть и черты, свойственны как Уму, так и гомеомериям: они не имеют ни начала ни конца во времени; могут быть усмотрены только разумом.

Проведенный анализ свидетельствует, что данные начала не являются равнозначными, равносильными, а значит, и равноценными, так как «все вещи вместе были, Ум же их отделил и привел в порядок». В то время как Уи «самодержавен», гомеомерии хотя и не творятся им, но в смысле своей космической организации полностью зависят от Ума.

Вместе с тем, пытаясь разработать прежде всего учение о принципе мирового порядка, а не теологию, Анаксагор Уи мыслил не как божественное существо, а как «абстрактно-всеобщий принцип» (ИАЭ, I, 342), хотя афиняне и «посадили его в тюрьму как протаскивающего какое-то новое воззрение о боге», т.е. что он «нечестиво богохульствовал» (Фр., 507, 510). Вместе с тем Анаксагор обвинялся еще и за свои естественнонаучные, особенно астрономические изыскания, которые в то время рассматривались также как «богохульство», так как «тогда, – по свидетельству Плутарха, – не терпели естествоиспытателей и «трепачей о небесных явлениях», метеоролесхов, как их тогда называли, за то, что они якобы сводили божество к лишенным разума причинам, непреднамеренно действующим силам и детерминированным явлениям» (Фр., 511). Дело в том, что Анаксагор «объявил Солнце (которое афиняне почитали богом) раскаленным жерновом» (крицей, т.е. раскаленным куском железа).

После осуществления «умственного» первотолчка философия миротворения у Анаксимандра развивается уже как бы по заданному, традиционному плану, соответствующему космогоническим принципам натурфилософии: подобное сошло с подобным, круговое движение произвело перераспределение вещества, возникли небесные тела, затем из влаги – живые организмы и т.д.

---

<sup>1</sup> Богомолов А.С. Античная философия. М., 1995. С. 318.

Интересна критика, данная Платоном (через образ Сократа) учению Анаксагора об Уме (Федон, 97 b). Первоначально Сократ пришел в восторг от понятия Ума как мироустроителя, он ожидал, что Анаксагор разовьет целостную и систематическую космологию, каким образом все произошло, как существует и куда движется, однако его любопытство оказалось неудовлетворенным. После прочтения книг Анаксагора Сократ делает вывод, что «Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному» (Федон, 98с). Оказалось, что Анаксагор не смог построить космологии, соответствующей деятельности Ума, но подменил ее натурфилософской космогонией, которая уже никак не могла удовлетворить Платона, стоявшего на позициях числовой, во многом умозрительной космологии пифагорейцев. Такую же критику развивает и Аристотель, отмечая, что «у Анаксагора Ум используется как *deus ex machina* для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине [нечто] с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум» (Мет. А 4. 985 а 18).

Однако замечание философов-классиков о том, что Анаксагор не пользуется понятием Ума для объяснения возникновения, носит двойственный характер. Во-первых, справедливо отмечено то, что умозрительное понятие Ума не связано с эмпирическим многообразием мира, – в этом Анаксагор продолжает проблему, родившуюся впервые в элейском школе, что связано с невозможностью согласовать два разнородных принципа и метода познания (умозрения и эмпирии, единства и множества, покоя и движения и т.д.). Родившееся умозрение еще было неспособно связать все воедино. Однако эта проблема содержит и другую сторону, мимо которой проходит критика Платона. Дело в том, что Ум можно рассматривать настолько чистым, что он чуждается вступлению в связь с материей. В этом случае Ум выступает не в качестве вечного двигателя, но лишь в виде дающего первотолчок начала, благодаря чему сохраняется его большая независимость, незагрязненность материей и т.д. В этом случае он представляется «незаинтересованным» в продолжительном и окончательном мироустройстве. Это слишком низкая для него работа. И если встать на эту точку зрения, то критика Платона оказывается неуместной, она просто не касается существа вопроса, пытаясь низвести Ум с трансцендентных высот до демиургического уровня. Однако, конечно, эта точка зрения вряд ли может быть приписана Анаксагору.

Открыв Ум как первоначало, Анаксагор просто не смог согласовать его со своим собственным, во многом остающимся натурфилософским мировоззрением. Однако вряд ли будет верным, соблюдая принцип историзма, требовать от античного философа большего. Ведь и сам его критик, Платон, не смог справиться с задачей философского построения космологии, всячески отяготив ее мифологическими экстраполяциями. Василий Великий затем отметит (пытаясь оправдать христианский принцип творения «из ничего»), что античность в целом, основываясь

на натуралистических принципах, оказалась не в состоянии объяснить происхождение мира «из чего». Однако в свете этой позднейшей критики Анаксагор ничего не проигрывает, сохранив чистоту понятия *Ума*, но, скорее, наоборот, — оно будет в чрезвычайной степени способствовать становлению понятия трансцендентного, хотя уже и за рамками собственно античного мира.

В несколько ином ключе выдержана критика Анаксагора со стороны традиционных натурфилософских воззрений за то, что он якобы «проглядел», говоря, что в *Уме* не может быть ни чувственного, ни протяженного, ни вообще ощущения, ибо как тогда *Ум* оказывается способным ощущать всю природу и приводить ее в движение? От Анаксагора требовали, чтобы он окружил *Ум* телом, через которое открылась бы возможность непосредственного космоустройства. Но тогда, согласись Анаксагор с такой критикой, его *Ум* превратился бы в мировую душу, и вся специфика данного учения была бы утрачена. Вместе с тем чистый и простой *Ум*, не соединенный ни с чем, посредством чего он мог бы ощущать, представляется натурфилософски мыслящему мировоззрению «выходящим за границы» понимания (Фр., 519).

Однако уже Аристотель критикует Анаксагора с высоты своего учения, т.е. с другой стороны. Так он интерпретирует *Ум* как действительность и энергию, предшествующую во времени возможности (материи). «Все возникает из сущего, но только из сущего в возможности, а в действительности не сущего. Именно это означает Одно Анаксагора...» (Фр., 520, 521). В данном высказывании Аристотеля обнаруживает себя очень интересная и важная для метафизики тенденция, что связано с разделением Аристотелем сущего в возможности и в действительности. Вдруг так оказывается, что только *Ум* есть действительность (ибо он все организовал), а не материя, из которой состоят все вещи, и которая, в конце концов, воспринимается через все многообразие вещей. Получается, что истинной причиной сущего может быть лишь *не сущее*, ибо именно оно есть *несущее*! Далее, именно Анаксагор способствовал разработке Аристотелем понятий Одного (*Ума*, Перводвигателя) и Иного (Неопределенного, материи). Аристотель упрекает Анаксагора за неясность и неточность выражений, в целом же поддерживая его дуализм, ибо то, что имел в виду Анаксагор, «похоже на высказывания позднейших [философов] и распространенные ныне воззрения» (Фр., 521).

Вместе с тем находят, что покритиковать в учении Анаксагора об *Уме* и христианские авторы, но подходя уже с диаметрально противоположных позиций. Так Климент Александрийский, в целом отмечая, что Анаксагор впервые поставил над вещами *Ум*, критикует его за то, что «он не сохранил творящей причины, а вообразил какие-то дурацкие «вихри» при полной бездеятельности и глупости *Ума*» (Стр., II, 14). Симпликий, вслед за Евдемом, подчеркивает «немотивированность» действий *Ума*. Так, если он вдруг привел все в движение, то почему ему не принять однажды решение все остановить, столь же немотивированно? (Фр., 521). Христианские писатели не могли смириться и с отсутствием понятия судьбы (Божьего промысла), говоря, что у Анаксагора

«всеми делами правит случай (түхэ)» (Фр., 522). Однако то, что для позднейших теологов представлялось случаем, Анаксагором, как и Демокритом, мыслилось как естественная необходимость. Просто Уи не вмешивался в природные процессы, он не был промыслительным, – и именно в этом состоял недостаток учения Анаксагора об Уме с точки зрения теологизированного сознания. Симпликий старался, кроме прочего, отыскать в высказываниях Анаксагора «намеков на некий иной, отличный от нашего мирострой», и что «он не считал тот мирострой чувственным, но по времени предшествующим нашему», Умопостигаемый (Фр., 532, 534). Однако для мировоззрения Анаксагора такое понимание было просто невозможным: Уи был иным по отношению ко всему сущему, но он еще не строил умопостигаемого мира. Анаксагор выработал лишь принцип первоначала как Ума, но не мог и не был озабочен строительством Умопостигаемого мира. Нельзя согласиться и с тем, что Уи «предрешает абсолютно все» (Фр., 533).

Возможно, золотую середину в этих спорах, которая наиболее близка к объективности, нашел А.Ф. Лосев, говоря, что хотя Уи «не смешан с материей, но его имманентное функционирование в материи не дает оснований представлять его в виде особого рода действительности, которая имела бы самостоятельное существование» (ИАЭ, I, 348).

В конечном итоге можно выявить ту логику историко-философского и духовного процесса, которая привела к рождению концепции Ума, выраженной в учении Анаксагора. Еще Анаксимандр предпринимал попытки выйти за «стихийное» объяснение действительности, но не был органически в состоянии это сделать в силу укорененности своего мировоззрения в натурфилософских представлениях. Однако пифагорейцы, и еще в большей степени – элейская школа, осуществили выход за пределы только натуралистических взглядов. Парменид уже открыл космос умозрения, а не чувственных очей. Философская мысль прошла достаточный этап развития, чтобы прийти к понятию Ума как первотолчка и перводвигателя, независимого от материальных стихий. Сам Анаксагор следующим образом объясняет необходимость того, чтобы Уи находился вне вещей: «Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причащен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]... Примешанные [вещи] прелятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе» (Фр., 533). То есть Уи должен обладать необходимой властью над вещами, иначе он не смог бы ими править и их упорядочить, но такую мощь он может обрести лишь будучи совершенно иным по отношению к ним началом. Анаксагор здесь осуществил великое открытие в мировом историко-философском и, в целом, духовном процессе развития. Он первый осознал необходимость отличия первоначала от того, по отношению к чему оно выступает в качестве первоначала, продолжая в этом смысле рассуждения Анаксимандра, который, определяя апейрон, выделяет характеристику безграничности, «чтобы никогда не иссякало наличное возникновение», ибо «возникновение и



уничтожение могут быть неиссякаемы только в том случае, если [тело], от которого отнимается то, что возникает, бесконечно» (Фр., 119-120).

Углубляясь далее в этот вопрос Анаксагор понял, что действительно безграничным и всемогущим архэ начало может быть только в том случае, если оно во всем отлично от тех материальных стихий, которые оно призвано гармонизировать. Вместе с тем его *Нус* еще не в такой степени всемогущ, чтобы творить саму материю, а значит, и он сам не есть чистый дух, т.е. нечто абсолютно иное по отношению к ней. Здесь Анаксагор столкнулся с вновь родившимся противоречием: *Нус* должен быть во всем иным по отношению к материи, но если он и материя совечны, значит, они обладают и чем-то общим, начиная от категории существования, что в целом противоречит первоначальной интенции определения *Ума* как совершенно иного и упорядочивающего начала. Здесь обнаружилось то внутреннее противоречие, которое впервые также выявляется в философии Парменида, но исходя из категории бытия.

Таким образом, можно заключить, что историко-философский процесс с необходимостью привел к порождению понятия первоначала как иного по отношению к материи, хотя в досократовской философии это иное еще не могло характеризоваться как собственно трансцендентное. Пуловина между сущим и бытием, материей и духом, *Умом* и гомеометриями не была разорвана, но она уже натянулась до предела, выявив внутреннее метафизическое противоречие, которое в конце концов привело к построению дуалистической метафизики платоновского типа, а в отдаленной перспективе – и к рождению понятия трансцендентного уже в рамках средневековой культуры.

## ЧАСТЬ II. ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

### Глава 1.

## СОФИСТИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ И РЕАКЦИЯ НА НЕГО МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

### § 1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОТКРЫТИЯ СОФИСТОВ. ОТНОШЕНИЕ К МЕТАФИЗИКЕ

1. **Условия возникновения.** В середине V века до н.э. в Древней Греции установилось, по словам А.Ф. Лосева, «относительное и замечательно кратковременное равновесие» сил, когда полисы находились на духовном, политическом и экономическом подъеме, когда полисный гражданин становился на путь индивидуалистического развития, экономической и культурной экспансии. Мировоззрение космологического периода уже не могло удовлетворить растущие субъективистские настроения, в связи с чем «на очередь стали новые, еще небывалые формы философско-эстетической мысли, Растущий индивидуализм и субъективизм требовал постановки в первую очередь проблемы не космоса, но человека, не объективного и уравновешенного изображения вечно подвижной и одушевленной материи, но проникновения в субъективные глубины человека, в его психологию» (ИАЭ, II, 4, 5). Таким образом, движение софистов выросло из самых глубин социально-исторических и духовно-философских судеб Греции второй половины V века. Движение софистов являет собой греческое Просвещение, выросшее на почве разложения древней космологии, которая заходила в тупик в связи с тем, что «философские потребности явно слишком переросли философскую методологию» (ИАЭ, II, 11).

2. **Терминологическое и понятийное определение.** София вообще есть мудрость, с которой самым тесным образом связана философия. Так Аристид говорил, что слово софист «было именем, имевшим весьма общее значение, и (слово) философия употреблялось в значении некоторой любви к прекрасному и умственных занятий». Софистами, например, называли первых древнегреческих мудрецов, в том числе Солона. Первоначальный смысл термина *sofistes*, таким образом, означал «мастер», «художник», «мудрец», однако со второй половины V в. до н.э. он приобрел специальный смысл (что связано с деятельностью софистов). Софистами стали называть учителей философии, под которой стали понимать риторику, эристику, искусство спора, т.е. то, как «слабейший аргумент сделать сильнейшим» и т.д.. Такого глумления над философией не могли потерпеть ни Платон, ни Аристотель, в результате оценок которых в понятие софистики стал вкладываться отрицательный смысл.

**3. Софистика и натурфилософия.** А.Ф. Лосев отмечает в этой связи, что «вся греческая софистика была не столько прямым отрицанием натурфилософии, сколько доведением ее до абсурда». Так, например, если есть одна сплошная текучесть (как можно понять Гераклита), то ввиду абсолютной новизны каждого наступающего момента, нельзя произвести ровно никакого обобщения, а отсюда недалеко до релятивизма и даже нигилизма. В противовес Гераклиту элейцы говорили об устойчивом и постоянном бытии, однако это бытие было недоступно чувственному познанию, а умозрительное представление о нем входило в прямое противоречие с эмпирическим опытом. Атомистика Демокрита, уча о дискретном бытии, давала выход из того тупика, в который завела космологию элейская мысль, однако ничего – в плане антропологическом. Человек никак качественно не выделялся из природы по своему атомарному составу, что, в свою очередь, никак не могло удовлетворить софистов, положивших именно человека, а не бескачественный атом, в качестве начала вещей. Кроме того, натурфилософия не выработала никакого мало-мальски пригодного мировоззрения, обеспечивавшего свободу индивида от коллектива, но наоборот, полностью подчиняла его интересы интересам государства. О том, что софисты были преемниками прежней философии (хотя и в отрицательном смысле), говорит тот факт, что многие из них были учениками натурфилософов. Так, Протагор был учеником Демокрита, который сам избрал себе его в ученики, увидев, как тот геометрическим образом увязывал дрова, будучи их носильщиком.

**4. Специфика софистов.** Они, в отличие от натурфилософов, «поставили проблему бытия не как проблему вещества (хотя бы и благоустроенного), но как проблему *сознания* (хотя бы иной раз и анархического). Одним словом, они заговорили о «бытии для себя», в то время как раньше речь шла о «бытии в себе». Если натурфилософия была основана на непосредственном восприятии круговорота вещества в мире, то у софистов объективный, интуитивно данный космос отошел в сторону, уступив место субъекту и его освобожденному мышлению. Чтобы ярче проиллюстрировать эту разницу, проведем сравнительный анализ, представив его в виде таблицы.

**5. Характерные черты.** Софисты были субъективистами, скептиками, рационалистами, сенсуалистами, индивидуалистами и анархистами. Основой их мировоззрения служит высказывание Протагора «Человек есть мера всех вещей». Проследим, какие последствия имело это суждение в сфере онтологии, гносеологии и этики.

Их субъективизм проявлялся в том, что истина не мыслилась ими как нечто единое для всех. Софисты считали, что «раз все думают по-разному», то и истина у каждого своя, и представление о прекрасном и безобразном у каждого свое, и вообще все понятия как философии, так и нравственности относительно («не было ничего совершенно прекрасного и безобразного, но это сделал случай»). Факт относительности всего – любимое софистическое основание для всего мировоззрения. А если все относительно и зависит от субъективного вкуса, который по-

нимается в качестве единственного критерия истинности, то получается, что «все на свете истинно»<sup>1</sup>. Так, Аристотель отмечает, что «если истинны одновременно противоположные высказывания об одном и том же, то очевидно, что все будет одно».

<i>Понятие</i>	<i>Досократовская философия</i>	<i>Софистика</i>
<b>черты мировоззрения</b>	объективно-интуитивный космологизм (Зарождение)	субъективно-дискурсивный антропологизм (Просвещение)
<b>предмет философии</b>	космологическое первоначало	человек и его слово
<b>метод философии</b>	интуиция и созерцание (кто владеет истиной, тот вешает, а не приводит доводы), доверие, вещание истины	дискурс, расчленяющее мышление (принцип генерализирующего становящегося мышления), критицизм, поиск истины в диалоге
<b>личность философа</b>	бескорыстное познание	профессиональное преподавание за плату
<b><i>Основные философские понятия</i></b>		
<b>архэ (начало)</b>	гилосоический стойхейон (элемент)	Человек
<b>логос</b>	объективно-космологическое начало	слово, закон мысли,
<b>софия</b>	космическая упорядоченность, действительность сама по себе	мудрость слова, способность доказывать и убеждать
<b>красота</b>	чувственное созерцание закономерно благоустроенного космоса как наивысшего произведения искусства	искусство речи

Однако именно субъективизм, привнесенный в теорию познания, способствовал тому, что впервые в истории философии мог быть поставлен вопрос, как относятся к окружающему нас миру наши мысли о нем. Философия, стоявшая на ступени космологической объективности, в принципе не способна была задаться таким вопросом, ибо мышление мыслилось как тождественное с бытием. Это приводило к неразвитости форм доказательности и логических определений.

В области гносеологии софисты не выработали стройной теории, этому мешало их чересчур большое внимание к психологическим процессам, любопытство к пестроте человеческой жизни. Софисты были утонченными натурами, жаждавшими жизненных ощущений («декадентами», по выражению А.Ф. Лосева). Они «стремились перевести объек-

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995. С. 381.

тивные ценности на язык чувственных ощущений», что приводило их к *сенсуализму*. Для них то, что не подпадает под ощущение, являлось вымыслом: «вещи суть то, что подпадает под ощущение, а то, что не подпадает (под ощущение), того не существует в видах сущности». Они считали, что «во всем должно верить ощущениям тела».

Софистам был также свойственен скепсис относительно возможностей человека познать бытие. Так Горгий (483-375, ученик Эмпедокла), приехав в Афины в 427 г., поразил всех красноречием, так как мог говорить без подготовки на любую тему и «за» и «против». В своих речах он развивал скептицизм, основные положения которого сводил к следующим трем пунктам: (1) совершенно нет никакого бытия; (2) если оно и есть, то непознаваемо; (3) если оно есть и познаваемо, то все же истина о нем не передаваема.

**6. Отрицательные черты.** Платон говорил, что с деятельности софистов началось всеобщее мудрое самомнение и беззаконие, за которым последовала свобода. Все стали бесстрашны, точно знатоки, безбоязненность же породила бесстыдство. Софистов он называл наемными охотниками за богатыми юношами, торговцами наук, относящимися к душе, борцами, занимающимися словесными состязаниями и препирательствами (Софист. 231 D). Так, Протагор однажды требовал платы со своего ученика Еватла, а когда тот ответил: «Но ведь я еще не выиграл дела в суде! Протагор сказал: «Если мы подадим в суд, и дело выиграю я, то ты заплатишь, потому что выиграл я; если выиграешь ты, то заплатишь, потому что выиграл ты»<sup>1</sup>. Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» пишет, что «продающих за деньги (свою) мудрость (каждому) желающему называют софистами, подобно тому как торгующих своим телом называют блудниками». Аристотель также считал, что «софистика есть мудрость кажущаяся, а не подлинная, и софист (это человек), умеющий наживать деньги от кажущейся, а не подлинной мудрости».

По иному к своей деятельности относились сами софисты. Так, Протагор говорил своему ученику: «пробыв день со мной, ты вернешься домой, сделавшись лучшим». Протагор считал, что он очищал юношей от мнений, препятствующих усвоению наук, касающихся души. Дело в том, что софистами называли себя многие, как действительные знатоки мудрости, так и те, кто занимался лишь словесными препирательствами. Поэтому невозможно дать однозначную оценку их деятельности.

С софистов начался упадок философии как свободного духовно-познавательного творчества, ибо они первыми явили прецедент преподавания философии за деньги.

**7. Положительные черты.** Сложно даже перечислить то, что первыми открыли софисты, хотя все они связаны не с космосом, математикой и геометрией, но языком, логикой и жизнью человека в обществе. Возьмем пока одного Протагора. Он первый сказал, что:

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 382-383.

«о всякой вещи есть два мнения противоположных друг другу. Из них он составлял диалог, первый применив этот (способ изложения)». Из этого высказывания видно, что именно софисты дали толчок развитию диалектики, искусству не только спорить, но и доказывать, путем спора познавать истину, что особенно важно для становления демократических обществ.

«Ввел словесные состязания (диспуты)». Введение диалогической речи заставляло развиваться человеческую мысль, движущуюся в противоречиях и ищущую из них выхода. Конечно, софисты привлекали в рассуждения то, что мы называем софизмами, и не уделяли должного внимания рассуждению по существу, развивая лишь словесное красноречие. Однако этот этап «разговоров» необходимо было пройти, чтобы воспитать мыслительную и духовную устойчивость.

«Он первый показал способы выведения умозаключений в отношении поставленных тем». Это высказывание свидетельствует о том положительном, что рождалось в результате, казалось бы, не направленных на познание истины рассуждений. «Он первый ввел (практику) вести ученую беседу за плату, и первый внушил эллинам, что это дело не заслуживает презрения». За это Протагора даже прозвали «платная речь». Оправдывая свои заработки, он говорил, что если люди за что-то платят, то относятся к этому с большим вниманием, чем к тому, что достается им даром. Хотя в целом это суждение является софизмом, однако в нем есть и доля истины. Таким образом, оправдывался и Фрейд уже в XX веке. Нужно сказать, в этой связи, что деньги, плата вообще несовместима с духовным знанием, софистов и Фрейда в этом случае может оправдать лишь то, что их учения по существу не являются духовными, хотя и связаны с духовной сферой человека.

«Он первый разделил речь на четыре вида: просьбу, вопрос, ответ, приказание». Эти виды он назвал «корнями речей» (сравните с «корнями вещей» у натурфилософов). Вообще необходимо отметить, что софисты впервые уделили должное внимание языку. Их можно назвать, в этой связи, первыми лингвистами и филологами. Культ слова у них преобладал, так как они придавали речи особое значение. Так, Горгий в «Похвале Елене» говорил: «Слово есть великий властелин», оно внушает и врачует. Софисты впервые ввели употребление сложных слов и изысканных поэтических оборотов, например: многоликое небо высоковершинной земли, узкодорожный морской берег и т.д. Они увеличивали словарный запас не только созданием новых слов, но и возвращением из забвения старых, т.е. широким использованием глоссами.

**8. Отношение к религии и нравственности.** Протагор говорил следующее: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет. Ибо многое препятствует мне, и неясность вопроса и краткость человеческой жизни»<sup>1</sup>. Известно, что он был изгнан афинянами за безверие, а его книги отбирались и сжигались. Вместе с тем нельзя ска-

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 381.

зять, чтобы он был атеистом. Его высказывания наносят больше урона существовавшим политеистическим взглядам, чем выработавшейся идее монотеизма.

Софисты «преодолевали абстрактную мудрость натурфилософии скептически, деструктивно; они не видели в бытии никаких объективных опор для человеческих культурных ценностей, для нравственности, а просто превратили его в объект произвольной, субъективно-игровой активности сознания»<sup>1</sup>. Добро есть то, считали софисты, что полезно людям.

«Душа есть чувства и больше ничего»<sup>2</sup>. Но несмотря на этот свой сенсуализм софисты отдавали приоритет внутренней нравственности перед законом, предвосхищая в этом Сократа. Так Ликофрон считал, что государство должно заботиться не только о законе, но и о нравственности граждан, ибо неподкрепленный внутренним убеждением закон превращается в простой договор, гарантию личных прав, «сделать же граждан добрыми и справедливыми он не может».

Гиппий считал, что клевета – хуже всего, даже воровства, ибо посредством нее теряется самое дорогое, не имущество, а расположение близких.

У софистов можно также найти критику роскошества и богатства. Так, Антифонт говорил, что «некоторые (люди) не живут своей настоящей жизнью, но с большим усердием копят средства, как если бы им предстояло прожить еще какую-нибудь вторую жизнь, не настоящую. А между тем остающееся (прожить им) время уходит». Однако из осознания того, что богатство само по себе не самоценно, и что время человеческой жизни ограничено, они делали по преимуществу гедонистические, а не аскетические выводы. Так, Продик славился тем, что был рабом денег и был предан наслаждениям.

**Выводы.** Именно в лице софистов мысль осознала себя абсолютной и единственной сущностью, способной поставить все под сомнение, и ищущей критерия истинности лишь внутри себя, своих собственных доводов. Софисты поняли, что люди должны определяться к действию «не только оракулом или нравами, страстью, минутными чувствами, а мышлением», что образование должно быть приобретено свободной мыслью». «Теперь уже не верят, – характеризует Гегель время софистов, – а исследуют»<sup>3</sup>. Деятельность софистов называют веком Просвещения в Древней Греции, так как они учили людей мыслить, показывали возможность многообразных точек зрения на один и тот же предмет или явление. Благодаря «ворвавшейся рефлексии» (Гегель), человек перестал, вместе с тем, довольствоваться подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, но так как не выработал еще внутренних критериев истинности и добродетельности, то стал подвержен

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл // Избр. соч. В 2-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 284.

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 381.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. 2-я кн. СПб., 1994. С. 9-10.

собственным субъективным влечениям и склонностям, они стали властвующей над ним силой, что привело к безнравственной жизни, моральному индифферентизму и т.д.

Софистам свойственен демократизм и даже космополитизм, и в то время как поднявшиеся до этих идей натурфилософы оставались чужаками-одиночками, софисты пропагандировали свои идеи, несли их в массы. Так, Ликофрон считал, что по истине «неблагородные ничем не отличаются от благородных», и что «уважение к знатности основывается на одном пустом слове». Царская власть для них была основана не на божественном авторитете, а на малодушии граждан, не способных выступить в защиту своих прав. Критий считал, что больше хороших людей получается благодаря воспитанию, а не природе.

Антропология софистов давала больше возможностей для онтологического обоснования нового типа гуманизма, основанного не на понятии природы, но на умозрительных сущностных идеях. Однако сами они оказались неспособны разработать такую мораль. Причины тому – субъективизм их онтологии и сенсуализм их теории познания.

Выдвинув тезис о том, что человек есть мера всех вещей, софисты, тем не менее, не указали, о *каком* собственно человеке идет речь, поэтому получалось, что любой может говорить от лица истины и формировать свои собственные нравственные нормы, основываясь зачастую на своем ограниченном рассудке и неуравновешенной душе. Поэтому свобода для нравственности оборачивалась свободой *от* нее, как и от общественных, государственных законов. А так как без законов, а тем более без нравственных устоев граждан ни одно государство существовать не может, то софисты навлекли на себя всеобщее негодование и презрение, хотя их и слушали с увлечением, но лучше сказать – толпа использовала их как средство интеллектуального наслаждения, за что и платила им деньги. Для софистов человек выступал в качестве критерия со стороны своих случайных целей, – отмечает Гегель, – «они, следовательно, еще не различали между интересом субъекта со стороны его особенности и его же интересом со стороны его субстанциальной разумности»<sup>1</sup>.

Субъективизм софистов в области мышления приводил к такой «гибкости понятий», что она доходила до тождества противоположностей. Они, таким образом, даже своими отрицательными чертами (релятивизмом, нигилизмом и беспринципностью) чрезвычайно способствовали развитию диалектики. Софистика «необычайным образом оттачивала и заостряла субъективную человеческую мысль, без которой невозможно было надеяться на дальнейшее развитие философии». Можно в этой связи сказать, что софисты воспитали Платона и Аристотеля. Они внушали слушателям отвагу считать себя достойными иметь собственные суждения. Они учили не полагаться на догмы, подвергать многое сомнению, учиться размышлять и прекрасно излагать свои мысли. В софистах античный дух впервые обратился к самому себе, но та-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 24.



кое первое обращение не может осуществиться без определенных издержек (анархизм, нигилизм и т.д.), ибо представляет собой первую ступень открывшегося человеку его собственного самосознания.

## § 2. МЕТАФИЗИКА НРАВСТВЕННОСТИ. СОКРАТ

1. Символично то, что отцом Сократа был каменотес Софроникс (ведь Сократ также пытался добыть истину, очищая ее в беседах от ложных представлений, как и его отец, делал пригодными для строительства каменные глыбы), а мать – повивальная бабка Фенарета. Сократ признавался, что целью его бесед было рождение души человека, как целью трудов его матери – биологическое рождение человека.

Сократу была присуща та простота жизни, которой затем будут славиться стоики. Он цель видел не в стяжании материальных благ. Так однажды на рынке, глядя на множество товаров, он сказал: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!». Он не брал рабов, которых ему дарили, а считал, что «чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам». Он говорил всем: «... не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» (*Апол.* 29 Е). Сократ считал, что избегнуть смерти не трудно, гораздо же труднее избегнуть испорченности, ибо она настигает стремительней смерти (*Апол.* 39 В). Девизом его жизни в этом отношении были слова, известные еще со времен семи мудрецов: «Ничего сверх меры». Известно, что скромный образ жизни, возможно, спас его от заражения чумой, эпидемия которой охватила Афины в 429 г., унеся многие жизни.

Философия для него была не созерцательным рассмотрением природы («поняв, что физическая философия нам безразлична, он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским»), а учением о том, как следует жить («он первым стал рассуждать об образе жизни и первым был казнен по суду»). Сократ, как полагают исследователи его творчества, – «бы занят исключительно нравственной философией, этикой»<sup>1</sup>. Отсюда вытекал и основной вопрос его философии – вопрос о природе, сущности знания («есть одно только благо – знание, и одно только зло – невежество»), и метод его философствования – диалог, испытующая беседа.

Аристотель дает следующую характеристику философской деятельности Сократа: он «исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения» (*Мет.* 1078b 15). «Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения – это суть вещи»; «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается знания). Но Со-

---

<sup>1</sup> *Собалеvский С.И.* Введение // Ксенофонт. М., 2003. С. 20.

крат не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения». Рассмотрим подробнее учение Сократа.

**2. Сократ и софисты.** Нельзя однозначно согласиться, что Сократ был «полной противоположностью» софистов, хотя он и критиковал их субъективистские и анархические тенденции<sup>1</sup>. Можно сказать, что он явился, по существу, продолжателем того историко-философского дела, которое начали софисты, и так как он продолжал это дело «по-существу», то выступил как критик всего того, что не соответствовало ей в деятельности софистов. Рассмотрим подробнее, в чем конкретно Сократ был согласен с софистами, а в чем он выступил с резкой их критикой.

Критика Сократом софистов примечательна тем, что она осуществляется уже не с точки зрения старой натурфилософии, но с тех же позиций, с которых выступали и сами софисты. Так он говорит: «я отказался от исследования бытия» (*Федон*, 70). Сократ бьет их тем же оружием, только доведя его до субстанциальной глубины. Т.е. он критиковал софистов стоя на точке зрения субъекта, интересов его сознания. А.Ф. Лосев отмечает, что от софистов Сократ отличался только «исканием положительных устоев в человеческом субъекте, анализом всех категорий и понятий, без которых не может осуществляться субъективное человеческое мышление и человеческая мораль» (ИАЭ, II, 6). Если софисты исходили из субъективного содержания сознания, то Сократ искал в нем «в себе и для себя сущее», он хотел более точно определить данное содержание<sup>2</sup>. Софисты еще не могли найти в мышлении никакого твердого принципа, поэтому оно носило более резонирующий характер, пустые же места в сознании и морали заполнялись произвольно, случайным содержанием.

Дело в том, что мораль у софистов по существу была невозможна, ибо у них не было онтологии, на основе которой можно было бы ее основать. У софистов не было необходимого метафизического понятия, из которого можно было бы вывести мораль. Они разрушили старые космологические и мифологические установки, которые обосновывали родовую и полисную мораль, они освободили субъекта от старых догм (на основе которых, однако, функционировало тогдашнее общество), но не дали новых критериев нравственной жизни взамен старых. Поэтому их ломку старого можно рассматривать как нечто отрицательное, и одновременно положительное, если принять во внимание тот факт, что без их деструктивной и расчищающей деятельности не был бы возможен Сократ.

Гегель считает, что хотя софисты и указали путь свободной мыслящей рефлексии, выводящей за пределы существовавших нравов и позитивной религиозной веры, тем не менее они «решали вопросы справедливости и несправедливости, пользы и вреда, исходя из внешних оснований»<sup>3</sup>. Гегель, продолжая характеризовать деятельность Сократа, от-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. 2-я кн. СПб., 1994. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. 2-я кн. СПб., 1994. С. 18.

мечает, что Сократ «первый положил начало воззрению, согласно которому красота, добро, истина и закон есть цель и назначение отдельной личности, а у софистов такое содержание в качестве конечной цели индивидуума еще отсутствовало, так что выбор этой цели, согласно им, предоставлен *произволу*».

Сократ продолжал софистов в том, что не мог признать космос в качестве критерия для истины и практической жизни человека, он уже не мог отождествлять сущность человека с космосом, ибо софисты разрушили натурфилософский принцип единства микро- и макрокосмоса. Но если софисты были слишком погружены в бесконечный мир психических и чувственных ощущений, что лишало их чего-то определенного и постоянного, наличие чего единственно может быть использовано в качестве онтологического первоначала в сознании, на котором возможно основать мораль, то Сократ, пытаясь решить данную проблему, «стремясь свести жизненную пестроту к понятным и систематически обработанным общим суждениям». Именно эта задача и определила философский метод Сократа (маевтику). Если софисты были создателями риторики, то Сократ – «планомерной и целесолагающей диалектики». Причем его диалектика не есть игра ума, как у софистов, а инструментом пробуждения души. Сократ стремился «превратить жизнь в проблему» (ИАЭ, II, 55).

Сократ, занимаясь «индуктивными значениями слов, разыскивал в них общее». Фактически его диалоги представляют собой рассудочную машину по выработке *понятий*. Он сознательно шел по пути выработки философского языка, уже не основанного на натуралистических коррелятах эмпирической действительности, но на логических определениях внутренней сущности исследуемых явлений. Эти явления, кроме того, были уже не космологического, но субъектного характера, связанного с сознанием индивида, а не с тем, что он воспринимает. «Я решил, – говорит он, – что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия» (*Федон*, 70).

Софисты выдвинули в качестве всеобщего критерия понятия человека в его эмпирическом многообразии, что приводило к полной размытости и неопределенности данного критерия, Сократ же, осознав всю пагубность методологии софистов и, одновременно, верно избранный ими общий путь, пытался от сенсуализма встать на почву умознания, что единственно могло способствовать выработке новой онтологии. Сократ выступил против основного гносеологического тезиса софистов, говорившего о том, что сущность дается в ощущении.

**3. Нравственность.** Мысли о нравственных нормах, проповедовавшихся Сократом, Платон излагает в «Апологии Сократа» диалоге «Критон». Продолжая Гераклита и Демокрита Сократ считал, что «мы должны не столько заботиться о том, что скажет о нас большинство, сколько о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, – он один да еще сама истина». Однако Сократ еще глубже своих предшественников проник в сущность блага, не зря его называли христианские философы «христианином до Христа». Как и Христос, он также пострадал от рук тех, кого хотел нравственно просветить. остано-

вмесь на некоторых высказываниях Сократа, наиболее сближающих его с будущей христианской этикой. Так, он советовал: «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы и пришлось от кого-то пострадать», – следуя этому пониманию Сократ отказался покинуть тюрьму и тем самым избежать смерти, считая что его побег был бы воздаянием злом за зло («раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат» (*Федон*, 98е). Выше же всех добродетелей он ставил справедливость: «не ставь ничего выше справедливости – ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там».

Величайшим благодеянием Сократ считал заботу ни о чем либо своем, но прежде всего – о себе самом (*Апол.* 36 с). Он, таким образом, провел разделение между *самим* человеком и тем, что ему принадлежит, причем в этом различии Сократ продвинулся настолько далеко, что стал совершенно непонятен современникам. То, что для него не является человеком, не есть только его собственность, социальное положение, одежда, отношение окружающих, но и само тело. Точнее, Сократ пытался умозрительно определить сущность человека, все же чувственное ему лишь принадлежит, но не входит по существу в его сущность. К заботе вот об этой сущности, т.е. душе и призывал он афинян. Однако такое понимание человека было во многом недоступно широкому кругу тогдашнего общества, в силу чего Сократ слыл чудачком, и лишь немногие его ученики осознавали (в числе которых был и Платон), что он приоткрывает некую тайну о человеке и добродетели. И без исследования этой умозрительной сущности и вытекающей из нее новой добродетели Сократ не мог жить, именно поэтому он пытал себя и других.

**4. Понятие совести.** Исследователи выделяют несколько типов античного понимания совести. К ним относятся «эпические ценности», которые ориентируются на успех-неуспех и рассматриваются с точки зрения внешней и, прежде всего, воинской доблести; затем формируются «полисные ценности, основанные на понятии закона и справедливости, существуют также «природно-космические» и «аскетические» ценности. Г.Г. Майоров так описывает понятие добродетели (*virtus*) в древности. Она означала прежде всего «доблесть», способность делать добро, совершать социально значимые благодеяния. Добродетель больше касалась самого дела, чем отношения к делу; она должна была обязательно проявляться вовне, становиться зримой для окружающих, сиять, излучаться, эманировать. Но в понятии полисной совести «справедливость приобретает качественно иной (по сравнению с тем, что было) характер: ее критерием становится не произвол индивида (человек есть мера всех вещей) и даже не принцип воздаяния, а основанная на знании добра и зла абсолютная, объективная надындивидуальная истина»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Историко-философский ежегодник. М., 1986, № 25.

Сократ разрабатывает понятие совести, основанное не на *мнении*, а на *умозрении* истины. Такое понимание содержания добродетели впервые можно найти уже в этике Гераклита и Демокрита. Но платоновский Сократ с большей глубиной развертывает это понимание: «не ставь ничего выше справедливости – ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там»; «не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?»<sup>1</sup>. Здесь мы можем наблюдать уже выход за горизонт полисных ценностей и приближение к христианской этике.

Гегель в своем исследовании отмечает рождение в лице Сократа внутреннего понимания совести в античности, которое он определяет как «мораль», в отличие от внешнего – нравов. Сократ же всецело встает на сторону морали как внутреннего духовного закона, сообразования своих поступков и намерений с истиной и разумом.

**5. Знание и добродетель.** Полагая целью своей жизни поиски знания, единственно которые только и могут принести благо, Сократ одновременно говорил, что «он знает только то, что ничего не знает». Именно за это признание Пифия и назвала его мудрейшим из всех своих современников: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость».

Интересно то, что Сократ отождествлял добродетель и знание: «вся она – знание» (*Протагор*, 252), «подлинная добродетель: она сопряжена с разумением» (*Федон*, 69b). Существует, таким образом, лишь один критерий истинности добродетели, не ее опора на удовольствие – не-удовольствие (здесь Сократ выступает с критикой гедонизма софистов), но на разумение. В таком отождествлении есть положительная и отрицательная стороны. Положительно то, что под воздействием знания добродетель не может быть невежественной, а значит, знание предохраняет ее от превращения в свою противоположность – зло. Ведь невежественная добродетель приносит зло также, как и фанатичная вера. Отрицательно здесь то, что добродетель ставится в зависимость от знания. Но, в таком случае, человек никогда не смог бы совершить истинно доброго поступка, так как ему очень сложно найти рассудочное обоснование. Истинное же добро делается не на основе долгого обдумывания, а посредством желания сердца. Попытка же полного рационального рассмотрения добродетельного поступка способна его уничтожить, ибо, если найден рациональный мотив, то он может рассматриваться как выгода, а там, где есть выгода, нет истинного, бескорыстного добра.

Но вместе с тем иногда забывалась истина, которую высказал Сократ относительно сопряженности добродетели и знания. История показала, что не может быть добродетели без знания, об этом свидетельствует и народная поговорка «благими намерениями дорога в ад выстлана».

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 224, 98.

Добродетель, которая не берет в расчет знание, легко превращается в свою противоположность, вырождаясь в догму или лицемерное ханжество. Но и одного знания явно недостаточно для обоснования добродетели. Ведь добро лишь тогда добро, когда оно делается совершенно бескорыстно, а для бескорыстия нет причин. Этот феномен как бы не от мира сего. Может быть, именно наличие в мире бескорыстного добра является наилучшим доказательством бытия Божия. Когда же этику пытаются обосновывать на чисто рациональных основаниях, то возникает нечто совершенно безжизненное и кастрированное, до предела надуманное, что мы можем найти, например, у Канта и Льва Толстого.

**5. Монотеизм Сократа.** Монотеизм Сократа проявился в его рассуждениях после обвинительных речей на суде. Когда Мелет обвинил его в непочитании богов, Сократ в неявной форме ответил, что он почитает Бога, и что именно Он принудил его выступить в суде и принять смертный приговор (*Апол.* 35 b).

Сократ, восхищаясь идеей Ума Анаксагора, говорит, что «исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного» (*Федон* 97d). Сократ, таким образом, осознал, что только Бог как абсолютное Благо должен быть истинным предметом познания. Хотя для него Он не есть чисто умозрительная идея, ибо он требует от Анаксагора связать Его с вещами этого мира, вывести из него все существующее. В связи с этим если и можно признать за Сократом стремление выработать монотеистическую идею, то лишь в ее пантеистическом варианте.

Вместе с тем Сократ остро осознал то противоречие, которое содержится в философии Анаксагора: с одной стороны – понятие *Ума*, с другой – гомеомерии и весь мир, причем эти две части не связаны никакими каузальными связями. Сократ не согласен с тем, что в мире правят стихии, он не удовлетворяется ролью *Ума* как лишь первотолчка. Признать то, что причиной мироустройства являются стихии, значит, с его точки зрения, «не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной» (*Федон* 99b). В этом суждении слиты воедино два вывода: должна существовать умозрительная причина и в самом мире, и эта причина непосредственно связана с тем материалом, на котором она осуществляется. Сократ в этой связи удивляется тому, что именно этой-то силы, «которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, – этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи» (*Федон* 99c). В действительности же «все связуется и удерживается благим и должным». Сам Сократ говорит, что он «с величайшей охотой пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину. Но она не далась мне в руки, я и сам не сумел ее отыскать, и от других ничему не смог научиться...» (там же).

Известно, что свой внутренний голос Сократ называл «причиной божественного свойства». Лосев А.Ф. в комментариях к диалогу *Алквиад I* указывает, что в высказываниях Сократа о своем гении

«ощущаются уже монотеистические мотивы, язычеству чуждые»<sup>1</sup>. Можно сказать, что в лице Сократа античность преодолевает свое собственное представление о содержании понятия совести и добродетели, и если принять во внимание трактовку Платоном Блага как сверхсущего, то совесть находит свое основание в трансцендентном. Однако такой взгляд не мог стать доминирующим в античной культуре, он органически ей не соответствовал. Духовно-трансцендентное понятие совести суждено было в полной мере развить лишь культуре христианской.

Из действительно развиваемого Сократом нового учения о Боге следует и его этика. Вполне в духе христианства Сократ считал, что «с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти» (*Апол.* 41b). Все, с ним приключившееся (суд), он считал не случайным, не случайным было и то, что его *даймон* не воспретил ему все претерпеть до конца (там же, 40, 41b). В своем нравственном умозрении Сократ возвысился до понимания божественного предопределения, определившего его на свободную жертву. Именно приятие своей судьбы, свободное согласие с ней и привели Сократа к свершению духовного подвига, благодаря которому он вошел в историю философии и духовной культуры. Именно этот его подвиг пробудил Платона к философской деятельности.

Духовное приятие смерти ради торжества истины привело к тому, что и перед самой смертью Сократ сохранил спокойствие духа и выглядел, по свидетельству Федона, счастливым. Даже кощунственное напоминание о том, что оживленная беседа может помешать действию яда и его придется принимать несколько раз, несколько не обеспокоило Сократа:

«— Да пусть его! Лишь бы только делал свое дело, — пусть даст мне яду два или даже три раза, если понадобится» (*Федон* 63b). Исходя из нового понимания Бога Сократ переосмысливает и загробную жизнь, вводя понятие «воздаяния». Он без колебаний и в совершенной уверенности говорит, что предстанет на суде перед самыми добрыми богами, и что поэтому он «полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных» (*Федон* 63c).

В связи с данной темой Сократ далее высказывается относительно предназначения философии, видя его в том, чтобы готовить человека к смерти: «человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага» (*Федон* 64a). Платон устами Сократа развивает пифагорейские представления о теле как темнице души, в связи с чем философ должен все свое внимание обратить на душу, еще при жизни освобождая себя, насколько это возможно, от общения с телом.

Сократ, сам не сочиняя никаких метафизических систем, тем не менее своим устным философским творчеством подготовил почву для развития метафизики теории идей Платона.

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 220, 734.

## § 1. ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ИДЕИ

С серединой V в. до н.э. связан небывалый подъем демократии после победоносных греко-персидских войн. Вместе с тем рост населения и производительных сил приводил к тому, что полис переставал оправдывать себя, так как необходимы были новые территории и рост рабского населения, что приводило к развязыванию новых войн. Эти процессы были связаны с ростом индивидуального сознания, который нашел свое отражение и в философии. Классический полис уже начинал корчиться в судорогах и оставалось не много лет до македонского завоевания. Был канун эллинизма. В это время предельного расцвета и начинающегося заката полисной организации общества жил Платон.

В молодости Платон занимался гимнастикой и был широкоплечим, от чего, как повествует Диоген Лаэртий, произошло его имя (Платон, т.е. «широкий»). Прежде же его звали Аристоклом, по имени деда. Платон был непосредственным учеником Сократа, и поэтому, казалось бы, должен был адекватно передать взгляды своего учителя. Однако, когда Сократ прочитал ранний диалог Платона «Лисий», то воскликнул: «Клянусь Гераклом! сколько же навывдумывал на меня этот юнец!»<sup>1</sup>.

Главное достоинство философии Платона составляет теория идей, которая представляет собой собственно метафизическое учение. Так В. Виндельбанд считает основной заслугой платоновской философии «открытие имматериальности мира»<sup>2</sup>.

Задачи метафизики в то время состояли в том, чтобы «понять человеческое сознание и душу как объективную реальность, как достояние космоса» (ИАЭ, II, 131), ибо невозможно было остановиться на голой деструкции софистов или только на моральных и понятийных поисках Сократа. Необходимо было выработать положительную метафизику, отвечающую запросам времени, синтезирующую период космологический и антропологический, натурфилософский и софистический. Однако как возможно было совместить столь взаимоисключающие принципы построения метафизики? А.Ф. Лосев следующим образом раскрывает смысл задачи, с которой столкнулся Платон и метод ее решения: «прежний объективно-реальный космос (необходимо было понять – Н.С.) как рождающееся лоно человеческой души», «совместить субъективный разум и объективную реальность». Выполняя данную задачу, Платон пошел по пути выработки учения об *идеях*, которое давало бы тождество субъективного и объективного, мысленного и материального. А.Ф. Лосев отмечает, что в лице Платона «мы приходим к необходимости придумать такой новый термин, который бы одинаково совмещал и непосредственную зритель-

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 160.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Указ. соч.. С. 421.



ную данность и опосредствованную разумную доказанность» (ИАЭ, II, 170). В связи с этим Лосев называет метафизику Платона *объективно-идеалистической*. Задача эта решалась через выработку спекулятивного мышления и разработку понятия идеи. Однако на этих путях Платон столкнулся с почти неразрешимыми трудностями, вызвав критику своих оппонентов, прежде всего в лице Аристотеля.

Но вначале необходимо остановиться на тех моментах, которые принципиально отличают Платона от Сократа, и здесь опять на помощь может прийти капитальный труд отечественного антиковеда. «Если для Сократа идея была только «логическим» определением (или феноменологическим описанием вещи), доходившим до целевой структуры, то для Платона, как известно, она вновь оказывается бытием». Платон, таким образом, с одной стороны, «возвращается к онтологизму досократиков» (ИАЭ, II, 170), а с другой, его онтология уже не носит чисто космологический, «стихийный» характер, но также непосредственно связана с сознанием человека.

Платон впервые выступил с анализом предшествовавших философских учений (за исключением атомистики), который в основном был критическим. Диоген Лаэртский считал, что Платон «соединил учения Гераклита, Пифагора и Сократа: о чувственно воспринимаемом он рассуждал по Гераклиту, об умопостигаемом – по Пифагору, а об общественном – по Сократу»<sup>1</sup>. Попробуем разобраться с учением Платона подробнее, разбив его на наиболее важные с точки зрения метафизики части: (1) формирование понятия идеи, (2) гносеология, (3) антропология и космология, (4) противоречия теории идей и (5) первооснова бытия.

Если подходить к теории идей Платона с точки зрения развертывания метафизической потребности в античной философии, или становления человека как духовного существа и, одновременно, осмысления этого становления в логосе, то она есть не что иное, как попытка экстериоризации «сократовской силы» или духовной энергии, без которой еще нет человека, он еще не состоялся. В этом, по-видимому, заключается экзистенциальный смысл теории идей. Платон встал перед проблемой не столько онтологизации идей, сколько перед необходимостью метафизации духовной жизни. Должна быть понятийная опора для такой жизни, и она должна быть выражена на языке философии. Решению именно этой задачи посвящены ранние, «сократические» диалоги Платона. Все они наполнены стремлением поисков метафизики нравственности. На раннем этапе своего творчества, когда еще не утихло отчаяние и горечь от потери учителя, Платон особенно остро переживал проблемы нравственности и справедливости.

Однако проблема заключалась в том, что понятие идеи, как и материи, не было выработано и точно определено в досократовской философии. Здесь Платон, отталкиваясь от размышлений Сократа, должен был идти на свой страх и риск. Его диалоги и представляют собой лабораторно-

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 152.

рию по выплавке понятия идеи. Особое значение в этом принадлежит диалогу *Федон*. Вместе с тем термин «идея» как философское понятие не впервые употреблено Платоном, его использовал уже Демокрит для обозначения неделимых и умопостигаемых атомов. Существует даже свидетельство, что он написал книгу «Об идее», которая не сохранилась. И поэтому можно сказать, что Платон продолжает линию Демокрита в самом существенном пункте, – в поисках не только умозрительной основы бытия, но гносеологического и этического принципа.

Платоновский Сократ в *Федоне* пошел дальше. Отказавшись от исследования бытия, он решил, что «надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия» (100a). Однако предшествовавшая философская традиция здесь вряд ли могла быть полезной. Во-первых, она как раз исследовала бытие, а во вторых, исследовала она его во многом еще натурфилософскими средствами – через непосредственное созерцание, вчувствование, встраивание в космическую гармонию, но отнюдь не разлагала его на понятия. Платон, в связи с этим, встал перед необходимостью буквально создания языка философии, т.е. языка понятийного мышления. Но что такое понятие? Это и есть идея.

А. Бергсон считал, что в философии идей заключается «скрытый принцип философии, прирожденной нашему разуму». На этом основании он делал вывод, что наука (метафизика) «не строится человеком. Она предшествует нашему интеллекту, независима от него, являясь истинной производительницей вещей»<sup>1</sup>.

Платон приходит к важнейшему в истории философии открытию: каждое явление, каждая вещь должна быть осмыслена, представлена в понятии, т.е. должна быть идея как всего в целом, так и каждой единичной вещи. И естественно, что понятие вещи, ее идея, выявляя самое существенное в ней, оказывается первичным по отношению к ней. Так, например, пытаясь познать сущность вещи, разум берет за основу идеальную вещь, а не ту случайную и ущербную, которая может существовать в действительности. Идея представляет собой сущность, а значит, и предельное совершенство, идеал любой вещи, и как идеал она оказывается первичной если не по существованию, то по сущности. А истинно первичным является то, что сущностно и что не обязательно может быть явлено.

В диалоге *Федон* Платон приходит к пониманию, что «существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее» (100b). Говоря об идее прекрасного, Платон отмечает, что «ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним», «все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]» (100d). И «большие вещи суть большие и большие суть большие благодаря большому [самому по себе], а меньшие становятся меньшим благодаря малому» (100e, 101a). На основании этого Платон делает вывод, что единственным путем, каким возникает

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М-СПб., 1914. С. 286, 287.

любая вещь, является «ее причастность особой сущности» (101c). Так единственной причиной возникновения двух является «причастность двойке», «а чему предстоит сделаться одним – единице» (101c).

Уже из примеров, которые приводит Платон, видно, что к открытию идей его подтолкнуло именно пифагорейское учение о числе, по причастности которому существуют все вещи. Вместе с тем идея Платона не исчерпывается понятием числа, но можно сказать, что идея есть число, очищенное от всякого вещественного содержания, она есть число, поднявшееся в чисто духовно-умозрительную область. В этой связи можно обозначить основные этапы становления античной метафизики и одновременно языка, в котором и через который осуществлялось это становление. Таких этапов, по большому счету – три:

1. **Натурфилософский**, где в качестве определенных мышления еще выступают природные стихии, а *архе* во многом отождествляется с ними.

2. **Числовой**, где уже не стихия, но число выступает в качестве демиурга всякой творческой активности. Но вместе с тем, число еще отягощено связью с материальным миром, и даже поздние пифагорейцы не могли мыслить его чисто абстрактно. Но абстрактное понимание числа уничтожает его демиургическую функцию, оно тем самым превращается в простой механический инструмент счета, как это и произошло в новоевропейской науке. По этим двум причинам число не могло более выступать в качестве первоосновы вещей и бытия, необходимо было нечто более идеальное, в меньшей степени зависимое от превратностей чувственного мира, иначе – более умозрительное, и, одновременно, более живое и энергичное. А это и есть то, что Платон мыслил под *идеями*.

Аристотель отмечает, что математические предметы занимают промежуточное положение: от чувственно воспринимаемого они отличаются вечностью и неподвижностью, а от эйдосов тем, «что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос по себе только один» (*Мет.* 987b 15). Видимо, Аристотель считал, что числа не отличаются качественно, а лишь количественно, в то время как каждая идея есть некое качественное своеобразие. Между тем число тоже *одно*, но в отличие от эйдоса обозначает «привходящее» – количество, а не сущностно свойственное предмету как таковому.

3. **Идейный**. На этом уровне метафизика пришла к осознанию своей специфической сферы познания, своего предмета и метода. Предметом ее становится то, что находится за пределами чувственных вещей и является их основой, то, что зрится незамутненным ничем умом – сущность или идея; и методом ее является исключительно умозрение или видение умом или умное видение. Понятие идеи Платон передавал различными словами<sup>1</sup>. Прежде всего это – собственно «идея» (*idea*), далее «образ» (*eidōs*), и «род» (*genos*), и «образец» (*paradeigma*), и «начало» (*archē*), и, наконец, «причина» (*aition*). Слово «идея» имеет своим корнем

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995. С. 169.

«вид», т.е. означает то, что *видно* в вещи. Вместе с тем «идейное видение» не является чувственным, но умозрительным, так как органом видения в этом случае выступают не глаза, а ум. Только такое «умное видение», согласно Платону, способно познать сущность вещи. Однако идея не безразлична к вещи как чему-то являющемуся, а представляет собой ее «внутренне-внешний лик». Идея есть одновременно и «*станция вещи*» и ее «*внутренне определяющая сила*» (ИАЭ, II, 150). Идея – это та же вещь, но «движущаяся с бесконечной скоростью и потому сразу находящаяся везде и потому пребывающая в покое»<sup>1</sup>.

А.Ф. Лосев дает следующее комплексное определение понятия идеи: «Платоновская идея есть *логическое понятие*, содержащее в себе предельно-обобщенное; *принцип* и *метод*, порождающую модель, или, вообще говоря, причину осмысления каждой вещи; обладающее *структурой*, структурой *художественной*, а потому и насыщенной глубоким жизненным содержанием и образующей собою специфическую субстанциальную действительность и ее цель вместе с ее *жизненно-функционирующим* самосознанием и потому превращенную в *миф* как особого рода *субстанциальную действительность*». Каждая идея, будучи ответственной за определенную область бытия, есть тот или иной бог. Платон не отвергал богов традиционной мифологии, до подвергал их философскому очищению, т.е. давал «трансцендентально-диалектическое обоснование вообще всей мифологии»<sup>2</sup>.

Диалог «Пир» проясняет далее понятие идеи в том смысле, что показывает возможность восхождения от материального мира к идеальному, что практически отсутствовало в *Федоне*. В *Пире* Платон толкует идею вещи как *бесконечный «предел ее становления»*<sup>3</sup>. Этот переход от вещи к идее он рассматривает на примере любовного стремления, которое является бесконечным и максимально напряженным состоянием души. Платон создает своеобразное учение об эротической иерархии, где говорит, что в познании идеи, наивысшего и совершеннейшего, необходимо восходить от прекрасного тела к прекрасной душе, а от нее – к наукам и, в конечном итоге, к пределу всех наук, к идее прекрасного самого по себе, которая уже не подвержена никаким изменениям, но существует вечно и неизменно (210а-212а).

Ведя разговор о любви Платон символизирует ее мифологическим персонажем Эротом, который разлит «во всем сущем», ведь «вселенная связана внутренней связью». Любовь, таким образом, является универсальным законом, связующим все мироздание, из чего становится возможным единство микро- и макрокосмоса.

Эрот двойственен: один, родившийся от Афродиты небесной, другой – от земной. И в любви существует градация от ее чувственного вида к духовному. Платон показывает путь естественного духовного

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения в 3-х тт. Т. 2. М., 1969. С. 676.

<sup>2</sup> Там же. С. 160, 561.

<sup>3</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 435.

восхождения: «Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, ... только и может жить человек, его увидевший». Далее Платон говорит, что «все люди беременны как телесно, так и духовно», духовная же беременность разрешается рождением высшей любви.

Но так как Платон в данном случае идет методом индукции, пытаясь возвыситься, отталкиваясь от материального мира в область идей, А.Ф. Лосев говорит о проявлении «античного созерцательно-вещественного онтологизма», который превращает логику не только в поэтические образы, но и в глубокую символическую мифологию<sup>1</sup>. Вместе с тем платоновская мифология поражает своим рациональным характером. Видимо, Платон не мог полностью рационализировать учение об идеях в доступной и непротиворечивой форме, почему ему и понадобилась мифология с ее персонажами и сюжетами – в это он следовал орфико-пифагорейской поэтической традиции.

## § 2. ОБОСНОВАНИЕ УМОЗРИТЕЛЬНОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

1. Критика сенсуализма. В.Ф. Асмус, говоря о теории познания отмечает, что Платон «отделил созерцаемое чувствами от созерцаемого умом»<sup>2</sup>. Так как чувства не дают душе обрести истину и разумение, то от них, как и от тела, необходимо отвлечься. Только в одном мышлении перед душой раскрывается «что-то от [подлинного] бытия» (*Федон* 65с). Если «к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душой же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию», которое «всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное» (*Соф.* 248а).

Платон считал, что в том, что вечно течет и изменяется, нет сущности, а значит, о таком бытии невозможно и полноценное познание, основанное на чем-то устойчивом. Последнее можно обнаружить только умопостигаемо. В свою очередь, это умопостигаемое мыслилось им как нечто всегда подобное и тождественное себе – идея. Поэтому и «мудрость» для Платона предстает уже в виде знания вещей умопостигаемых и существенно существующих, – знание, свойственное (по его словам) богу и душе, отделенной от тела. Философия же является мудростью постольку, поскольку она вселяет стремление к божественной мудрости. Чувственно воспринимаемое он называл «и сущим и не-сущим:

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990. С. 439.

<sup>2</sup> Платон. Избранные диалоги (вступ. ст. Асмуса В.Ф.). М., 1965. С. 13.

сущим – по своему порождению, не-сущим – по непрерывному изменению» (15,169).

В истинном познании и исследовании бытия преуспеет тот, «кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто попытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает обрести истину и разумение» (6ба).

В этой связи Платон критикует в «Тезетете» сенсуалистические теории происхождения знания, которым он противопоставляет свою теорию знания как «припоминания». Основной вопрос диалога – что такое знание само по себе, его смысл. От решения этого вопроса, считает платоновский Сократ, зависит бытие всех искусств и наук.

Платон выступает против тех («непосвященных») в таинства философии, которые согласны признать существующим лишь то, за что они могут цепко ухватиться руками, действиям же или становлениям как и всему незримому, они не отводят доли в бытии» (*Тезтет* 155е). Особенно достается за сенсуализм Протагору, определившему человека как меру всех вещей. Платон в этой связи задается вопросом, почему мера всех вещей не «свинья или кинокефал, или что-нибудь еще более нелепое среди того, что имеет ощущения». Кроме того, если следовать максиме Протагора, то каждое мнение будет правильным и истинным, но почему тогда «Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату» (161е). Сам же Платон считает, что великий софист «по разуму своему ничуть не выше головастика».

Далее Платон доказывает, что знание не тождественно ощущению, ибо ощущение само по себе не дает еще понимания. В подтверждение этого довода он приводит пример с пониманием иностранной речи и письма, когда произносимое может слышаться, а написанное видеться, но понимание отсутствовать. Рождается же оно не в результате ощущения, а знания языка. Кроме того, существует память и воображение, которые не зависят непосредственно от ощущений, и способны сами производить объекты в сознании, тем более это касается мышления. Получается, что невозможно отождествить знание и ощущение. «Значит, не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклчениях о них, – делает вывод платоновский Сократ, – ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же – нет» (186d).

**2. Познание как припоминание.** Свое искусство по выявлению знания и духовного рождения человека с помощью диалектики Сократ называет повивальным или майевтикой, однако он, в отличие от своей матери Финареты, принимал «роды души, а не плоти». Но заслугу этого рождения Сократ приписывал не столько себе, сколько богу, тем более что знание, возникающее у его собеседников в результате диалога, они как бы сами в себе открывают. На этом основании Сократ делает вывод,

что «знание на самом деле не что иное, как припоминание» (*Федон* 73a). Так, в диалоге *Менон* (81b-86b) Платон показывает, как можно заставить неграмотного мальчика «вспомнить» геометрические положения, которым он не учился. Повитие Сократа приводит к тому, что его собеседник начинает испытывать изумление, так как ему открывается та истина, что он ничего не знает. Это изумление, как объясняет Сократ, и есть «начало философии» (*Тезет* 155d). Цель своего искусства Сократ видел именно в этом.

Вместе с тем Платон не отвергает традиционную теорию отражения. Он говорит о находящейся в душе «восковой дощечке» или «сердце души», на которую и воздействуют все ощущения и впечатления, и у кого воск в меру податлив, у того более обостренное восприятие и лучшая память (191de).

**3. Познание блага.** Согласно Платону только философы способны постичь то, что «вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы» (*Гос.* VI, 484b). Именно философов «страстно влечет к познанию, приоткрываемому им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие», «они стремятся ко всему бытию в целом» (485b). Таким образом Платон определяет архэ (1) как нечто абсолютно неизменное и самождественное, (2) как вечно сущее и как (3) бытие в целом. Но это как раз и есть то, чем занимается и что ищет метафизика. Поэтому ядром всей философии Платона и его теории идей является метафизика, а истинные философы – это те, кто занимается собственно метафизическим познанием.

Вся теория познания абсолютного блага строится у Платона не просто на умозрительных началах. Для осуществления этого познания мало прийти к верной логической идее, необходимо еще на основании ее преобразовать всю душевную жизнь, «нужно отворотиться всей душой от всего становящегося» (518c). В символе пещеры Платона называет это «искусством обращения», он учит, как повернуть «глаза души» от теней на стене к свету и его источнику – благу как таковому, «надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия» (521c). Способность умного видения врождена человеку, однако он смотрит «не туда, куда надо». Умение же «видеть благо и совершать к нему восхождение» Платон называет наивысшим и найдостойнейшим видом познания.

Душа в постижении мудрости и в познании блага должна восходить «от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» (510b), причем такое восхождение должно осуществляться без чувственных образов, но при помощи самих идей. Благо можно видеть не иначе, как мысленным взором, так как оно – начало всего умопостигаемого. Но как увлечь душу от становления к бытию?

У души есть две основные способности познания: чувственная и умопостигаемая, в свою очередь, первая делится на веру и уподобление, а вторая – на рассудок и разум: «на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблению» (511e). Примечательно то, что Платон вводит различие между рассудком и разу-

мом. К первому виду умозрительного познания он относит арифметику и геометрию в их чистом виде, без примеси материальных эквивалентов. Так, истинные числа, по его мнению, бестелесны и их допустимо только мыслить. Также только ради познания вечного, а не в прикладных целях, следует заниматься геометрией. Астрономия также может помочь в восхождении, однако «небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия», ведь демиург создал и небо (530b). То же касается и музыки, однако нельзя ценить уши выше ума. Также и рассудок еще не ум, так как он «занимает промежуточное положение между мнением и умом», то есть частью соотносится с умопостигаемым миром и частью – с чувственным.

Собственно умозрительный путь Платон называет диалектическим и характеризует его так: «Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому, как другой взшел на вершину зримого» (532b). Это приводит к «освобождению от оков, повороту от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу» (532c). Даже геометрии и другим подобным наукам «всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть», «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать» (533d). Диалектиком Платон называет того, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (534b). В результате диалектика «венчает все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо знание выше нее: ведь она вершина их всех» (535a).

Известно то громадное значение, которое Платон придавал геометрии и др. подобным наукам. При входе в его Академию была надпись: «Негеометр да не войдет». В Академию принимались только знакомые с умозрительными науками. А Ксенократ однажды, по словам Диогена Лаэртского, сказал человеку, не сведущему в таких науках: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию». В этой связи и вызывает удивление тот факт, что Платон ставит чисто умозрительное (диалектическое) познание блага выше математического и геометрического. В этом принципиальная новизна его учения в отличие от пифагорейцев.

### § 3. ОСОБЕННОСТИ КОСМОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ПЛАТОНА

**1. Своеобразие космологии Платона.** Космология и антропология излагаются Платоном в наиболее полном виде в диалоге *Тимей*, где он разрабатывает извечную для античной философии тему – «о природе». Однако проблематика платоновского сочинения имеет существенные отличия от досократовской натурфилософии, учившей, по преимуществу, о происхождении мировых стихий и свойств материи.



А. Бергсон резюмирует всю философию идей в суждении: «физика есть испорченная логика», так как «физический порядок, истинное ослабление порядка логического, является ничем иным, как падением логики в пространство и время»<sup>1</sup>. Такое понимание космоса восходит еще к Платону, который он понимал как живое существо, одаренное умом и созданное благим демиургом в подражание вечному умопостигаемому образцу. Мир идей, переходя в свое инобытие, порождает душу, а затем и космическое тело. Античный философ не мог ограничиться голой теорией идей, разрабатываемой на чисто умозрительном уровне. Для Платона, также как и для всей античной мысли, единственным конкретным и абсолютным бытием был именно чувственно воспринимаемый космос. Здесь чистые идеи овеществляются, ниспадая в материю, а логика превращается в рационально сконструированную мифологию. Именно такую «*мифологическую диалектику*» (термин А.Ф. Лосева) космоса и строит Платон в одном из самых знаменитых своих диалогов – *Тимей*, в котором, кроме прочего, дается систематический очерк всей платоновской философии. Здесь материальное и идеальное выступают как моменты той целостности, которая есть космос, отсюда символизм и мифологизм платоновского *Тимея*. А.Ф. Лосев считает, что Платон в диалоге реставрирует «*общинно-родовую мифологию*», так как в самых глубоких недрах его идеальных принципов кроются такие понятия, как *отец* (идеальное, активно оформляющее материю), *мать* (начало, которое приемлет в себя эту оформляющую силу – материя) и *дитя* (то среднее, что получается из общения первого и второго – дети, т.е. вещи). Значение *Тимея* для платоновской философии чрезвычайно, ибо он является той моделью или идеальным образцом, по принципу которого будут строиться понятия идеального человека и идеального общества (*Государство*).

Рассматривая идеи как порождающие модели, можно согласиться с выводом А.Ф. Лосева о том, что «античный *созерцательный*, но в то же самое время и *вещественный* онтологизм, который, будучи применяем к самым невинным логическим конструкциям, тотчас же превращает их в мифологию». И далее: «Так как для всех античных мыслителей космос был наиболее конкретной реальностью, то обосновывать его при помощи родовых понятий Сократа значило и эти родовые понятия тоже делать объективной реальностью». Поэтому в *Тимее* Платона так много мифов, хотя суть данного диалога выходит за границы мифа.

**2. Понятие демиурга и монотеизм.** Наиболее интересным понятием в космологии Платона является «демиург». Наряду с термином «демиург» (т.е. мастер), Платон употребляет еще и такие как *соединитель*, *чеканщик*, *устроитель*, *искусник*, а также *творец* и *отец*, который характеризуется как *разумный* и *благий*. В связи с этим встает вопрос, не является ли космология Платона монотеистической? В каком-то смысле да, в том, что его монотеизм не исключает ни политеизм, ни пантеизм.

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М-СПб., 1914. С. 286.

А что отсутствует, как справедливо отмечает А.Ф. Лосев, так это монотеизм трансцендентного и персоналистического типа, свойственный христианству. Платоновский демиург не творит мир из ничего, но благоустраивает его из уже существующей материи: «бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли» (31с). Он поэтому – устроитель, а не творец в полном смысле этого слова. Лосев считает в этой связи, что «термин *порождение* в контексте «Тимея» может иметь только пантеистическое, но отнюдь не монотеистическое значение», то же можно сказать о космосе как изваянии<sup>1</sup>. Космология Платона не является монотеистической в том смысле, что бог у него порождает мир как бы из своей собственной сущности. Мир есть «тварь божия», но никак не «Сын». Материальная субстанция оказывается совечной богу. В связи с этим Лосев квалифицирует мировоззрение Платона как «выдержанный пантеизм».

Действительно, Платон говорит о некоей всеобщей сущности, разнообразной иерархией которой является весь мир. Он говорит о вечносущем боге (демиурге) и о боге, которому только предстояло быть (космос) (34b). Затем была сотворена душа, «как госпожа и повелительница тела». В итоге Лосев делает вывод, что основная методология *Тимея* есть «*символически-мифологическая эстетика, построенная методами диалектики*», или «*диалектика мифологии*»<sup>2</sup>.

Тем не менее сам А.Ф. Лосев признает, что Платон «дошел до монотеизма», хотя и «чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности». Еще ближе к монотеизму Платон подходит в конце VI книги *Государства*, формируя понятие блага как сверхсущее беспредпосылочное начало. Конечно, Платону нельзя приписать личностный персонализм христианского монотеизма, но можно ли все понятие монотеизма сводить лишь к его христианскому аналогу? Из философского монизма также может вытекать монотеизм, как, например, это было у Ксенофана, но ведь Платон преуспел в этом деле в несоизмеримо большей степени, чем Ксенофан, который открыл лишь некоторые принципы монотеизма, в то время как Платон – создал нечто наподобие целостной системы. Поэтому, после всех рассуждений, возможно ли, как это делает Лосев, определять мировоззрение Платона как «чистейший языческий пантеизм»?<sup>3</sup>.

То, что у Платона не усматривается учение об абсолютной личности, а у его первоначала нет определенного имени, нет священной истории, с грехопадением, боговоплощением и искуплением, совсем не означает, что не может быть монотеизма без набора этих атрибутов. Некоторые из них могут отсутствовать и в уже известных монотеистических религиях, тем более что в данном случае речь идет о возможности философского

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 599.

<sup>2</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 604.

<sup>3</sup> Там же. С. 600.

монотеизма, вытекающего из монистической метафизической традиции (натурфилософия, элейцы) и преобразуемого язычества в орфизме и пифагореизме. Платон, фактически, попытался соединить эти две традиции в своем учении. Вообще живую философскую мысль, кому бы она не принадлежала, сложно без издержек вложить в то или иное мировоззренческое понятие, такое как политеизм, пантеизм или монотеизм, всегда находясь характеристики, которые не вписываются в строгие рамки данных понятий. Да и определение самих указанных понятий в истории философии не удовлетворяет, так как позволяет их трактовать в несколько различных смыслах.

Можно согласиться с выводом А.Ф. Лосева, что «объективный идеализм Платона является античным, т.е. по существу своему *космологическим идеализмом*», где три основные верховные категории и субстанции – единое (благо), мировой ум и мировая душа формулируются так, чтобы служить диалектическим обоснованием именно космоса<sup>1</sup>. Данные понятия еще не имеют собственно «внутрибожественной» жизни, но используются, как и категории Канта, лишь для объяснения «возможного опыта», т.е. становления космоса. Некоторое исключение составляет понятие абсолютного блага как сверхсущего, однако данное понятие только упоминается Платоном в «Государстве», не получая дальнейшей разработки.

**3. Материя в космологии Платона.** Немаловажное значение в космологии Платона играет материя. Хотя она есть «нулевое осуществление ума» и «бесформенная среда»<sup>2</sup>, именно благодаря ее существованию возникает множество эмпирических вещей: «кормилица» принимает в свое лоно умопостигаемый «вид», превращая его единство и целостность в многообразие чувственных вещей. Платоновская материя существенно отличается как от материи досократиков, где она наделяется качествами – у него она абсолютна бескачественна, так и от орфического и стоического, где она является активной силой, «творческим огнем» и «демиургическим началом».

Платон не дает ясного разрешения вопроса о творении, да он и не являлся для него главным. Вместе с тем исходя из общих интуиций античного мировоззрения и опираясь на комментарии Плотина и Порфирия можно сказать, что материя у Платона совечна творцу. Иную интерпретацию мы находим у более близких к монотеизму и христианству авторов, к которым можно отнести, например, Филона Александрийского.

**4. Антропология.** Космология и гносеология Платона, как и в любом религиозно-философском учении, тесно связана с антропологией. Истинное для него познается посредством «очищения от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения» (*Федон*, 69с). То есть познание истины сопряжено с изменением самого человека. В этом ключе мыслится Платоном и назначение философии: «Те, кто подлинно предан философии,

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. III, с. 524.

<sup>2</sup> Там же. С. 598, 602.

заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью. Однако как он понимает смерть? В ответе на этот вопрос обнаруживаются противоречия платоновской антропологии и сотериологии.

а) *бессмертные души*. Одним из наиболее интересных в данном отношении диалогов является *Федон*, ибо в нем излагается как учение о бессмертии души, так и, по словам А.Ф. Лосева, учение об идеях как «порождающих структурах человеческой жизни»<sup>1</sup>. Из этого видно, насколько тесно у Платона увязаны онтология (метафизика в виде теории идей), гносеология, антропология и сотериология, как они последовательно вытекают друг из друга, в силу чего уместно говорить о системе платоновской философии, в которой он пытается идеально смоделировать духовную жизнь человека во всех ее проявлениях. Именно в *Федоне* Платон разворачивает свои доводы в пользу бессмертия души человека. Их подробно, даже скрупулезно проанализировал Лосев в комментариях к диалогу, в связи с чем на них нет необходимости специально останавливаться. Отметим лишь, что многие из них действительно не выдерживают критики. Наиболее интересным все же является то, что из познания вечных идей душой Платон выводит и вечность самой души. Этот довод опровергнуть сложно, так как для этого требуется искомое познание вечных идей, если же таковое отсутствует, то отрицающий бессмертие даже не знает, что он пытается опровергнуть. Кроме того, у Платона имеется еще один веский аргумент в защиту бессмертия души, которым не смог пренебречь даже такой ниспровергатель метафизики, как Кант, который, отвергнув теоретическую возможность обоснования бытия бога и бессмертия души, признал их практическую целесообразность, а значит, и необходимость. Так, платоновский Сократ говорит, что «Если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавились бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности» (107с).

б) *дуализм души и тела*. Платон, заимствуя пифагорейское учение, унаследовал и его дуализм в понимании сущности человека. Известно, что тело мыслилось как гробница души еще у орфиков, затем перешла к пифагорейцу Филолаю, к которому Платон ездил в Южную Италию и у которого (через Диона) покупал пифагорейские книги. Климент Александрийский говорит об этом так: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые преступления душа соединена с телом и как в могиле погребена в нем»<sup>2</sup>. Платон не смог избежать резкого противопоставления души и тела. «Пока мы обладаем телом, – считал Платон, – ... нам не овладеть полностью предметом наших желаний» (*Федон*, 66b). По вине тела человек также не имеет

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 3.

<sup>2</sup> Цит по: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 806.

досуга для философии, и недуги тела также не способствуют познанию истины. Поэтому душа философа должна «решительно презирать тело и бежать от него, стараясь остаться наедине с собой» (*Федон*, 65b). Но так как познать истину можно лишь «отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой», то при жизни это сделать невозможно («нечистому касаться чистого недозволено»), хотя возможно бесконечное приближение к источнику знания еще при жизни посредством ограничения связи с телом (65a-b).

в) *особенности сотериологии Платона*. Исходя из такой теории смерть превращается в освобождение (*Федон*, 67d), которого «жаждут» все «истинные философы». Видимо, следуя этому завету, Клеомброт, по преданию, бросился в море, прочитав платоновского *Федона*. Вот как об этом пишет в эпиграмме Каллимах:

«Солнцу сказавши «прости», Клеомброт-амбракиец внезапно  
Кинулся вниз со стены прямо в Аид. Он не знал

Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:  
Только Платона прочел он диалог о душе»<sup>1</sup>.

В *Тезете* Платон говорит о том, что «следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу» (176b).

Однако эта же мысль дала Сократу силы мужественно встретить свой последний час. *Федон* утверждает даже, что Сократ казался ему счастливым человеком. «Я видел поступки и слышал речи счастливого человека!» – заявляет он (58e). И далее Сократ говорит: «...человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага» (64a). Но исходя из федоновской сотериологии все телесное является не просто препятствием к познанию истины, но и ее врагом, в силу чего интерпретация Клеомбула оказывается возможной и спасение оборачивается в свою противоположность – самоубийство. Формально и пифагорейцы, и Платон запрещают самоубийство, но метафизика души у них такова, что оставляет такую возможность. Так, в *Законах* Платон говорит о самоубийцах как о «бесславных людях», однако не потому, что это противоречит сущности человека, а потому, что у них отсутствует мужество перенести беду, которая вынудила их к этому. Платон их осуждает за то, что они таким путем пытаются избежать своей судьбы, но для тех, кого приговаривает к этому государство (?!), неотвратимое страдание или тягостный стыд, делающий невозможной жизнь, он подразумевает возможность такого исхода (IX 873 cd).

Так, Сократ говорит в *Федоне* Кебету: «Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них – о тех, кому лучше умереть, – ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их

<sup>1</sup> См. примечания А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи (там же, т. 2. С. 429.).

облагодетельствует кто-то другой»(62 а). В связи с этим суждением, встает ряд вопросов: кто способен определить окончательно, кому лучше умереть, а кому жить? И можно ли самоубийство называть «благодеянием», вне зависимости от обстоятельств? Платоновский Сократ далее пытается смягчить свою позицию, говоря, что самоубийство может быть оправдано лишь как божественное принуждение: «пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например – меня» (62с). Но тогда встает следующий, не менее коварный вопрос: как определить человеку, кто ему нашептывает эту мысль, бог или враг? Да и вообще, может ли бог, если он есть благое начало, в некоторых ситуациях вынуждать человека на самоубийство и оправдывать этот его поступок? Такое понятие бога нельзя рассматривать как абсолютное благо, но именно такое представление о божестве фигурирует в платоно-пифагорейско-орфической традиции. Здесь своя метафизика, за пределы которой не может выйти ни антропология, ни сотериология. Этот факт свидетельствует о глубочайшем кризисе, можно даже сказать тупике, в который зашла античная сотериология как метафизическое учение о душе человека и ее освобождении. Отсутствие у Платона понятия личного Бога привело к тому, что и как на Востоке он говорит не столько о спасении души, сколько о ее освобождении от оков материи (*Федон*, 67d).

Согласно платоновскому учению о человеке все плохое в нем – от тела, цель философии – «освобождение души от общения с телом» (*Федон* 65а). И лучше всего душа мыслит, когда спрашивается с телом и устремится к «подлинному бытию» (65с). Те, кто «благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно» (144с). Душа оказывается имманентно и изначально чистым началом, все же плохое происходит от влияния на нее телесных страстей. Платон еще не осознал того факта, что гораздо горше – страсти собственно душевные, и что душа может быть больна ими, и что душа способна портить тело не в меньшей степени, чем тело – душу. Однако такого рода усложненный психоанализ не был свойственен классической античности.

Истинное, как в области познания, так и в области добродетели лежит также в «очищении от всех [страстей]». Разумение выступает методом этого очищения, поэтому «подлинная добродетель: она сопряжена с разумом» (*Федон* 69bc). Весь строй как души человека, так и государства и космоса должен соответствовать принципу справедливости, который выражается в том, что разумное начало должно господствовать, аффективное – защищать, а вожделеющее – повиноваться.

Продолжая традицию пифагорейцев, Платон также говорит о необходимости посвящения в таинства, что якобы приобщает к истине. Именно в этом смысле он говорит, что «много тирсоносцев, да мало вакхантов» (в Евангелии совершенно иной смысл суждения «много званых да мало избранных»). Истинные философы также являются посвященными, и здесь Платон начинает уже переосмысливать понятие «посвящения», отчасти имея ввиду уже его внутренний, а не чисто церемониальный характер.

**Выводы:** Платон, таким образом, интерпретировал космос с точки зрения его идеальных связей, «расчленив в нем физическое и смысловое», затем опять его отождествив, но уже «по *смыслу*, при помощи чистых понятий, отождествил *диалектические*», вернув формализованному космосу его «антропоморфность», т.е. сознание и душу. В силу этого и психология Платона представляет собой, как считает В. Виндельбанд, «не философскую доктрину, ни тем более эмпирическое исследование, а *теологическое учение*, и притом, самое важное из всех»<sup>2</sup>.

#### § 4. ПРОТИВОРЕЧИЯ ТЕОРИИ ИДЕЙ

Разбору идеи в ее глубокоом, онтологическо(метафизическо)-диалектическом смысле посвящен наиболее сложный и важный диалог Платона – *Парменид*. Еще в более ранних диалогах Платон показал, что идея не есть вещь, а вещь не есть идея. Тем не менее, он не мог остановиться и на чистом дуализме идеи и вещи. По словам А.Ф. Лосева «Необходимо было доказать, что при всем различии идеи и вещи и самой вещи полный их разрыв все же являлся бы чем-то бессмысленным; доказать, что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но, наоборот, впервые только и делает возможным это последнее»<sup>3</sup>.

В отличие от А.Ф. Лосева С.Н. Трубецкой определяет учение Платона как дуалистическое, ибо в нем идея противопоставляется материи<sup>4</sup>. Этот дуализм является следствием признания умопостигаемых идей, ибо мир, построенный согласно им, как бы достраивался над вещественным миром, в результате чего возникает ряд трудноразрешимых вопросов: как объяснить мир чувственный из мира идей? Как относятся идеи к вещам и как соотносятся идеи друг с другом? Чтобы ответить на эти вопросы необходимо проанализировать наиболее важный в этом отношении диалог Платона – «Парменид».

Однако содержание диалога настолько контрастирует с традиционным представлением в культуре о теории идей Платона, что принадлежность данного диалога Платону оспаривается. Еще бы, ведь в нем он предвосхитил всю возможную критику теории идей, в том числе и аристотелевскую. В диалоге, считает А.Ф. Лосев, дается полное опровержение понимания идей как изолированных сущностей. Но европейский читатель настолько привык понимать Платона дуалистически, что, проходя мимо данного диалога, не внимает доводам, которые в нем приводятся. Этому способствует и то, что сам Платон не дает никаких конкретных выводов исходя из своей критики дуализма, тем не менее, он уже здесь опровергает своих возможных будущих оппонентов, или же представителей мегарской школы (которую возглавлял ученик Сократа Евклид), действительно остановившихся на дуализме. А.Ф. Лосев делает вывод исходя из содержания диалога, что «объективный идеализм

<sup>1</sup> Платон. Сочинения в 3-х тт. Т. 2. М., 1970. С. 151.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С. 457.

<sup>3</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. II, с. 6.

<sup>4</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 69.

Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм»<sup>1</sup>.

Как же стало возможным, что восприятие в культуре теории идей прямо противоположно тому, что писал Платон? Это противоречие пытаются снять тем, что отказывают Платону в авторстве данного диалога. Он приписывается то представителям мегарской школы, то самому Аристотелю. Действительно, если этот диалог не признать аристотелевским, то окажется, что Аристотель, критикуя теорию идей в своей *Метафизике*, занимался лишь плагиатом уже осуществленной критики или самокритики. Между тем, так оно и есть, ибо невозможно данный диалог приписать Аристотелю в силу того, что его *Метафизика* построена на основе закона противоречия (на формальной логике), в то время как диалог – на диалектическом принципе. Да и стиль в нем совсем не аристотелевский. А.Ф. Лосев склоняется к тому, что диалог «Парменид» принадлежит Платону, в котором он критикует мегарское учение об идеях<sup>2</sup>.

После того, как понятие идеи было выработано, встала проблема: как соотносятся вещи и идеи? Всю проблематику соотношения вещей и идей можно свести к трем логическим вариантам, под которые подпадают все доводы как Платона, так и его оппонентов. Рассмотрим их:

1. **Идеи абсолютно отличны от вещей**, между ними нет ничего общего. На первый взгляд, так оно и должно быть, ибо характеристики вещи (создается и уничтожается, изменяется, несовершенна и т.д.) и идеи (вечна, не рождена и неуничтожима, неизменна, совершенна и т.д.) прямо противоположны. Обычно на уровне данного дуализма и воспринимается теория идей. Однако сам Платон был далек от такого примитивного противопоставления, так как он представляет собой тупик мысли, из которого нет выхода. Ведь теория идей разрабатывалась во многом с целью решить гносеологическую проблему, ответить на вопрос, как вообще оказывается возможным умозрительное познание. Но дуализм как раз уничтожает всякую его возможность. Идеи, никак не соотносясь с чувственным миром, оказываются просто бесполезными, ненужным удвоением и усложнением мира, так как через них невозможно познание вещей.

Так, Парменид, собеседник Сократа в одноименном диалоге выдвигает следующие аргументы, разрушающие представления о дуализме вещи и идеи. Удостоверившись в том, что Сократ придерживается мнения о существовании идей самих по себе (справедливого, прекрасного, доброго и всего подобного), он спрашивает относительно идеи человека, огня и воды самих по себе. Сократ не может однозначно ответить на этот вопрос, ведь нельзя же допустить, что идея человека существует независимо от человека, а идея огня – от огня, ведь человек тогда бы не существовал как нечто живое и разумное, а огонь не согревал бы.

А.Ф. Лосев аргументирует невозможность действительного и полного отделения идей от вещей тем, что «вещь, не содержа в себе никакой

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. II, с. 501.

<sup>2</sup> Там же, с. 503.



идеи самой себя, будет лишена всяких признаков и свойств, т.е. перестанет быть самой собой; а это значит, что при таком условии она также и перестанет быть познаваемой»<sup>1</sup>.

2. **Идеи тождественны вещам**, между ними нет различия. Однако такое понимание взаимоотношения вещей и идей ничем не лучше первого варианта, так как им фактически ликвидируется не только понятие идеи как таковой, но и возможности умозрительного познания вообще. Познание любого вида, даже чувственного, строится на противопоставлении как объекта и субъекта, так и сущности и явления, отождествление единиц познания (идей или чувственных ощущений) с тем, что они призваны обозначать, приводит к снятию данной оппозиции, а значит, к ликвидации не только познавательных возможностей субъекта, но и его самого. Ликвидируется не только гносеология, но и онтология. Это совершенно невозможно и недопустимо. Даже примитивизм теории отражения, которая обосновывает эмпирическое познание, отходит от этой точки зрения, тем более это неприемлемо для теории идей, обосновывающей умозрительное познание.

Ясно, что для осуществления процесса познания необходимо отличие как субъекта от объекта (идеи от вещи в области онтологии), так и объекта познания от средств познания (вещи и идеи – в гносеологическом аспекте). Но при этом нельзя возвращаться к первому варианту, – полному противопоставлению вещей и идей. Остается единственная возможность – искать некую «золотую середину» между двумя крайними решениями. Причем эта середина не должна просто смешивать нечто от первого и второго варианта, а должна сущностно всмотреться в проблему и решить ее принципиально. Решению именно этой задачи и посвящен диалог «Парменид», представляющий один из самых сложных текстов в истории философии. Итак, третий вариант можно передать термином «причастность» или «подобие».

3. **Вещи «причастны» идеям**, они «приобщаются» им: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, сама же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (132d). Однако и при таком понимании взаимоотношения вещей и идей возникают недоразумения.

Первое из них касается понятия самих идей, так как они должны одновременно существовать везде и нигде, дробиться и не дробиться, быть чем то абсолютно единым и в то же время – множественным. Короче – встает проблема взаимоотношения идей между собой, не решив которую нельзя приступать и к анализу взаимоотношения вещей и идей. Сократ следующим образом выражает эту мысль: если кто-то «сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. II. С. 503.

разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен» (131e). Однако на вопрос Сократа ни Зенон, ни Парменид не дают ответа.

Затем, такие вещи как «волос, грязь, сор и всякая другая незаслуживающая внимания дрянь» тоже тогда должны иметь свои идеи? Но это не согласуется с понятием совершенства да и вообще абсурдно. Тогда получается, что для одних вещей есть идеи, а для других, менее совершенных – нет?

Далее, «каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части»? И как, «оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей»? И не окажется ли она тогда отделенной от самой себя? Нужно отметить, что Сократ достойно выдерживает напор вопросов Парменида, дает верные ответы, углубляющие теорию идей, однако он не чувствует уверенности в себе и зачастую соглашается с не всегда глубокой критикой собеседника. Так, отвечая на вопрос, как одна идея, будучи неделимой, способна приобщать к себе многие вещи, Сократ приводит пример с днем, свет которого «бывает одновременно во многих местах и при этом нисколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем (131b). Однако взамен дневного света Парменид приводит пример с парусиной, задавая встречный вопрос: вся ли парусина будет над каждым или над одним одна, над другим – другая ее часть?» Сократ соглашается, что только часть, тем самым признавая делимость идей, а из этого следует вывод, что причастная идее вещь приобщается лишь ее части. Но тогда получается нелепость: «если ты разделишь на части самое великое, – цепляется за непоследовательность Сократа Парменид, – и каждая из многих больших вещей будет большой благодаря части великости, меньшей, чем сама великость?» (131d). Однако нужно отметить, что Парменид сбил Сократа с верного пути, подменив аналогию идеи как дневного света примером с парусиной. Дело в том, что дневной свет и парусина – понятия разнопорядковые. Для характеристики понятия идеи невозможно использовать чисто чувственные аналогии, но лишь до предела идеализированные и общие, каким и является понятие дневного света. Это – блестящая аналогия, которая, к сожалению, осталась нераскрытой в диалоге. Дневной свет действительно также неделим и целостен, как неделима и целостна идея, одновременно он также распространяется на множество вещей, как и идея.

Парменид же упрекает Сократа в том, что согласно его теории вещи оказываются неспособными приобщаться ни к частям идей, ни к целым идеям. На самом же деле, этот довод опровергнут аргументом Сократа, которого он сам не осознал, видимо, под давлением авторитета Парменида.

Следующий аргумент Парменида, который можно назвать «третьим глазом» или «третьим человеком», сводится к тому, что для сравнения вещей и идей требуется еще одна идея, а для следующего этапа сравнения – еще одна, и так до бесконечности, что абсурдно. Парменид так формулирует это противоречие: «если ты таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому все это

должно представляться великим?». «Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а над всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством» (132ab). Из этого Парменид делает вывод, что «ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет являться другая, а если эта последняя подобна чему-либо, то – опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей», а значит, «вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения» (133a). Если же признать, что идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, то нами не познается ни одна из идей и мы не причастны знанию самому по себе.

Однако и здесь Сократ находит, что ответить: «не есть ли каждая из этих идей – мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а только в душе? В таком случае каждая из них была бы единою и уж не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось» (132b). По сути Платон здесь подходит к мысли, что продукты мышления, его внутренние объекты, т.е. идеи нельзя рассматривать по аналогии с чувственным миром. Именно такие аналогии приводят к нелепостям, так как все сущее находится в пространственно-временном континууме, а все идеальное – вне пространства и времени. Вместе с тем это еще, видимо, не было четко осознано Платоном, о чем говорит его метод – широкое использование чувственных аналогий и мифологических персонажей и сюжетов. А может быть, он это осознал, но не мог найти адекватного языка описания идеальной (умозрительной) реальности?

Однако и Парменид не полностью отрицает теорию идей. Он признает, что учение об идеях, если они действительно существуют, неизбежно приводит ко многим противоречиям, «и надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому» (135b). С другой стороны, «если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (135e). «Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?» – вопрошает Парменид Сократа. Всю проблему в конечном счете он видит в том, что Сократ преждевременно, не поупражнявшись как следует, взялся определять, что такое идея». На этом данная часть диалога заканчивается, и осуществляется переход к его другой части, составляющей более 2/3 всего диалога.

В утверждении единства идеи и вещи Платон все же не перестает настаивать на самостоятельном существовании идеи и неподверженности

ее никакому материальному дроблению. Чем объяснить такое упорство? Дело в том, что как потребностью духовного развития человечества, так и логикой становящейся философии, сущность сущего начинает мыслиться как его закон, логос, истина, что с неизбежностью приводит к антиномии бытия и сущего. Идея как сущность вещи должна быть некоторым образом соединена с вещью и некоторым образом отлична от нее, ведь если сущность совпадает абсолютно с эмпирической вещью, то не нужно познание и вообще философия, а если она совершенно отдельна от нее, то бесполезна для познания (ИАЭ, II, 415). Столкнувшись с данной проблемой, Платон пытался решить ее во второй части диалога *Парменид*, сводя понятие идеи и вещи к понятиям одного и иного он произвел анализ их диалектических взаимоотношений. Результат этой диалектики хорошо выразил А.Ф. Лосев в комментариях к диалогу: «в тот самый момент, когда мы провели различие между одним и иным, – в тот же самый момент мы произвели и их отождествление»<sup>1</sup>. Бытие есть само сущее и в тот же самый момент оно отлично от него. Заключительные строки «Парменида» гласят: «...существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся» (166с). Это значит, что «каждая из взаимоисключающих противоположностей необходимо подразумевает «свое иное»: бытие подразумевает небытие, единое – многое, покой – движение, тождество – различие»<sup>2</sup>, а идеи – вещи и наоборот. Поиски сущности сущего неизбежно выносят ее за само сущее и порождают трансцендентное, и эта сущность сущего обретается как нечто самостоятельное, которое затем опять необходимо в мышлении связать с сущим.

А.Ф. Лосев считал, что Платон был убежден в том, «что всякое какое бы то ни было одно обязательно порождает и свою собственную структуру, и структуру всего иного, чему оно противоположно и с чем оно сравнивается». Вся вторая часть диалога рассматривается отечественным исследователем как учение о «диалектическом порождении», в то время как вся прежняя греческая натурфилософия говорила о «порождениях натуралистических»<sup>3</sup>.

В итоге можно заключить, что без идей невозможно ни познание, ни метафизика, а с ними – масса противоречий и нелепостей. Тем не менее, они не могут быть абсолютно отдельными и никак не влияющими на мир сущего и, в то же время, не могут быть тождественны этому сущему. Соотношение вещей и идей, если его рассматривать по аналогии с соотношением между собой вещей, порождает лишь противоречия, что говорит о невозможности, бесполезности использования подобных аналогий. Поэтому реальность идей нельзя отрицать исходя из этих противоречий. Они должны быть, потому что без них ничто духовное невозможно – ни религия, ни метафизика, ни мораль. Однако объяснить их происхождение

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990-1994. Т. II. С. 500.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 191.

<sup>3</sup> Платон. Указ соч. С. 504.

и их связь с вещами не представляется возможным. По крайней мере – эта связь должна рассматриваться в рамках некоего особого метаязыка, который история философии еще не выработала. Платоновский язык идей, язык философских понятий символизирует метафизическую реальность, говорит нечто о ней, но или лишь в сухих абстракциях, из которых улетучивается всякое содержание (панлогизм Гегеля), или происходит скатывание в область мифологии и религиозных символов, что часто обнаруживается у Платона. Однако миф и религия – тоже есть иносказание, но по аналогии с чувственным миром, Платон в принципе уже от этого отказался, об этом свидетельствует его теория идей, однако он сам не смог объяснить вразумительно того, что он открыл, как не может это объяснить и вся последующая история философии как метафизики. Между тем «без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину» (*Парменид* 136е).

Умозрение трансцендирует налично сущее, восходя к его истине как бытию, но в движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умозрительном мире. Обыденные религиозные представления воспринимают факты умозрительного мира и его символы буквально и интерпретируют их по прямой аналогии с чувственным миром и восприятием, удваивая его таким образом. С философией в этом плане дело обстоит сложнее, так как она не может предать забвению сущее ради бытия, понимая, что изначально мир един, как един человек, хотя это единство раздвоено в себе и противоречиво.

Оппозиция вещи и идеи выражает сущность и противоречивость метафизического знания вообще. Эта оппозиция возникла со времён еще первых философов и нарастала по мере становления метафизики как самостоятельной области знания и науки. Первоначально эта оппозиция заключалась в самой натурфилософии (умозрительная составляющая вещественного *архэ*), затем она обнаружилась в числовом символизме пифагорейцев и пришла к противопоставлению чувственного мира и умозрительного в элейской школе. Однако осознать и эксплицировать метафизическое знание в адекватном языке удалось только Платону. Это, однако, не значит, что он сумел избежать противоречий. Вместе с тем противоречия теории идей несут не столько разрушительный, сколько диалектико-спекулятивный характер, т.е. вскрывают противоречивость самого положения человека в мире как существа, порождающего (или порожденного) метафизическое(им) знание(м).

В заключение необходимо отметить, что в своей теории идей Платон запечатлел язык, который имплицитно уже содержался в философии до него, но не всегда в явной и адекватной форме самовыражения. поэтапное становление языка философии мы видим во всей истории античной философии, начиная с ее самых ранних представителей, но у Платона философия приходит к своему самосознанию. Окончательно определяется ее метод как способ специфического, особенного видения сущности вещей в логосе как идее или посредством ее, в то время как метод религии определяется как видение сущности в *теосе* или посредством него. И несмотря на то, что Хайдеггер подверг беспощадной критике

идейное видение, человек не может его редуцировать. Дело в том, что Платон не выдумал теорию идей, он лишь представил ее как то, или как механизм того, что происходит в умозрении о логосе. В этом можно видеть объективность данной теории.

Создавая, или теперь уже лучше сказать, эксплицируя теорию идей как способ философского познания, Платон пытался решить вставшие и проявившие себя уже в предшествовавшей мысли проблемы. Решение философской проблематики требует углубления процесса умозрения, что в свою очередь приводит к углублению разрыва между вещью как чувственной данностью и ее умозрительным коррелятом, в данном случае – идеей. Но что же такое идея, – этого не смог четко выразить ни сам Платон, ни его последователи и критики, ни вся последующая история философии. Ибо идея – идеальна, она является такой духовной конструкцией, которая отражает осмысленное положение человека в мире. Она – вечная загадка и вещь в себе, но что-то все же можно сказать о ней в отношении к генезису понятия метафизики. Тем не менее Платон – основоположник не только античного, но и мирового идеализма.

Так, А.Ф. Лосев констатирует историко-философский парадокс, заключающийся в том, что все у Платона «пронизано учением об идеях, а *самого-то* учения об идеях найти у Платона невозможно»<sup>1</sup>. Платон находится в вечном поиске истины, о чем свидетельствуют его диалоги, и ни одна проблема не получает у него окончательного и однозначного разрешения. Можно даже сказать, вслед за Лосевым, что Аристотель несколько упростил Платона.

## § 5. ПЛАТОН О ПЕРВООСНОВЕ БЫТИЯ

Сократ категорически отказывался от метафизического познания бытия: «Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на Земле, и все для того, чтобы, в конце концов, счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию», «я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде» (*Федон* 96 с). «Теперь, клянусь Зевсом, – сказал Сократ, – я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу...» (96 е). Однако дальнейшее развитие философии не могло обойтись без метафизики, для которой Сократ открыл новые горизонты.

Некоторые основополагающие метафизические идеи излагаются Платоном в диалоге *Государство*. Диалог начинается с определения понятия *справедливости*, но в ходе его рассмотрения исследование настолько расширяется, что включает в себя основные вопросы и проблемы философии. Решение их выводит читателя за границы этики в антропологию, а из нее – в учение об обществе (политику), и еще далее – в сугубо философскую сферу – метафизику, учение о первооснове всего сущего, – о *благ*. В связи с этим диалог «Государство» можно считать изложением всей системы Платона зрелого периода его творчества. Может показаться,

<sup>1</sup> Платон. Сочинения в 3-х тт. М., 1971. Т. II. С. 154.

что название диалога не соответствует содержанию, однако это не так, в виду того, что древнегреческое мышление не представляло себе человека вне связи с обществом, в зависимости от которой и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии.

### 1. Формирование понятия *блага*

Разрабатывая метафизику в рамках теории идей Платон столкнулся не только с проблемой дуализма вещи и идеи, но и с проблемой единства в сфере самих идей. Оказалось, что они также раздельны, как и вещи, а значит, тоже требуют для себя какого-то высшего объединяющего принципа. Причем этот принцип должен завершить не только идеальную картину мира, мира идей, но согласовать с ним и мир материальный, мир вещей. Получается, что необходимо было еще нечто, чего не хватало ни вещам, ни идеям, а также что было необходимо для осуществления единства обоих миров, приведения их в гармонию для окончательного преодоления дуализма. «Идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное, – заявляет Платон в «Государстве», – «без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет» (VI, 505a). И далее: «К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит» (505e).

Все идеальное и все материальное Платон концентрирует в сверхсущем одном, без которого «идея не могла бы стать порождающей моделью и объективный идеализм Платона не получил бы своего онтологически-диалектического завершения»<sup>1</sup>. Если ранние диалоги дают этически-ценностную трактовку единого, то более поздние – логическую и онтологическую. Так, в *Пармениде*, разрабатывая понятие единого, Платон уже вплотную приблизился к благу.

На первый взгляд кажется, что идея блага – итог всего, так как она является пределом познания, «она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» (517e). Получается, несмотря на то, что благо труднее всего уразуметь, она является первичной как в гносеологическом, так и в онтологическом смысле. Сущность по Платону первичнее существования.

Исходя из сказанного можно заключить, что идея высшего принципа оказывается абсолютно необходимой как из нужд системы – в логическом аспекте, в аспекте бытия – онтологическом, в аспекте гносеологи-

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1992. С. 504.

ческом (символ пещеры и Солнца), в аспекте аксиологическом (единое есть благо) и в аспекте антропологическом и сотериологическом – из него исходит и к нему стремится всякая душа («Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование...», 509b).

Казалось бы, вот только теперь Платон подошел к самому главному и важному, самому ценному и необходимому. Представляется, что сейчас начнется развертывание учения о первопринципе и мы вступим собственно в метафизическую сферу платоновской философии. Но не тут то было. Чуть далее в *Государстве* Платон заявляет: «Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе» (506e). И затем Платон ведет уже речь о том, что рождается из блага, а не о том, что оно есть само по себе. В *Государстве* у Платона действительно большой охват тем, но идею блага он нигде подробно так и не рассмотрит. Небольшое исключение составляет «символ пещеры», где благо фигурирует в качестве солнца.

## 2. Аксиологический смысл понятия блага

Интересно то, что *благо* Платона несет в себе невиданный ранее в истории античной метафизики аксиологический смысл. Вот что говорится о нем в *Филебе*: «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» (65a). В *Лире* Платон говорит о любви и красоте как сущностных характеристиках понятия *блага*. Любовь он определяет как «окажду целостности и стремление к ней». Поэтому именно в любви в наибольшей степени выражается аксиологический смысл, так как «любовь есть одно из проявлений подлинно сущего». Для Платона «добро прекрасно», а Мойрой или Илифией всякого рождения является красота»<sup>1</sup>.

Платон определяет любовь как высший вид экстаза – духовное иступление. Ведь иступление и есть трансцендирование в любви. В христианстве такое любовное влечение к Богу стало называться умносердечной молитвой, венчающей процесс обожения. О таком иступлении Платон говорил, что оно «даруется Богом» и «прекраснее здравомыслия, свойственного людям». В диалоге «Федр» античный философ исследует различные виды творческих иступлений, которые он называет «божественными», и ставит именно любовь на первое место. В такие минуты духовного вдохновения на основе любви или умносердечного экстаза человек мгновенно проникает в сущность того, кого он любит и развертывает свою собственную сущность. Так как «любовь есть одно из проявлений подлинно сущего», то обладающий ею обладает и истиной. Но любовь для него не есть Бог, как в христианской тра-

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 120, 233, 137.



диции. Любовь у него не персонифицируется и больше соответствует таким понятиям как гармония, соразмерность, порядок, справедливость.

М. Хайдеггер подчеркивает, что перевод платоновского термина то *agathon* как «добро», наделяя его нравственным смыслом, совершенно неверно: «Такое толкование выпадает из круга греческого мышления», «категория ценности есть позднейший и одновременно беспомощнейший потомок» платоновской мысли. Идея идеей означает, согласно Хайдеггеровской интерпретации, «то, что для чего-то годно и делает другое к чему-либо годным», или «самое явленнейшее (сиятельнейшее) из сущего»<sup>1</sup>. Выражение же «идея добра» совершенно вводит в заблуждение новоевропейское мышление. И все же для Платона любовь «есть не что иное, как любовь к вечному обладанию благом...». Из понятия *блага* (каким бы далеким от аксиологической и нравственной сферы, согласно переводу, оно ни было) как сверхсущего единого, как метафизического *архэ*, с неизбежностью должно вытекать и духовно-нравственное значение уже не в качестве просто неопределенного блага, но добра. У Платона, как и в античной мысли вообще, этот аспект раскрыт слабо, однако это не значит, что его там нет. Иначе бы Платон не был столь близок христианскому богословию, которое, возведя его *благо* в трансцендентные выси и наделив его личностными характеристиками, сформулировало средневековое понятие Бога.

Анализ аксиологической стороны понятия *блага* в метафизике Платона приводит к мысли, что за всеми формами и проявлениями в культуре феномена духовного выявляется некий инвариант, – духовный архетип. Так, исследователь древней мифологии Я.Э. Голосовкер писал о наличии «имагинативного абсолюта культуры», в котором сгущаются все ее смыслообразы<sup>2</sup>. Духовный архетип, выраженный в учении Платона о *благости*, можно представить в виде равнобедренного треугольника, вершинами которого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины, мы получим Любовь. Круг, взятый как целое, определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог, – в зависимости от традиции и символа, который она использует. Платон, таким образом, одним из первых в истории духовной культуры не только античности, но и всего известного мира, выразил в понятии духовный архетип человечества, который затем будет тщательно и глубоко разработан в христианской метафизике, но в определенном религиозно-исповедальном контексте.

### **3. Проблема философско-мировоззренческого определения метафизики Платона**

а) философско-мировоззренческий синтез Платона. В. Виндельбанд считает, что ядром платоновской философии является *дуализм*, устанавливаемый между мышлением и восприятием. Однако у Платона дуализм не только гносеологический, но и онтологический. Немецкий ученый подчеркивает, что деление мира на «этот», земной, и «тот»,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1993. С. 356.

<sup>2</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1969.

«небесный», «не представляло собой ничего нового для греческой философии». Такие воззрения являются обычными для всех культур. Особенность же Платоновской философии заключается в том, что она, вслед за пифагорейцами, дает этому онтологическому дуализму теоретическое обоснование. Наличие у Платона множества мифов Виндельбанд объясняет тем, что содержание некоторых из них «не может быть перенесено из сферы образов в сферу понятий»<sup>1</sup>.

Платон теоретически обосновал и в определенной степени завершил то, что начали орфики, продолжили пифагорейцы и Эмпедокл. Афинский философ «ввел в *одно* русло оба эти течения». В его мировоззрении и учении оказались совмещенными дионисийское учение о душе, религиозные представления и то, что обозначается как натурфилософия. В силу того, что Платон осуществил попытку философского обоснования религиозно-мистериальной точки зрения, его можно назвать «*первым теологом*». Душеспасительные представления орфиков и пифагорейцев он встраивает в теорию идей, давая им символично-умозрительную интерпретацию, очищая религиозные представления и возвышая их до метафизического понятия (идеи). Благодаря философствованию Платона получает «научную» форму догмат орфической космогонии, где Зевс мыслился как разумная личность. «В этом отношении Платон сделал крупный шаг вперед, придав этим представлениям исключительно *этический* характер», он «поднял дионисийскую религию на такую нравственную высоту, которой она до него не обладала: он ввел в учение об участии души в полном объеме *принцип нравственной ответственности и воздаяния*. Так, философ вернул религии то, что он получил от нее... он преобразовал эти представления, пронизав их нравственным идеализмом, и тем самым стал *религиозным реформатором*»<sup>2</sup>. Эту методологию разовьют затем в полной мере неоплатоники. Такую же процедуру осуществит и Филон Александрийский по отношению к Пятикнижию Моисея.

б) **многоаспектность понятия блага.** Плотин считал, что Платон различал несколько типов единого (*Энеады*, V 1,8):

1. Лишенное всякой раздельности и множественности, чистое «сверх»: «Благо дает существование всем вещам, однако само оно «не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (509b).

2. То, что является объединением множественности, «единое сущее».

3. Единица, с которой начинается счет. Однако это деление содержится у Платона, но в имплицитной, а не логически выявленной и сформулированной форме. Углубившись еще далее в комментирование Платона Прокл насчитает уже пять типов единого. Однако это домысливание платоновской метафизики уже не есть собственно платонизм, а неоплатонизм. Тем не менее, с точки зрения метафизики особого внимания заслуживает первый смысл понятия *блага* – его сверхсущее зна-

<sup>1</sup> Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 422, 421, 453.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Избранное. М., 1995. С. 455, 463.

чение. Но в чем состоит эта сверхсущность? Можно ли говорить здесь о начале становления понятия трансцендентного в средневековом смысле этого слова? Ведь еще в *Пире*, например, дается эманационная характеристика восхождения к высшей красоте. Вместе с тем известно, что Платон первым ввел понятие «божественное провидение»<sup>1</sup>, а также сам термин «теология» («Государство») в смысле рационального подхода к божественному<sup>2</sup>. Но насколько его богословская метафизика подготовила средневековое мирозерцание? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, настолько сложны и запутаны судьбы метафизического знания в истории западно-европейской философии.

в) **платонизм и средневековье**. А.Ф. Лосев подчеркивает, что «Если мы вдумаемся в самое содержание платоновского мира идей, то окажется, что в нем нет ровно ничего специфически духовного, даже специфически личностного, нет того абсолютного духа, которым так гордилось, например, Средневековье. В христианском Средневековье мир идей – это абсолютная божественная личность с определенным именем, с определенным поведением, со своей, так сказать, личной биографией, закрепленной в так называемой священной истории. Есть ли что-нибудь общее между этим средневековым миром идей и миром идей Платона? Платоновский мир идей совершенно безличен, он не имеет никакого имени и никакой истории; он – просто *вечный космос*, в котором действуют вечные законы, или, лучше сказать, это есть вечные законы космоса (образцы), по которым движется космическая жизнь» (ИАЭ, I, 37). Идеи являются «обобщением *самих же вещей*, их наиболее совершенным выражением, их максимальным и предельным смысловым развитием. Платоновские идеи есть просто увековеченные вещи» (ИАЭ, V, I, 38). Идея есть вещь «взятая в своем бесконечном пределе». Вместе с тем с понятием *блага* как сверхсущего в историю метафизики начинает входить понятие трансцендентного, которое является результатом выхода мысли за пределы всего сущего ради обретения бытия. И здесь Платон оказал неоценимую услугу всей средневековой метафизике.

г) **теория идей Платона в понимании М. Хайдеггера**. В работе *Учение Платона об истине* Хайдеггер говорит, что «учение» любого мыслителя «есть несказанное в его сказанном», а потому для того, чтобы понять его, необходимо, через обдумывание сказанного, приблизиться к «несказанному», в данном случае – сути платоновской мысли. Хайдеггер считает, что в теории идей Платона (а это и является «несказанным» Платона) произошла «перемена в определении существа истины». Немецкий философ пытается показать и доказать свою мысль через разбор «притчи о пещере», содержащейся в 7 книге диалога «Государство». Последуем за мыслью Хайдеггера.

Согласно притче Платона видимые «пещерным» человеком вещи суть лишь тени вещей. Он живет в плену и оставляет все «идеи» за спиной. Для

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях... М., 1995.

<sup>2</sup> Jaeger W/ The theology of the early greek philosophy. London, 1990. P. 2-3.

того чтобы обратиться от теней к самим вещам, необходимо «повернуть глаза души», что означает, увидеть реальные вещи. Такими, какие они есть, вещи можно увидеть лишь при помощи света, или «в идее». Сущее показывает себя в своем «виде». Оно какет само себя, но, тем не менее, обнаружить его можно лишь благодаря идее (свету), которая все делает видимым.

Для характеристики той подмены, которая происходит в учении Платона об истине, Хайдеггер вводит два понятия: *пайдея* («образование») и *алетейя* («непотаянность» или «истина»). Пайдея означает обращение человека от теней к самим вещам, но в свете идеи, ибо без идеи ничего не было бы «видно»: «Виды того, что суть сами вещи, *эйдосы* (идеи) составляют бытие, в чьем свете каждое единичное сущее какет себя тем или этим, и в таком самопоказывании являющееся впервые становится непотаянным и открытым». Но вместе с этим происходит то, что «истина» превращается для западного мышления в «соответствие между мыслительным представлением и вещью: *adaequato intellectus et rei*»<sup>1</sup>.

Получается, что непотаянное заранее уже и единственно понимается как воспринятое при восприятии идеи: «Непотаянность» означает теперь непотаянное всегда как нечто доступное через сиятельность идеи. Поскольку, однако, доступ здесь по необходимости достигается «зрением», то непотаянность впряжена в «отношение» к зрению, «релятивна» к нему»<sup>2</sup>.

Отсюда Хайдеггер делает вывод, что в «невывысказанном» в «символе пещеры» Платона *идея* воспарила над *алетейей*: «Алетейя попадает в упряжку *идеи*. Говоря об *идее*, что она госпожа, обеспечивающая непотаянность, Платон отсылает к тому невысказанному, что отныне существо истины не развертывается как существо непотаянности из его собственной бытийной полноты, а переключивается на существо *идеи*. Существо истины утрачивает непотаянность как свою основную черту». Все усилия мышления отныне направляются на обеспечение идейного видения, где все зависит от идеи. Идея как бы выступает посредницей между самим по себе сущим и человеческим духовно-умозрительным глазом (умом). Так, «из превосходства *вида* и *видения* над *алетейей* возникает изменение существа истины»<sup>3</sup>, она превращается в правильность восприятия и высказывания.

Платоновская метафизика в виде теории идей несет в себе, по мысли Хайдеггера, роковую двусмысленность: «в учении Платона заложена неизбежная двусмысленность. Именно она свидетельствует о не высказанном ранее и теперь выявляемом изменении в существе истины. Двусмысленность со всей остротой обнаруживается в том факте, что обсуждается и описывается *непотаянность* и одновременно подразумевается и на ведущее место становится *правильность*, все это в одном и том же ходе мысли»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1993. С. 352, 351.

<sup>2</sup> Там же. С. 354-355.

<sup>3</sup> Там же. С. 357.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине. С. 357.

Высшая идея «запрягает в единую упряжку познание и его познаваемое». Отсюда берет начало новоевропейский, а часто и христианский соблазн (всевозможного рода «духовные упражнения») смешивания онтологического (метафизического) и гносеологического аспектов, которое найдет свое крайнее выражение в «Критике чистого разума» Канта, где метафизика будет ставиться в зависимость от нахождения в ней определенного рода суждений (априорно-синтетических), опирающихся на чувственный опыт, где бытие Бога и онтологический статус идей зависим от эмпирии, от возможности их чувственного обнаружения.

Вместе с Платоном, считает Хайдеггер, переосмысливается и понятие мудрости. *София* превращается в «привязанность и дружественное расположение (*филия*) к «идеям», порождающим непотаенность. София вне пещеры есть *фило-софия*». С Платона начинается понимание мудрости как «верного ориентирования в сущем, которое одновременно определяет бытие сущего как идею. С Платона мышление о бытии сущего становится – «философией», поскольку оно есть взглядывание на «идеи». Хайдеггер отмечает, что с Платона начинается и традиционная, овнешненная метафизика. Платон предвосхищает ее тем, что говорит о необходимости «поворота глаз души» от теней к свету и самим вещам, т.е. о необходимости умозрения. Ведь идеи – «суть увиденное в нечувственном узрении сверхчувственное, орудиями тела не постижимое бытие сущего»<sup>1</sup>. Хайдеггер упрекает как Платона, так и Аристотеля, что они назвали высшую и первую причину божеством: «После истолкования бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична».

Хайдеггер считает, что после Платона истина стала мыслиться не как *атетейя*, а как *adaequatio*. Ницше же довел данное понимание истины до логического конца, говоря, что «*истина есть род заблуждения*, без которого определенный род живых существ не мог бы жить». «Ницшевское понятие истины, – продолжает он, – являет последний ответ крайнего следствия превращения истины из непотаенности сущего в правильность взгляда. Совершилось же оно вместе с определением бытия сущего как *идеи*»<sup>2</sup>.

Идея и сущность вещи первоначально мыслятся Платоном как нечто единое, но сама логика заставляет его обратить внимание на идею как таковую, вычленив ее из сущего и переведа в ранг бытия. В результате полагается разделение сущего и бытия, подмена сущности вещи идеей. Но это бытие, бытие как идея, согласно Хайдеггеру, уводит в сторону от истинного бытия, приводит к его забвению в истории западноевропейской метафизики. После Платона «человек осмысливает в смысле сущности истины как правильности представления все сущее по «идеям» и оценивает все действительное по «ценностям»<sup>3</sup>.

Хайдеггер, может быть, дал самую глубокую и, отсюда, радикальную критику теории идей Платона (включая Аристотеля) за всю исто-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 359, 360.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине. С. 358, 359.

<sup>3</sup> Там же. С. 361.

рию мысли. Ибо он не просто отбросил ее как иллюзию, но прозрел в корень той проблемы, с которой не смог до конца справиться ни Платон, ни Аристотель. Преимущество Хайдеггера в том, что он использует адекватный метод, в отличие от Канта и других новоевропейских критиков метафизики. Этот метод столь же умозрителен, как и предмет рассматриваемой им метафизики (Платона). Вместе с тем необходимо отметить, что Хайдеггер вооружен феноменологическим методом, который позволяет ему, не уносясь в запретные для мышления области фантазии, не отбрасывать метафизику, но заглянуть в ее сердцевину. Однако справился ли с задачей сам Хайдеггер? Он не брал на себя такую миссию, называя свое мышление лишь «приготовляющим».

Вместе с тем можно уловить некоторые установки Хайдеггера относительно его собственного понимания метафизики. Ясно то, что он пытается разорвать онтологический и аксиологический аспекты метафизики друг от друга, признавая лишь первый из них. Он критикует Платона за то, что у него «идея добра» есть «причина всего правильного, равно как и всего прекрасного». Для Хайдеггера две части высказывания не равноправны и не параллельны. Правильному, считает он, соответствует *αλητεια*, а *прекрасному* – восприятие<sup>1</sup>.

Хайдеггер говорит о необходимости «вспомнить об изначальном существе истины», сняв те напластования и неверную ее интерпретацию, которая установилась после Платона. Необходимо мыслить непотаенность без связи с идеей. Существо непотаенности нельзя сопрягать ни с «идеей», ни с «разумом», ни с «мыслью», «духом» или «логосом». Все это – следствия, а не существо непотаенности, о котором еще даже не спрошено<sup>2</sup>. Чтобы осуществилась непотаенность, необходимо «отдать должное «позитивному» в «привативной» сущности *αλητεια*». Что же это означает, Хайдеггер не поясняет. Бытие еще не стало достойным вопроса.

М. Хайдеггер, критикуя Платона, пытался разрешить проблему метафизического дуализма между бытием и сущим, идеей и вещью, выявляя онтологический статус мышления и переосмысливая категорию бытия. Тождество мышления и бытия, сущего и бытия постулировал, как мы выяснили, уже Парменид, однако с него началось и разобшение этих понятий. Хайдеггер пытался преодолеть отчуждение мышления от бытия: оно есть со-гласие с бытием, или его вообще нет. Мышление имеет такой же онтологический статус, как язык и поэзия. Фактически Хайдеггер предпринял попытку построения, если так можно выразиться, трансцендентно-экзистенциальной онтологии бытия, такой, что в ней к явленности выходит само бытие сущего не на манер предшествующей метафизики как сверхчувственного, а как «двусложность бытия и сущего». «Само бытие, – пишет далее Хайдеггер, – это значит: наличность наличного, т.е.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 358.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине. С. 361.

двусложность этих двух в их односложности»<sup>1</sup>. Философ развивает мистический взгляд на бытие как трансценденцию и бытие как сущее и имманентное, которые совпадают в своей двусложности. Именно исходя из существа двусложности возможно развертывание ясности, т.е. просвета, внутри которого наличное как таковое и наличность, бытие и сущее становятся различными для человека, в результате чего возможно осуществление акта трансцендирования и основанного на нем духовного познания. В понятии бытия как двусложности Хайдеггер на свой манер повторяет диалектику одного и иного у Платона, бытия и ничто у Гегеля, наполняя ее экзистенциальным смыслом.

В итоге Хайдеггер говорит о необходимости «увидеть явленность как сущность наличия в его сущностном происхождении». Что именно «в истоках явления человек приближается к тому, в чем кроется двусложность наличия и наличного». Хайдеггер призывает вернуться к самым истокам греческого мышления и пойти глубже его, выйти за установившийся горизонт, который объективировался в истории западноевропейской философии. Наследуя импульс философии Гуссерля, Хайдеггер мечтал о построении абсолютной онтологии человеческого бытия. Но возможно ли такое? Не превращается ли любая онтология у человека в метафизику, как это произошло в истории, т.е. трансцендентное? Возможно ли абсолютное снятие отчуждения мышления от бытия, бытия от сущего, преодоление грехопадения на земле? Такое снятие возможно двумя путями: или путем элиминирования мышления и сознания, возвращения к инстинктивно-животной жизни, или путем единения с трансцендентным в мистическом экстазе. Но реально человек – посредник и странник, вечный путь к самому себе, и «что ближе всего нашей сущности, однако лишь после всего постигается». «Мы достигаем изначально близкого, – заключает Хайдеггер, – когда не боимся пройти через отчуждающее»<sup>2</sup>. История метафизики и есть такой бесконечный путь к истине сквозь отчуждение.

Платон выявил фундаментальные метафизические истины относительно бытия человека и мироздания, но, выявляя их в слове он тут же столкнулся с проблемой отчуждения и овнешнения метафизического знания. Это отчуждение, поверхностная и, зачастую, неверная интерпретация того, что хотел сказать Платон, к XX веку достигло таких размеров, что сама мысль античного философа перестала восприниматься как нечто важное и серьезное. И все ли то, что осталось «несказанным», но что хотел сказать Платон, понял и выразил Хайдеггер? Не выплескивает ли он вместе с водой и ребенка, вместе с извращениями метафизики саму метафизику, находясь во все том же нигилистическом плену новейшего европейского движения мысли?

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Из разговора относительно языка между Японцем и вопрошающим // Онтологическая проблематика языка в современной западной философии (Сборник переводов). Ч. 1. М.: ИФ АН СССР, 1975. С. 59, 56.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Из разговора относительно языка... С 69, 63.

## Глава 3.

# «ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ» АРИСТОТЕЛЯ КАК МЕТАФИЗИКА

Метафизика Аристотеля представляет собою не только критический анализ, не только систематическую переработку, но и обобщающий итог всей предшествовавшей греческой философии. Аристотель дал развернутую критику теории идей, привлек внимание к единичному субстанциальному бытию, ввел понятие сущности (субстанции), развил учение о «первой философии» (метафизике) и первооснове бытия – «перводвигателе». «Сократ обратился к исследованию человеческого сознания и мышления, перейдя от смутных единичных ощущений жизни к общим понятиям, дающим смысл бытию. Платон всесторонне развил эти общие понятия, превратив их в некие самостоятельные и независимые от человека идеи. Аристотель увидел единство этого общего с каждой отдельной частицей материального мира, без которого сама общая идея теряет смысл своего существования» (А.Ф. Лосев). У Аристотеля мудрость и философия были осознаны как метафизика и нашли выражение в демифологизированной понятийной форме: «те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания» (1000a 20).

Для Аристотеля бытие уже есть всецело предмет мысли, он рассматривает его в «Метафизике» не как «фюсис», природу, а как то, что является ее основанием, как то, что постигается исключительно умозрением, как то, что является предметом чистой мысли, а не чувств. Можно сказать, что Аристотель создал собственно философию как строгую науку, разработал ее предмет и метод. Именно у Аристотеля она осознала в полной мере свою специфику, свою ценность и значение.

Родился Аристотель (384-322 гг. до н.э.) в г. Стагира во Фракии, неподалеку от Македонии. Его отец Никомах был врачом при македонском царе Аминте. В 367 г. Аристотель приезжает в Афины обучаться у Платона в Академии, где он пробыл 20 лет, вплоть до смерти Платона (347 г.). Однако наследником Платона в Академии стал Спевсипп, что вынудило Аристотеля уехать из Афин. С 342/343 г. он – учитель Александра, впоследствии вошедшего в историю под именем Македонский. Однако обучение Александра длилось всего три года, так как в 335 г. погиб его отец Филипп, и он вынужден был заняться государственными делами. После того как Александр ушел в персидский поход, Аристотель возвращается в Афины, где открывает собственную школу – Ликей (неподалеку был храм Аполлона Ликейского). А так как он беседовал, прогуливаясь по аллеям сада, впоследствии его учеников стали называть «перипатетиками» («прогуливающимися»). Однако после смерти Александра в 323 г. положение Аристотеля ухудшилось, так как его подозревали в промакедонских взглядах. Формально его, как ранее и Сократа, обвиняют в нечестии (восхваление и обожествление своего



друга Гермия). Не дожидаясь суда, Аристотель покидает Афины и поселяется на о. Эвбея, где через год умирает (323 г.).

О его облике как человека сохранились свидетельства Диогена Лаэртция. Так, когда Аристотеля попрекали за то, что он собрал складчину для нехорошего человека, он ответил: «Я собирал не для человека, а для человечности». Он не раз и подолгу говорил о том, что афиняне открыли людям пшеницу и законы, но пшеницею жить научились, а законами нет. Среди людей, говорил он, одни копят, словно должны жить вечно, а другие тратят, словно тотчас умрут.

Считается, что Аристотель написал более 160 сочинений, известные из которых можно распределить по следующим сферам:

1. Учения о природе – «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении».

2. Логические сочинения, получившие название (видимо, от византийских логиков, чему способствовало название, данное первооткрывателем сочинений Аристотеля, Андроником Родосским (I в. до н.э.) – «орудные книги») «Органон» – «категории», «Об истолковании», первая и вторая «Аналитики», «Топика» и «О софистических опровержениях».

3. Трактат «О душе».

4. Этические сочинения – «Никомахова этика» и «Большая этика».

5. Искусство анализируется в «Поэтике».

6. Типы государственного устройства – в «Политике».

7. Исторические исследования – «история Афин» (не сохранилось).

8. Естественнонаучные сочинения – «Метеорологика», «История животных» и др.

На основании перечисленного можно сделать вывод, что кругозор Аристотеля был не только необычайно широк, но также и глубок, ибо он явился основателем, первооткрывателем новых наук, например – логики. Но не только ее. Он открыл, в смысле в полной мере осознал и выразил на языке понятий, собственно философскую сферу исследований – «первую философию». Поэтому необходимо добавить еще один пункт, с точки зрения данного исследования – наимважнейший:

9. Собственно философские изыскания – «Метафизика».

Она то и является основным предметом нашего интереса. Однако Аристотель не сразу и не вдруг формулирует понятие «первой философии». Как истинный ученый, он предварительно анализирует всю предшествовавшую философскую традицию, выявляя то ценное, что было открыто в ней, и критикуя все то, что, с его точки зрения, не согласуется с логикой и не соответствует истине. Поэтому, чтобы разобраться в сущности метафизических идей Аристотеля, необходимо повторить его путь, что уже и было осуществлено, теперь только остается кратко проанализировать его, исходя из точки зрения Аристотеля, проанализировать также собственно установку Аристотеля относительно античной истории философии. Только после осуществления этой работы можно вплотную подойти и адекватно воспринять учение Аристотеля о первоосновах бытия.

## § 1. ПОНЯТИЕ МУДРОСТИ И «ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ» АРИСТОТЕЛЯ

**1. Первая мудрость и ее происхождение.** Аристотеля, в противовес Платону, часто называют эмпириком. Этому восприятию способствовал и сам Аристотель масштабом той критики теории идей, которую он развернул на страницах «Метафизики» против своего бывшего учителя. Но соответствует ли такая оценка сути его философии?

Начав читать *Метафизику*, с первых страниц может возникнуть впечатление об Аристотеле именно как об эмпирике. Так, одно из самых важных в истории философии произведений начинается со следующих всем известных суждений: «Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям». Однако рассматривать в данном смысле «Метафизику» Аристотеля может лишь тот, кто дальше этих фраз не пошел. Иначе можно и Гегеля представить как эмпирика и сенсуалиста, ведь и он не отрицает значения чувственного познания, однако как может уважающий себя философ остановиться на уровне обыденного позитивного сознания? Не останавливается на этом и Аристотель.

Познание начинает с чувственности, но не исчерпывается и не заканчивается им. Более того, о чувственности можно говорить как о начале познания, не в смысле важности и ценности – эти категории принадлежат не суждениям об эмпирии, но «первой философии», которая и венчает как гносеологию, так и онтологию Аристотеля. «То, что первое для уразумения через определение, различно от того, – заявляет Аристотель, – что первое для чувственного восприятия» (1018b 30). Знание и ощущение, продолжает в другом месте Аристотель, разделяются по предметам: «знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действии – к предметам в действительности». Если ощущение соответствует тому, что ощущается, т.е. материи, то знание – тому, что познается, т.е. умоглядной форме предмета или его сущности (*О душе* 431b 25).

Между тем «наука и искусство, – продолжает Аристотель, – возникают у людей через опыт», так как «опыт создал искусство», а «неопытность – случай». Тем не менее искусство возникает на уровне обобщения опытного знания, когда образуется один общий взгляд на сходные предметы. Итак, если «опыт есть знание единичного», то «искусство – знание общего».

Но что является более ценным в человеческой жизни – опыт или искусство и все что связано со знанием общего? Здесь оценка Аристотеля казалась бы однозначна: «имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта» (981a 15). Тем не менее знание и понимание относятся не к опыту, а к искусству, и именно они составляют атрибуты мудрости. В силу этого оказывается, что «искусство в большей степени знание, нежели опыт», так как «владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны». И хотя имеющие опыт знают «что», они не ведают «почему». Наставни-

ков же в каждом деле почитают больше, чем ремесленников, потому что они «знают причины того, что создается», т.е. «обладают отвлеченным знанием». Подводя итог сказанному, Аристотель говорит, что «ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например – почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч. И именно тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление».

В уже проанализированных суждениях Аристотеля есть ряд высказываний, которые требуют комментария. Во-первых, создается впечатление, что искусство или отвлеченное знание не имеют ценности, так как из него невозможно извлечь пользу, а во-вторых, это то, что оно является результатом безделья.

Что касается первого, то Аристотель, выделяя такую сущностную черту науки об умозрительном как ее «бесполезность», противопоставляет ее всему утилитарно «полезному» потому, что осознал ее качественное отличие от всего так «необходимого» человеку. Это осознание заключается в том, что в «бесполезности» умозрительного человек обретает высшую духовную пользу, он обретает ценности, которые определяют затем все то «полезное», чем он практически занимается. Оказывается, что так называемое «бесполезное», оборачивается такой пользой, которую невозможно перевести на материальные и количественные показатели. Польза бесполезного имеет смысложизненный, а значит, принципиальный характер для человека. Мудрость гласит: не хлебом единым жив человек. Но и без хлеба насущного он не может. Однако без хлеба человек может умереть, оставаясь человеком, а без пищи духовной – превратиться в зверя, будучи еще живым. Впрочем, Аристотель не убеждает в необходимости аскетизма, речь идет о приоритетах и ценностях.

Что касается второго, то, видимо, нельзя абсолютно и однозначно воспринимать суждение Аристотеля о том, что истинная мудрость и философия являются продуктом безделья и пустого времяпрепровождения. Да, время для мышления человеку необходимо, но кто сказал, что одного свободного времени для этого достаточно? Разве мало было народов, которые, хотя бы иногда, жили в достатке, в удовольствие себе. Однако философию в средиземноморье почему-то породили только греки. Разве у них было больше свободного времени, больше богатств, чем у других народов? Видимо, было нечто иное, что остается до конца неразложимым, сколько бы не изучалось становление философии. Это нечто и породило то, что названо философией. Видимо, для этого необходимо было и свободное время, однако это понятие растяжимое, так как времени обычно не хватает именно у того, кто ничего не делает. С этой точки зрения, тезис Аристотеля требует толкования, которое может превратить его в нечто прямо противоположное. Философия родилась в условиях досуга, но это не значит – *от* досуга, может быть, совсем наоборот – из некоторых практических потребностей человека, которые можно решить исходя лишь из умозрения. умозрение оказывается необходимостью, без которой невозможно обойтись и утилитаристу – у него ведь тоже есть своя мета-

физика, о том, что никакой метафизики как знания не может быть. Метафизика, если исходить из этого понимания, является ответом на самую глубинную духовную потребность человека по осмыслению мира, в котором он живет, своего положения в нем, своей сущности, целей и смысла своего существования. Все эти вопросы не отрицают его практически-земного смысла существования, но этот смысл по сути может быть продуктом только умозрения в сущность бытия.

Далее Аристотель вводит градацию в понимание самого искусства: (1) для удовлетворения необходимых потребностей или для удовольствия и (2) для времяпрепровождения. Аристотель считает, хотя на первый взгляд это кажется странным, что изобретатели второго вида искусства более мудры, так как их знания обращены не на получение выгоды. Это искусство могло возникнуть только там, где люди имели свободное время. Так математические искусства были созданы в Египте, ибо там жрецы имели время для досуга. В итоге результатом размышления Аристотеля стала следующая градация познания и знания (мудрости): «человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theoretikai) – выше искусств творения (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах» (982a).

Умозрительная мудрость предстает у Аристотеля уже в виде самой совершенной и глубокой науки. Еще в начале данной работы, когда речь шла о семи мудрецах, а затем о Фалесе, мы останавливались на данном понятии. Однако у Аристотеля оно достигает предела своего развития, фактически отождествляется им с «первой философией» или метафизикой.

Известно, что и сейчас, особенно в деревнях, мудрым называют не столько отвлеченного теоретика (такого обычная молва расценивает как сумасшедшего-юродивого, над ним скорее смеются, чем превозносят, пренебрегают его советами более, чем прислушиваются к его словам), сколько человека, способного обнаружить определенные закономерности в природных циклах, способного предсказать погоду, время сева и т.д., т.е. владеющего опытом и способного осмыслить его в целях практической деятельности и ориентации. Другая мудрость, чисто теоретическая и отвлеченная – зачастую непонятна и чужда человеку. Но способность к умозрению начинает пробуждаться уже в обычной народной мудрости, что выражается в различных поговорках, баснях и даже сказках. Способность к умозрению, видимо, задана человеку, по крайней мере Хайдеггер определяет человека как существо метафизическое, а метафизику как собственно человеческое дело, как то дело, к которому он призван по своей сущности, развертывающейся посредством и в процессе умозрительного познания (45в). Первоначально эта способность проявляется на уровне политеизма и натурфилософии. Неспособность человеческого ума сразу подняться в чисто теоретическую и отвлеченную область порождает культы кровавого жертвоприношения, поклонение антропоморфным божествам, стихиям и явлениям природы.

В этих культах и представлениях человек низводит свою сущность до предметов, вещей этого мира.

Фактически то, что Аристотель называет «бесполезной» мудростью или первой философией, теорией или наукой об умозрительном – является, становится самым необходимым в развертывающемся метафизическом знании. «Вторая» мудрость по происхождению и первая по сущности мнится бесполезной лишь с точки зрения предшествующих ей ступеней сознания и познания, она совершенно непонятна с их уровня (именно поэтому философия не только начинается с удивления, которое обнаруживает в своем сознании приступивший к философствованию, но и с непонимания – удивления его занятиями и образом мыслей со стороны окружающих).

В ходе развития мудрости как теории проявляется вся сложность и противоречивость этого процесса, возникают противоречия между истиной и мнением, чувственным и умозрительным восприятием. Однако все это – болезни роста. Метафизика противоречит чувственному познанию только с обыденной точки зрения, ограниченной эмпиризмом, у метафизики же нет такого противоречия, т.е. оно преодолевается. Метафизика не учит об иных мирах, она не занимается экстрасенсорикой и парапсихологией, ясновидением и инопланетянами. Метафизика учит о том, *что есть*, но есть не в исчезающем, но постоянном, лучше – вечном и совершенном виде. Метафизика и есть истинная онтология. Как никто лучше это понимал Аристотель, всеми силами критикуя вульгарное восприятие теории идей Платона. Для Аристотеля метафизика и есть истинная мудрость, мудрость в ее совершеннейшем и глубочайшем виде.

Аристотель дает следующую сводную характеристику мудреца (982a 10-15):

- он знает, насколько это возможно, «все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности»;

- он «способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет)»;

- его наука более точна, а значит, он более других способен научить выявлению причин;

- та наука, которой он занимается, в большей степени является мудростью, чем какая-либо другая, так как она «желательна ради нее самой и для познания», а не ради «извлекаемой из нее пользы»; – та наука, которой он занимается, главенствует, «ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять».

В результате Аристотель приходит к выводу, что целью его исследований является именно та мудрость, «которая занимается первыми причинами и началами».

Но каковы черты той науки, которая представляет собой высшую мудрость? А они следующие (982b-983a):

- эта наука «исследует первые начала и причины»;

- она «исследует сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» (1003a 20);

- в силу этого она изучает наиболее достойное для познания и является наиболее совершенной; – само знание она предпочитает ради знания, и поэтому к ней стремятся ради понимания, а не ради какой-нибудь выгоды;

- одной из таких причин, которые она изучает, является «благо или «то, ради чего», а ведь такого рода причину не изучает больше ни одна наука;

- «эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя»;

- она наиболее строга и точна, ибо дальше всего отстоит от чувственных восприятий и исходит из наименьшего количества предположений (ибо исследует только *первые* начала);

- в силу всего сказанного эта наука является наиболее ценной: «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной».

Суждения Аристотеля по характеристике науки о высшей мудрости настолько красноречивы, точны и глубоки, что, пожалуй, не требуют комментариев, или же, наоборот, требуют развернутого изложения смысла каждого тезиса. Однако осуществив это в рамках данной работы не представляется возможным, остановимся лишь на наиболее парадоксальных. По сути все данное авторское исследование направлено на раскрытие смысла этих кратких высказываний Аристотеля, которыми он определяет «первую философию» или метафизику.

Так, Аристотель признает, что высшая мудрость есть наука, но в то же время подчеркивает ее принципиальное отличие от всех других дисциплин: «Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части» (1003а 25). Аристотель, пожалуй, впервые выразил то, чем философия занималась с момента своего зарождения. Впервые на уровне понятия выразил эту идею Парменид, но он совершил открытие, значение которого еще сам возможно до конца не понял. Аристотель же четко различает науки о сущем от науки о бытии, ибо сущее как таковое, его общая природа и заключается в понятии бытия. Но так как Аристотель исходит из бытия вещи, то он говорит, в отличие от Парменида, не о бытии, а о сущности. Однако по значению эти понятия передают один и тот же смысл. Как Парменид, так и Аристотель ищут смысл сущего, его первооснову, анализируют сущее в его целостности, т.е. бытие или сущность. Как и Парменид, Аристотель считает, что философия должна искать начала и высшие «причины чего-то самосущного», а не преходящего и изменчивого. Отсюда и задача первой философии, как ее формулирует Аристотель – «постичь первые причины сущего как такового» (1003а 30). Но первое – это сущность, поэтому «философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей» (1003b 15). И еще: «сущность надлежит объяснять одной науке... И философ должен быть в состоянии исследовать все это» (1004b).

Но тождественна ли сущность тому, что существует? Казалось бы, да, но Аристотель вводит принципиальное различие между сущностью

и тем, что существует, т.е. природой. Так он говорит об умозрительно исследующих бытие: «есть еще кто-то выше тех, кто рассуждает о природе (ибо природа есть лишь один род сущего)». Так Аристотель разрывает связи первой философии с натурфилософией, благодаря чему выходит в область метафизического знания. Учения о природе он признает как мудрость, но уже не первую (1005b). Для тех же, кто учит лишь о чувственной природе, «нет сущности чего бы то ни было», а также «ничего, по их мнению, не бывает по необходимости», если же нет необходимости, то нет ни науки, ни познания (1010b 25). Аристотель согласен с Платоном в его критике сенсуализма (1010b).

Также интересно суждение Аристотеля, согласно которому первую мудрость он рассматривает как самую точную науку (философ указывает «наиболее достоверные начала для всего», 1005b 10). Данное понимание в корне противоречит обыденному представлению о философии, или позитивистскому и эмпирическому ее пониманию. Аристотель высказывает на первый взгляд парадоксальное суждение: метафизика наиболее строга, потому что дальше всего отстоит от чувственных восприятий. Основная же методология новоевропейской философии – эмпирическая. Так, например, Кант в «Критике чистого разума» отказывает метафизике в научности и объективности именно на основании того, что ее идеи, с одной стороны, не являются априорными, а с другой – не подтверждаются чувственными данными. С точки зрения классической античной философии такой подход вообще нельзя назвать философией, ибо она есть в своем существе метафизика, которая строится на умозрительных посылах, обладающих еще большей строгостью, чем эмпирическое существование чего бы то ни было, даже целого мира.

Но что побуждает человека искать высшей мудрости? Не все ведь способны понять, что решить проблемы познания и смысла эмпирического мира можно лишь через умозрение, – к этому приходят уже изрядно помучившись и испытав другие средства. Аристотель, вслед за Платоном, вводит еще один мотив, который вынуждает даже не стремящихся к познанию конечных причин, задуматься о бытии сущего. Этот мотив – удивление, «Ибо и теперь, и прежде, – говорит Аристотель, – удивление побуждает людей философствовать» (982b 15). Причем само удивление тоже может быть различного характера, – сначала относительно малозначащих вещей, а затем – относительно происхождения Вселенной и т.д. Феномен удивления для Аристотеля не просто эмоция, когда человек удивляется, увидев какой-нибудь фокус. Удивление философа фундаментально, оно касается бытия вещей вообще. «*Почему есть нечто, а не ничто?*» – Вот какой вопрос порождает это метафизическое удивление в конечном итоге, а это и есть основной вопрос философии. Что такое фокус, выдумка человека, по сравнению с бытием этого мира? А ведь это последнее только и достойно удивления, большего удивления просто быть не может. Философ поэтому – ребенок, ибо он сохранил из детства главное, способность удивляться тому, к чему все уже давно привыкли и о чем никто не задумывается. Но это вот всем «известное» и является наибольшей тайной, раскрыть которую

всегда стремилась и стремится философия, и постигнуть которую до конца скорее всего никому не дано. Важность этой проблемы была бы осознана тогда, когда бы начал рушиться этот мир, но философы всегда мыслительно эсхатологически, они пытаются разгадать планы божества относительно бытия мира. Философствовать начали, заключает Аристотель, «чтобы избавиться от незнания» (982b 20).

После рассмотренного определения понятия мудрости и науки о ней («первой философии»), осталось только выяснить, «каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость».

## **§ 2. АРИСТОТЕЛЬ И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ. КРИТИКА ТЕОРИИ ИДЕЙ**

Метафизика Аристотеля явилась результатом систематической переработки и критического анализа, обобщения и синтеза почти всех результатов предшествовавшей метафизики греков. Можно сказать, что Аристотель является по сути первым историком античной философии. Все, что было сделано до него в этой области – касалось лишь отдельных взглядов и идей, целостного анализа не предпринял никто. Даже Платон, коснувшийся в своих диалогах почти всех философских концепций, тем не менее не дал их систематического анализа, не дал никакой истории идей. Конечно, Аристотель не был и не мог быть Гегелем в истории философии, к тому же его отделяло еще очень мало времени от тех учений, которые он исследовал. Гегелевская история античной философии могла возникнуть лишь тогда, когда возникло значительное временное опосредствование. То же, что смог осуществить Аристотель как историк античной философии, поражает глубиной мысли и точностью оценок. Ни один современный исследователь не может и сейчас без них обойтись.

Принципиально важным является признание Аристотелем, возможно впервые в истории философии, что в развитии данной науки есть своя закономерность и необходимость. После того, как оказалось, что начала натурфилософии «были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина... побудила искать дальнейшее начало» (984b 10). Получается, что философия развивается исходя из внутренней закономерности, через обнаружение противоречий и попытку их преодоления. Исходя из этого и того фактического философского материала, который проанализировал Аристотель, его можно назвать одним из основателей истории философии.

Аристотель считал, что одному человеку истину познать сложно, но вместе с тем каждый, размышляющий об этом, не терпит полную неудачу. Каждый вскрывает нечто от истины, внося тем самым свой вклад в ее познание, когда же достижения многих складываются, то получается заметная величина. Вместе с тем Аристотель далек от того примитивного взгляда, что истину можно познать в простом историческом развитии философии путем количественного накопления знаний (993b). Тем не менее он достаточно высоко оценивал свое собственное фило-



софствование (о чем речь – ниже), как завершающее классический этап развития. Может быть, он создал претендент, так как за ним последуют другие, претендующие на абсолютную истину (Гегель).

Вместе с тем Аристотель признает, что и до него говорили о «некоторых началах и причинах», в связи с чем возникает смысл и необходимость разобрать предшествовавшие философские учения. Аристотель считает, что из такого анализа можно извлечь «некоторую пользу», так как, с одной стороны, не нужно будет изобретать велосипед, а с другой, можно будет избежать ошибок и тупиков мысли, которые обнаружились в воззрениях тех, кто философствовал до него.

Аристотель полагает, что «большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала», «то, из чего состоят все вещи» (983b 10). Однако здесь же он говорит, что «такое естество (*physis*) всегда сохраняется», «причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях». Основателем такого рода философии Аристотель называет Фалеса, утверждавшего, что начало всего – вода. к этому же направлению он относит Анаксимена, Диогена из Аполлонии, Гераклита, Эмпедокла и др. Но рассматривая, например, понятие воды Аристотель не обнаруживает ни умозрительной, ни демиургической составляющей в нем, без которой оно не было бы архэ. Поэтому в этих суждениях Аристотеля имплицитно заключено внутреннее противоречие.

Далее Аристотель выявляет существенные недостатки им же самим упрощенной, овнешненной натурфилософии. Его тезисы таковы: признание материального субстрата в качестве первоначала не объясняет того главного, для чего вообще необходима первопричина – *почему* происходит возникновение и уничтожение и *что* является причиной этого? Ведь «не сам же субстрат вызывает собственную перемену»? Аристотель понимает, что «искать причину – значит искать некое иное начало», «то, откуда начало движения», но, «столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств» (984a 20-25). Однако он не пытается глубже разобраться в натурфилософии, не пытается в рамках ее обнаружить нечто такое, что отвечало бы его логически верным требованиям. Видимо, герменевтически исследовать натурфилософию не входило в его задачи. А значит, нельзя рассматривать его суждения в качестве окончательных научных выводов. Кроме того, вызывает вопрос концовка следующего высказывания Аристотеля: «Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, *да так они и не думали*» (выделено – Н.С., 984b 10). А *как* же они тогда думали на самом деле? На этот вопрос ответа Аристотель не дает. Заключая, можно сделать вывод, что Аристотель дал принципиальную критику всякой возможной примитивной натурфилософии («наивной»), однако она мало отношения имеет к взглядам тех философов, которых он назвал.

Изложим основные принципы критики Аристотелем всякой «наивной» натурфилософии («кто признает Вселенную единой и какое-то

одно естество как материю... явно ошибаются во многих отношениях», 988b 25):

- она «необдуманно объявляет началом любое из простых тел,.. не выяснив при этом, как возникают эти тела друг из друга»;

- она «указывает элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное» («что сущее – это [лишь] то, что воспринимается чувствами», 989b 30);

- она «отвергают причину движения»;

- «ни сущность, ни суть вещи не признает причиной»;

- она «рассуждает только о возникновении, уничтожении и движении» (989b 20), т.е. в отношении сущности, которая возникает, уничтожается и движется, и не рассматривает нечто вечное и неизменное, благодаря чему только и возможно изменение.

В натурфилософии еще четко не выделилось понятие материи. Сущность вещи отождествляется с набором элементов, стихий, входящих в ее состав. Поэтому в ней преобладало «несущностное» понимание сущности, что являлось результатом еще не углубившегося в себя умозрения.

Итак, натурфилософия зашла в тупик, так как в определении архэ пошла по неверному пути – ударились в поиски материальных первоначал. От нее принципиально отличается учение Анаксагора об уме, и поэтому, «тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он – причина миропорядка и всего мироустройства, оказался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников» (984b 15). Ведь «должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их». Но и Анаксагора Аристотель критикует с тех же позиций, что и Платон. Выдвинув ум в качестве начала, Анаксагор почти совсем не прибегает к нему: рассматривая его как орудие мироздания, он не может вывести из него мироустройство и объясняет все чем угодно, только не воздействием ума. Поэтому Анаксагор не достиг согласованности своих взглядов. Тем не менее Аристотель признает, что учение Анаксагора «созвучно нашему времени», хотя его изложение путано и неясно. Аристотель подчеркивает, что гомеомерии можно понимать как *иное*, а ум как «одно», – понятия, развитые в платоновской философии, к которой он в данном случае причисляет и самого себя. Видимо, из его учения Аристотель позаимствует нечто и для своего «перводвигателя». Тем не менее он не может согласиться со смешением гомеомерий до воздействия на них ума, так как «от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало» (980b).

Что касается Эмпедокла, Аристотель считает, что он первый заговорил о добре и зле, хотя до этого уже были орфики и пифагорейцы, а также первый разделил движущую причину, представив ее как дружбу и вражду. Но причины движущихся тел и их количество он не рассмотрел. Атомисты, объявив происхождение сущего наличием атомов и пустоты «вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли» (985b 15).

Пифагорейцев Аристотель упрекает в том, что они пытались под числовые закономерности подвести всю действительность, даже там, где это явно противоречило фактам. Так они ввели десятое небесное тело – «противоземлю», хотя всего насчитывалось девять планет. Пифагорейцы считали, что «число есть сущность всего». Суть вещи они рассматривали, но «слишком просто». Так, например, они не видели разницы между словами *два* и *двойное*. Заслуга же Парменида заключается в том, что он «понимал единое как мысленное (*logos*)», а «множественность – как чувственно воспринимаемое». Аристотель считает, что философы до италийцев высказывались о началах довольно скудно. Италийцы и пифагорейцы импонируют Аристотелю тем, что они рассматривают все сущее в совокупности, а из сущего одно признают чувственно воспринимаемым, а другое – невоспринимаемым чувствами».

Пифагорейцы рассуждают о более необычных началах, чем физиологи, потому что их начала не заимствуются из эмпирического опыта, их математические предметы лишены движения, неизменны и как бы вечны. Однако числа они применяют лишь к чувственно воспринимаемому также, как и физиологи, между тем как от их начал можно «восходить и к высшим областям сущего» (990а 5). Другим их недостатком является то, что они, как и натурфилософы, «ничего не говорят о том, откуда возникает движение», возникновение и уничтожение, легкость и тяжесть и т.д. Иными словами, как умозрительное оказывается способным приводить в движение материальное? А, с другой стороны, «они и о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему». Аристотель также видит недостаток и пифагорейцев в том, за присутствие чего он будет, проявляя непоследовательность, критиковать Платона. Согласно пифагорейцам нет никакого другого числа, кроме того, из которого составилось мироздание, поэтому они говорят о некоем числе-небе, не в состоянии оторвать одно от другого, в то время как Платон проведет различие между числом, связанным с чувственным миром, и числом как чисто умопостижимой причиной, которая и есть уже идея (999а 20-30). Но ведь Аристотель был ярым критиком теории идей?!

**Критика теории идей.** После тщательного разбора пифагорейского учения и следуя хронологии, Аристотель далее дает краткую характеристику философской деятельности Сократа и переходит к разбору теории идей Платона: «Так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями...» (987b 5).

Аристотель вскрывает непосредственную зависимость Платона от пифагорейцев, отмечая, что он лишь заменил их термин «подражание» на «причастность», а числа на идеи. Аристотель видит отличие Платона от пифагорейцев в том, что он «считал единое и числа существующими

помимо вещей», а также «ввел эйдосы». К последнему его вынудило занятие определениями и диалектика, которой его предшественники не были причастны. По мнению платоников, считает Аристотель, «все единичное в мире чувственно воспринимаемого течет и у него нет ничего постоянного, а общее существует помимо него и есть нечто иное», «повод к этому дал Сократ своими определениями, но он во всяком случае общее не отделил от единичного» (1086b).

После характеристики платоновской философии Аристотель сразу переходит к ее критике, считая, что Платон так толком и не разъяснил, что же означает эта «причастность» вещей идеям. Кроме того, Платон не разъяснил, каким образом бестелесные идеи могут быть причиной движения или какого-либо изменения. Он также считает, что ни один из способов, каким доказывалось, что эйдосы существуют, не убедителен. А кроме того, что Платон своими идеями просто удвоил мир без необходимости и т.д. и т.п. Он заключает, что «всё остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из» (т.е. «быть из чего-то», - Н.С.), - и поэтому говорить, «что они образцы и что все остальное им причастно, - значит пустословить и говорить поэтически-иносказаниями» (991a 20). Аристотель далее вскрывает те противоречия, которые возникают в результате признания существования идей, и которые уже были рассмотрены самим Платоном в диалоге «Парменид». Однако Аристотель делает из них чисто отрицательный вывод, который наиболее ярко запечатлен им в следующем суждении: «доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей», - то есть, существование вещей. Аристотель говорит, что к идеям пришли в поисках сущности вещей и метода их познания, однако эта вновь открытая область идеального фактически элиминирует тот вещный мир, который и необходимо было познать через идеи. Получается обратный от желаемого результат, а значит, заключает Аристотель, теория идей в корне неверна и ее необходимо отбросить. В познании же сути вещей необходимо идти принципиально иным путем, исходить не из умозрительной идеи, а из самой вещи.

Несмотря на те недостатки критики теории идей, которые обнаруживаются у Аристотеля, из своего историко-философского экскурса он делает вывод о том, что «суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил» (988a 35). И это действительно так, если учитывать те непреодолимые трудности, с которыми столкнулся Платон. Выступая против возможного удвоения мира, Аристотель справедливо отмечает, что «и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же» (991a). Между тем оказывается (в вульгаризированной теории идей, - Н.С.), что идеи не являются сущностью вещей, которые они обозначают, так как оказываются вне их (991a 10), между тем как сущность должна быть в самих вещах, иначе получится глупость. Мудрость ищет сущность видимого, но для этого, в лице Платона, она утверждает, что существуют другие сущности, которые являются сущностью этого видимого. Для Аристотеля это все пу-

стые слова, ибо причастность вещей идеям не означает ничего, так как это объяснить невозможно.

В завершение анализа предшествовавших философских концепций Аристотель делает вывод, что хотя философы до него и искали первые причины, но делали они это или не четко, или в неверном направлении. Даже если причины назывались верно, им давалась неверная трактовка. Поэтому «похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале». Аристотель надеется, что через устранение недостатков и затруднений предшествовавшей философии можно будет найти путь и для устранения последующих затруднений. Поэтому он считает справедливым быть признательным даже тем, кто высказывался поверхностно: «ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]».

Но прежде чем перейти к анализу уже собственной концепции метафизики Аристотеля, необходимо критически рассмотреть его понимание теории идей.

Теория идей Платона – это попытка выработки теории фактов умозрения и их связи с фактами чувственными. Он первый действительно различил миры, и первый встал перед проблемой их соединения. Аристотель во всей своей критике теории идей говорит об умопостигаемом (идеях) с точки зрения чувственных аналогий, – как о других сущностях. Но это ли имел ввиду Платон?

Критика Аристотеля не сущностна, так как не ясно, *что* такое идея. Однако Аристотель не ищет ответа на этот вопрос, а беря некоторые определения идеи, которые не удовлетворяли и самого Платона, начинает их критику. Но идея не есть такая же сущность, как и вещи предметного мира, и в то же время она не есть чистая противоположность им, идеи – это не антимир мира вещественного, скорее они – *ничто* мира чувственного, они – его *не-сущее*, если уж и необходимо давать какие-то определения. Ошибка последующей философии, указанная Хайдеггером, заключается именно в перенесении по аналогии фактов данности чувственного восприятия на мир умозрительный. Позднее этому способствовало вульгаризированное христианство, а возможно, и философия эллинизма, где началось конструирование другого мира, по аналогии с чувственным, затем же это было приписано самому Платону. Но и у него есть определения идеи и мифологические сюжеты, которые способствовали такому восприятию теории идей. Но в этом ли ее суть? Но конечно, перед Платоном стояла проблема выражения того знания, которое ему открылось, но полностью адекватного метода описания умозрительных фактов нет и до сих пор. Понимание теории идей как иного, фактически чувственного мира, происходит, во-первых, под давлением обыденного сознания, которое не пытается постичь умозрительную суть высказываемого Платоном, а во-вторых, в силу того, что Платон использует тот же язык, который используют и все остальные, также и те, кто не посвящен в специфику философского умозрительного знания. В силу этого употребляемые Платоном умозрительные, метафизические и духовные символы понимаются предельно натуралистиче-

ски, вульгаризируются и овнешняются. Но как этого избежать? Хайдеггер подчеркивает, что овнешнение всегда преследовало и будет преследовать философию, и от этого никуда не деться. Поэтому для того, чтобы понять того или иного философа, необходимо производить герменевтическую работу и редукцию всего того наносного, что образуется в культуре, фактически разоблачать культурный образ того или иного философа, так как массовое восприятие неизбежно его искажает.

Умозрительный мир, мир духовный, нравственный, т.е. метафизический – *есть*, но он *есть*, он существует *духовно*, а не как чувственный мир, аналогии из которого не раскрывают его сути, но искажают ее. *Как идеи существуют?! Вот с чем необходимо прежде всего определиться.* Они существуют так, что без этого *нечто* (идеи) невозможно познание и его теория, сущностная онтология и даже этика, хотя определение этого существования идей крайне затруднено. Это было осознано Платоном и этого он пытался избежать, о чем свидетельствует диалог «Парменид». Но как сказать об этом метафизическом нечто, которое не есть ничто, но в то же время есть ничто из сущего, и одновременно должно быть сущностью этого сущего?! В этом состоит задача не только платоновской, но и всей мировой метафизики. И как здесь можно обойтись без метафор, без символов, иносказаний и даже мифов? По крайней мере Платон, по объективным обстоятельствам, понятийно интерпретировать и представить теорию идей был не в состоянии. Он и так сделал немало.

Идея символизирует собой бесконечный горизонт сущности вещи. Она есть абсолютный предел, за которым и поверх которого уже ничего нет и ничего не может быть сказано. Поэтому идее не с чем уподобляться, ибо она есть родительница всякого принципа подобия. Поэтому, она не может быть схватываема им самим, как невозможно видеть свой собственный глаз, с помощью которого, однако, видится все. Возможно Аристотель критиковал не столько самого Платона, сколько мегарскую школу, но в тексте Аристотель не разводит эти два уже различных учения. Вся его критика исходит из пространственно-временных координат чувственного мира, которые он пытается распространить и на мир умозрительный, тем самым *удваивая* мир. Получается, что Аристотель первоначально вульгаризирует теорию идей, низводя ее на уровень эмпирической действительности, а затем подвергает критике, так как умозрительное невозможно непосредственно наложить на чувственное – противоречия неизбежны. Аристотель не столько пытается понять, что же все-таки хотел сказать Платон, какую истину он хотел выразить через введение понятия идеи, сколько набрасывается на лежащие на поверхности противоречия, которые были видны и осознаны самим Платоном, и даже подвергнуты критике. Истину ли искал Аристотель, или пытался всеми силами противопоставить себя своему бывшему учителю, чтобы освободить место для собственного самостоятельного мышления, чтобы найти иные основания и разработать иной путь, дабы избежать вставших перед Платоном проблем? Наверное есть и первое и второе, и одно от другого отслоить не так просто. Для этого необходимо рассмотреть путь поисков самого Аристотеля, к чему и необходимо перейти.

### § 3. ПОНЯТИЕ СУЩНОСТИ И ФОРМЫ

1. **Исходные установки Аристотеля.** Успех в философии, считал Аристотель, возможен лишь после устранения предыдущих затруднений платоников, которые «в одно и то же время объявляют идеи, с одной стороны, общими сущностями, а с другой – отдельно существующими и принадлежащими к единичному. А то, что это невозможно», для Аристотеля ясно (1086a 30). Для него является невозможным, «чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть» (991b). Или, по другому: «отдельная вещь не представляется чем-то отличным от своей сущности, и сутью бытия называется сущность отдельной вещи» (1031a 15). У Платона же соотнесенное (идея) оказалась «[первее] самого по себе сущего». Аристотель тысячу раз прав, с этого начинается и этим должна заканчиваться всякая метафизика как онтология, и этим она отличается от мифологии, традиционных религиозных представлений и всевозможной мистики. Именно поэтому метафизика и есть *наука*! И только метафизика как особого рода наука может претендовать на видение реальности, а не своих собственных фантомов. Аристотель разумно ополчился против вульгаризированной теории идей, но по сути Платон в этом не виноват. Между тем наука так и развивается, обнаруживая и преодолевая вскрываемые ею самою в себе противоречия. В данном случае проблема состоит в том, как создать непротиворечивую теорию умозрения?

Аристотель считает, что истина для человека такова, каков дневной свет для летучих мышей», именно «таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего» (993b 10). Из этого примера видно, что Аристотель фактически повторяет платоновский символ пещеры, однако «поворот глаз души» заключается для него изначально в ином приеме. Человек видит не тени на стене, от которых необходимо обратиться к источнику света, а просто явления, которые необходимо не отбрасывать, а углубляться в них, так как там, внутри них и живет сущность. Свет в самих вещах, а не вне их. Но этот свет тоже необходимо обнаружить. Философия для Аристотеля – знание об истине, которая познается лишь умозрительно, но это умозрительное не должно порождать иные миры, а вскрывать сущность самих вещей по себе. Ибо «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (993b 30). Но бытие Аристотель пытается мыслить исходя из иной методологии, чем Платон. Предшествовавшую философию Аристотель обвиняет не в том, что она занималась не своим делом, а в том, что она ничего толком не сказала о сущности, которая первее свойств» (1004b 15). Сущность же «каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее» (1003b 30).

Аристотель, тем не менее, исходит из того, что: (1) должно быть некоторое начало, так как причины существующего не беспредельны, ибо «если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины»; (2) не может также одно возникать из другого как из материи беспредельно; (3) также точно и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда;

(4) и цель также не может идти в бесконечность. Все эти начала Аристотель, пытаясь во всем противоречить Платону, сводит к понятию «сути бытия вещи», которую он раскрывает в учении о четырех причинах.

**2. Понятие сути вещи и сущности.** Исходя из того, что мудрость Аристотель определил как науку о первых причинах, а первой причиной является суть бытия вещи или ее сущность, то мудростью он признает «науку о сущности» (996b 15). Только познавший суть бытия вещи, познал ее сущность, то есть то, что вещь есть по своему бытию, а не по привходящим свойствам. Суть бытия каждой вещи Аристотель обозначает как то, «что эта вещь есть сама по себе», «суть бытия вещи – предел познания [вещи]; а если предел познания, то и предмета» (1022a 10). Он следующим образом поясняет это: «Быть человеком – это не то, что быть образованным, ведь ты образован не в силу того, что ты – ты. Значит, то, что ты сам по себе, есть суть твоего бытия» (1029b 15). А «быть определенным нечто свойственно лишь сущностям». «Суть бытия, – продолжает Аристотель, – присуща первично и прямо сущности» (1030a 30). И, в конце концов, «*вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность*» (выделено – Н.С., 1028b 5).

Есть сущности естественные (огонь, земля, воздух, и прочие простые тела), есть сущности чисто умозрительные – эйдосы и математические предметы. Этим видам сущности, в силу их неудовлетворительности, Аристотель противопоставляет свое понимание сущности как сути бытия вещи (1042a 100). Ибо «для чувственно воспринимаемых единичных сущностей... нет ни определения, ни доказательства» и они «подвержены уничтожению» (1039b 25-30), а признание чисто умозрительных сущностей приводит к тем противоречиям, с которыми столкнулись пифагорейцы и Платон. Также, согласно Платону, «общее не может быть сущностью таким образом, как суть бытия вещи есть сущность» (1038b 15).

**3. Противоречия в понятии сущности.** Однако похоже, что далее сам Аристотель превращается в софиста (сам называя последователей теории идей софистами), так как приходит к тому же, что отрицает в начале, но с использованием иной терминологии. Рассмотрим это подробнее.

Аристотель, несмотря на всю ту жесткую и подробную критику теории идей, которую он развернул в «Метафизике», все же признает, что от вещей к идеям пришли в поисках причин. «Идеи – это сущее всего сущего», – так определяет их Хайдеггер (50,355-356). Начала же вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: «они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального» (993b 30). Он признает, что «начало определений – это роды», а ведь мы каждую вещь познаем через определения. Отсюда следует, что «приобрести знание вещей – значит приобрести знание видов, сообразно с которыми вещи получают свое название (988b 5-10). Однако Аристотель не соглашается с тем, что роды могут быть началом вещей, он считает, что «обозначение (logos) сущности одно; а между тем определение через роды и



определение, указывающее составные части [вещи], разные» (988b 15). Он делает вывод, что «ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей» (там же, 20). Сказывание о единичном для Аристотеля «скорее представляется началом, нежели роды» (а 15).

И здесь Аристотель приходит к противоречию, которое способно разрушить всю его «антиидейную» методологию. В каком же смысле высказываемое о единичном можно считать за начало? Аристотель признается, что это нелегко. Может быть, это труднее, чем опровергнуть теорию идей. Приведем некоторые суждения Аристотеля, иллюстрирующие характер той проблемы, которую он пытался разрешить:

«Общие же причины, о которых была речь, не существуют, ибо начало единичного – единичное; правда, начало для человека вообще – человек, но никакого человека вообще не существует...» (1071a 20);

«с одной стороны, без общего нельзя получить знания, а с другой – отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей» (1086b 5);

«Если не утверждать, что сущности существуют отдельно, притом так, как говорится о единичных вещах, то будет устранена сущность, как мы ее понимаем. А если утверждать, что сущности существуют отдельно, то каковы их элементы и начала?» (1086b 15);

«с одной стороны, без общего нельзя получить знания, а с другой – отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей» (1086b 5);

«Если не утверждать, что сущности существуют отдельно, притом так, как говорится о единичных вещах, то будет устранена сущность, как мы ее понимаем. А если утверждать, что сущности существуют отдельно, то каковы их элементы и начала?» (1086b 15);

Если признать, что сущность есть единичное, а не общее, то будет бесконечное число сущностей, столько же, сколько элементов, что абсурдно. Кроме того, элементы не могут быть и предметом познания: «ведь они не общее, между тем предмет знания – общее», а если нет общего, то не получится и умозаключения.

Это затруднение заставляло, как не противился этому Аристотель, признать, что «Действительно, начало и причина должны быть в состоянии существовать отдельно от них», т.е. единичных вещей (999a 15). А кроме того, «суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» («определение бывает только у сущности», 1031a), определение же всегда содержит в себе нечто общее и бывает у одних только сущностей.

Далее начинается саморазоблачение, так как истина для Аристотеля дороже не только дружбы с Платоном, но и его собственного мнения. Продолжая начатое, он пишет: «если ничего не существует помимо единичных вещей, – а таких вещей бесчисленное множество, – то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее». И если так, то «что-то должно существовать помимо единичных вещей», а «между тем, – про-

должает Аристотель, – мы только что разобрали, что это невозможно» (999a 25-30). Далее он приходит к тому же выводу, к которому пришел и Платон в «Пармениде»: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемое чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие»(999b). Но Аристотель прекрасно понимает, что на чувственно воспринимаемом невозможно утвердить знания, ведь в таком случае не было бы ничего вечного, а также неподвижного предела. Но это бы означало, считает Аристотель, что невозможно было бы возникновение. Аристотель признается, что «единое и сущее», т.е. именно то, что он ищет, «есть самое общее из всего. А если нет никакого самого-по-себе-единого и самого-по-себе-сущего, едва ли может существовать и что-либо из остального помимо так называемых единичных вещей» (1001a 20).

Как выйти из возникшего противоречия? Вернуться к теории идей было невыносимым для Аристотеля, к тому же, он ясно видел, что там проблемы не снимаются, но возникает много новых. Поэтому Аристотель избирает свой оригинальный путь анализа умозрительного познания и сущности вещи.

**4. Материя и форма.** Естественном или природой (*physis*) Аристотель называет возникновение того, что растет, или первооснову растущего, а также то, «из чего как первого или состоит, или возникает любая вещь». Одним словом, естественном Аристотель называет сущность вещей. Однако последнюю он дробит на материю и форму, поэтому оказывается, что она – это, с одной стороны, материя, а с другой – форма или сущность. Аристотель заключает, что «природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность». Он исходит из уже сформированных в философии Платона, но четко не разработанных понятий – сущности и материи. Так, он считает, что «если не будет ни сущности, ни материи, то вообще ничего не будет». вместе с тем сущность для него есть то, «чем материя всякий раз становится». Она есть то, что необходимо должно существовать «помимо составного целого, именно образ, или форма» (999b 15). Как это понимать и что же все-таки сущность, материя или форма?

а) *учение о четырех причинах.*

Видимо, Аристотель говорит о сущности в различных значениях, соответственно его учению о причинах. Аристотель остановился перед фундаментальным вопросом, «каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость» или «первая философия»(метафизика). Отсюда задача, которую ставит Аристотель: «необходимо приобрести знание о первых причинах», ведь мы говорим, что тогда знаем, «когда полагаем, что нам известна первая причина» (983a 25). Однако Аристотель мыслит *архэ* в четырех значениях, рассмотрим их:

1) *суть бытия вещи (букв. «что именно есть ставшее») или сущность, первое «почему» в качестве причины и начала, то, чем вещь является согласно своему определению. То, что остается в вещи по отвлечении ее от материи (1017b 21-22);*

2) материя или субстрат (υποκειμενον – букв. «лежащее в основе», «под-лежащее»);

3) «то, откуда начало движения»;

4) благо или «то, ради чего», «ибо благо есть цель всякого возникновения и движения».

Ниже в «Метафизике» Аристотель говорит о двух основных понятиях сущности: «Итак, получается, что о сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ, или форма, каждой вещи» (1017b 25). Еще далее Аристотель говорит, что «в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат» (1029a). Однако и его Аристотель также понимает двояко – как материю и как форму, или даже тройко, добавляя еще и то, что из них состоит (медь, очертание-образ и изваяние как целое). Но здесь же он задается вопросом: «что если форма (eidos) первее материи и есть сущее в большей мере»? Тогда «она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого». В конце концов оказывается, что «форма, или первообраз», и есть определение сути бытия вещи» (1031a 25).

Из того, что Аристотель признавал бытие материи, не следует, что он был материалистом и эмпириком. Он считал, что «есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой – постигаемая умом» (1036a 10).

Аристотель начинает с того первого мнения, что «сущность присуща телам» (1028b 10), но на этом не останавливается, а ставит вопрос, «есть ли помимо чувственно воспринимаемых какая-нибудь отдельно существующая сущность»?

*б) форма как первая сущность и ее имматериальность.*

Аристотель признает, что невозможно, чтобы сущностью была материя, так как «существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю» (1029a 30). Вместе с тем нечто составное является последующим, и потому не может выступать в качестве сущности. Тогда остается предположить в качестве первой сущности только форму.

Аристотель поясняет, что под сущностью он понимает то, откуда исходит движение, возникновение и рост. Однако о сущем говорится во многих смыслах, «первый из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность» (1028a 15), «сущность есть в первичном смысле сущее, т.е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» (30), «сущность есть первое во всех смыслах»: и по определению, и по познанию, и по времени», ибо сущность и лишь она может «существовать отдельно». Так, «ни медь, ни камень не относятся к сущности круга, так как круг отделим от них» (1036a 35).

**Выводы:** первая философия должна изучать сущее само по себе, однако Аристотель считает, что суть бытия сущего (у Платона это – идея) и само сущее (вещь) должны быть тождественны (1031a 30). Точно так-

же «если бытие благом не есть благо, то и бытие сущим не есть сущее, и бытие единым не есть единое». Аристотель, противореча теории идей заявляет, что «то, чему не присуще бытие благом, не есть благо», а поэтому «необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом, прекрасное и бытие прекрасным» (1031b 10). Или, иными словами, согласно философии Аристотеля, «вещь и суть ее бытия одно», также как «одно – бытие единым и единое»; или вещь, суть бытия вещи должна быть тождественна сущности. А согласно терминологии Платона, но в противовес ему, Аристотель считает, что вещь должна быть тождественна идее, или идея должна быть тождественна тому, идеей чего она является, т.е. вещи. Резюмируется это так: «бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно. А софистические опровержения этого положения, очевидно, снимаются тем же решением, что и вопрос, одно ли и то же Сократ и бытие Сократом» (1032a 5-10).

Аристотель, таким образом, в пылу критики платонизма, пытается снять все различия между вещью и ее бытием, вещью и идеей, вещь, сутью ее бытия и сущностью. Нужно сказать, что данная оппозиция вызревала в недрах античной философии, и не является неожиданностью. Уже в элейской школе возникло противопоставление сущего и бытия, у Платона оно превратилось в противопоставление вежи и идеи. Аристотель, видя всю пагубность этого противопоставления, пытался его снять, вернувшись к сути бытия вещи. Однако суть бытия вещи есть ее сущность, которая не может быть тождественна эмпирической вещи. Сама логика заставляет Аристотеля признать, что «знание об отдельной вещи мы имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия», а суть бытия есть сущность. В конечном итоге и под сущностью в ее истинном смысле он понимает нечто умозрительное и бестелесное – форму: «формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность»; и еще, – «под сущностью без материи я разумею суть бытия вещи» (1032b). кроме того, «форма или сущность, не возникает, а возникает сочетание». Далее, «в обозначении сущности вещи не содержатся части материального свойства» (1037a 25), ибо «сущность – это форма».

Таким образом, Аристотель пришел к тому, что отрицал, возродив *метафизический дуализм* Платона, но на другой понятийной основе. Вульгаризируя и отрицая теорию идей, Аристотель развил свое учение о сущности как форме и о материи, но этим мало что снимается из прошлых «идейных» противоречий. С.Н. Трубецкой в работе *Учение о логосе в его истории* верно отмечает, что «предшественники Аристотеля стремились сначала объяснить мироздание из одной материальной причины. Но по мере развития философской мысли выяснилось, что из материи как таковой необъяснимо не только мышление и познание, но и самые явления внешнего мира; необъяснимы движение, генезис, качественные изменения вещей; ... необъяснима самая *организация* природы

как в ее целом, так и в строении родов и видов живых существ. Из материи нельзя объяснить понятия вещей...»<sup>1</sup>.

С.Н. Трубецкой справедливо отмечает, что «Аристотель, подобно Платону, отправляется от основного дуализма, который проникает все его учение; но в то же время он сознает все трудности, сопряженные с дуализмом, и силится разрешить их. С этой целью он признает материю и форму, оба основных начала, соотносительным: материя есть «возможность», потенция формы и постольку предполагает форму; форма есть «действительность», или «энергия», материи... И тем не менее, — делает вывод Трубецкой, — вопрос об отношении чистой мысли, чистой энергии разума к внешнему материальному миру остается невыясненным». Поэтому, считает отечественный исследователь, «система Аристотеля никоим образом не может рассматриваться как монизм»<sup>2</sup>.

Аристотель понимал данную проблему и пытался решить ее посредством введения понятий сущего в возможности и действительности: «Поскольку материя есть лишь потенция, возможность или способность формы, генезис понимается как переход от возможности к действительности, от потенциального к актуальному, причем «форма» является и производящею причиной такого процесса, «началом движения», и вместе его конечною целью, его идеальным пределом»<sup>3</sup>. Возможность Аристотель определяет как материю, которая относится к общему и неопределенному, «а действительность, будучи определенной, относится к определенному, есть «вот это» и относится к «вот этому». «ясно, что знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет» (1087a10-25). Но тогда к понятию формы как идеальной сущности вещи можно приложить те же критические замечания, которые прозвучали в адрес теории идей Платона.

Проведенный анализ метафизики Аристотеля позволяет присоединиться к выводу С.Н. Трубецкого о том, что «учение Аристотеля не возвысилось над коренным раздвоением между формой и материей: несмотря на гениальный замысел, лежащее в основании аттической метафизики раздвоение между духом и природой остается непримиренным и разум не выходит из своей отвлеченности»<sup>4</sup>. Однако нельзя ставить данный дуализм в вину Аристотелю, так как рассматриваемая проблема присуща человеческому духу, человеческому положению в мире. С.Н. Трубецкой продолжает в этой связи: «С тех пор как человек старался понять действительность, он постоянно испытывал, что мысль о ней, объективное понятие действительности заключает в себе противоречие... Открытие этих противоречий есть первое открытие метафизики». Отсюда вытекает и ее задача — бесконечные поиски синтеза.

---

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 74.

<sup>2</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 74, 77, 80.

<sup>3</sup> Там же. С. 75.

<sup>4</sup> Там же. С. 80.

Философская деятельность Аристотеля была полезна тем, что он, выступая против вульгаризированной теории идей, пытался показать, что умозрение есть истина чувственного, а потому метафизика должна не только парить в умозрительном (так она превратится в фантазии), но быть связанной с чувственным. Вместе с тем Аристотель радикально переосмысливает понятие сущности именно в метафизическом аспекте. Для него оказывается, что «последующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек – первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое – нет». Кроме того, «все становящееся движется к какому-то началу, т.е. к какой-то цели (ибо начало вещи – это то, ради чего она есть, а становление – ради цели); между тем цель – это действительность, и ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть...» (1050a 5-10). Отсюда и телеология Аристотеля.

#### § 4. УЧЕНИЕ О ПЕРВОДВИГАТЕЛЕ

**1. Формирование понятия перводвигателя.** Аристотель, определяя понятие перводвигателя, выступил против таких последователей Гераклита, как Кратил, который считал, что в одну и ту же реку нельзя войти не только дважды, но и единожды. Аристотель же полагает, вслед за элейской школой, что во всех изменениях должно наличествовать нечто сущее, которое является причиной возникновения всего, так как «о текучем знании не бывает» (1078b 15). Без такого начала, считает он, в поиске первоначала придется идти в бесконечность.

А) Аристотель видит недостаток **овнешненной натурфилософии** в том, что «выясняя истину относительно сущего, они (натурфилософы) сущим признавали только чувственно воспринимаемое», «а потому они говорят хотя и правдоподобно, но неправильно» (1010a 5). Аристотель считал, что только видимая часть чувственно воспринимаемого сущего постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения, однако эта область, по его мнению, ничтожна мала, чтобы по аналогии с ней судить обо всем мироздании. На этом основании нельзя оправдывать чувственное и отрицать умозрительные доводы. Тем же, кто не признает умозрительного, «нужно им объяснять и их убедить, что существует некоторая неподвижная сущность (*physis*)» (1010a 30). Ибо, «если все находится в движении, то ничто не было бы истинным; тогда, значит, все было бы ложно, между тем как доказано, что это невозможно. И кроме того, то, что изменяется, необходимо есть сущее, ибо изменение происходит из чего-то во что-то. Однако неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно – ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно» (1012b 30). Поэтому, заключает Аристотель, «существует нечто вечное и неподвижное, в нем нет ничего насильственного или противного его естеству» (1015b 15). Ведь, считает он, «Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было

бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она перее и учение о ней составляет первую философию» (1026a 30). Поэтому учение о природе Аристотель относит ко «второй философии» (1037a 15).

**Б) вопрос о движении** являлся одним из центральных в античной философии. Первоначально движение мыслилось как нечто исконно присущее самим вещам как таковым, однако развиваясь, мышление, в лице Аристотеля, пришло к выводу, что материя не может двигать самое себя (1071b 30). Приписывание движения вещам самим по себе ничего не объясняет, ничего не говорит о характере и источнике движения. Аристотель считает, что «должно быть какое-нибудь основание, почему нечто движется». Аристотель делает вывод, что если существует нечто вечно движущееся («первое небо»), то «существует и нечто, что его движет», а также должно существовать и то, «что движет, не будучи приведено в движение» (1072a20-30). Это начало, в свою очередь, «вечно и есть сущность и деятельность».

Но в связи с этим встает и следующий вопрос: как нечто неподвижное может быть источником движения? И здесь Аристотель находит весьма оригинальный выход: оно движет «как предмет желания и предмет мысли», ведь и «они движут, не будучи приведены в движение». В первоначале заключается также целевая причина, к которой как к благу стремятся все вещи. Цель движет все сущее «как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет все остальное».

Перводвигатель является неподвижным, потому что «высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу». Он самодостаточен и совершенен, движение же всегда свидетельствует о недостатке чего-то и о несовершенстве.

Он также есть, согласно указанным характеристикам, «сущее в действительности», «необходимо сущее» и поэтому «оно начало» (1072b10). От этого начала «зависят небеса и [вся] природа». А так как этому началу не присуще движение, а присуще совершенство, то «и жизнь его – самая лучшая». Она представляет собой мышление, обращенное на самое себя, т.е. на наиболее высший и совершенный предмет. У него, поэтому, «ум и предмет его – одно и то же».

**2.2. Сущностные черты перводвигателя.** Ум по Аристотелю, «мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему» (1074b 25). Следовательно, «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении». Для него «само знание предмет [знания]». Поскольку «постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга, у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (1075a). Он есть божественное мышление, «которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности». Он «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», эта «первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность» (1074a 35), «эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей

и неделима» «не подвержена ничему и неизменна» (1073a 5-10). Налицо все характеристики первопричины как божества. Аристотель так и именует, в конце концов, свой перводвигатель: «И жизнь поистине при-суща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (1072b 25-30).

**2.3. Наука, изучающая первопричину бытия.** «А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная», а так как ее предмет не входит в круг природных вещей, то первопричина «должна быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая переее обоих». «В самом деле, – продолжает Аристотель, – учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (1026a 10-15). И далее: «есть некоторая наука о сущем как таковом и как отдельно существующем» (1064a 30), а именно о том, «что существует отдельно и что неподвижно».

Аристотель выделяет три умозрительных учения: (1) математику, (2) учение о природе и (3) учение о божественном. Получается, что «умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук» (1026a 20).

Аристотель откровенно признается, что обладание высшей мудростью «выше человеческих возможностей», так как природа людей во многих отношениях рабская. Он считает, что человеку «не подобает искать несоразмерного ему знания», и «бог один иметь лишь мог бы этот дар» (983a 5). Вместе с тем наука об этой мудрости – наиболее ценна, ибо стремится к божественному, и она божественна, так как является наукой бога, находится в его ведении. Исходя из этого Аристотель заключает, что «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (983ф 10). Но как же может человек отказаться от такой роскоши ума? Как он может отказаться от самого необходимого, важного, глубокого и совершенного, одним словом – божественного знания? Никак не может, даже зная, что полного знания здесь достичь невозможно. В удел ему достается бесконечное стремление к запредельному – философия как любовь к мудрости. Мудрость же касается уже не человеческих земных и сиюминутных дел, но чего-то вечного, и совершенного, не подверженного превратностям становления. А таким может быть только бог. Так «первая философия» Аристотеля закономерно и необходимо превращается в теологию, ибо понятие бога «принадлежит к причинам и есть некое начало» (983a 10).

Из теологии Аристотеля естественным и необходимым путем вытекает и телеология. С.Н. Трубецкой называет Аристотеля основателем теле-



ологического мирозерцания потому, что «только в его системе конечная цель представляется как начало, имманентное самим вещам, как действующая энергия, как организующее начало»<sup>1</sup>. Для Аристотеля в мировом целом «все упорядочено определенным образом» и «для одной [цели]», где всякому необходимо занять свое особое место» (1075 15-20), так как «сущее не желает быть плохо управляемым» (1076а). «Нет в многовластье блага, да будет единый властитель» (Илиада II,204).

**2.4. Оценка метафизики Аристотеля.** Особо стоит остановиться на введении Аристотелем понятия блага или того, «ради чего» в качестве одной из причин, т.е. понятия цели. По Аристотелю главенствующей наукой и высшей мудростью следует называть как раз то, что учит «о цели и о благе (ибо ради них существует другое)» (*Мет.* 996b 10). Критикуя теорию идей, Аристотель пишет: «доказать, что все едино, этим способом не удастся, ибо через отвлечение (*ekthesis*) получается не то, что все едино, а том, что есть некоторое само-по-себе-единое» (992b 10).

Однако и сам он позднее признается, что восходя к высшим родам, можно пойти до самого общего рода – до сущего, которое уже окажется самостоятельным эйдосом, т.е. чем-то сверхсущим. Однако А.Ф. Лосев оспаривает понятие перводвигателя Аристотеля как нечто трансцендентное: «Аристотель, хотя и не без колебаний, признавал только такое единство, которое обязательно является единством множественного. Хотя сам он прекрасно понимал, что целое отлично от всех своих частей, тем не менее он в основном никак не хотел признать это целое какой-то особой субстанцией, которая была бы выше своих частей, так что целое, с его точки зрения, только и существует в своих частях. У Аристотеля это было результатом непризнания им диалектического метода, согласно которому синтез по своей субстанции несравнимо выше тезиса и антитезиса». «По своему содержанию этот Перводвигатель, – продолжает Лосев, – ровно ничего не привносит нового в естественно протекающий мировой процесс. Он только *санкционирует* его, увековечивает царящие в нем закономерности, обосновывает его на нем же *самом...*»<sup>2</sup>. Но как в рамках такого понимания метафизики Аристотеля можно осмыслить такое его высказывание: «сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле» (1027b 30).

М. Хайдеггер не так однозначен в оценке метафизики Аристотеля, хотя и критикует его, но с другой стороны. Хайдеггер считает, что метафизика, благодаря Аристотелю, представляет сущность сущего двояким образом: «с одной стороны, совокупность сущего как такового в смысле его наиболее общих черт (*ov καθολου κοινου*); с другой – совокупность сущего как такового в смысле высшего и потому божественного сущего (*ov καθολου ακροτατου, θεου*)»<sup>3</sup>. Метафизика у Аристо-

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 75.

<sup>2</sup> ИАЭ. Т. IV. С. 29-38; Т. VII, I. С. 33; Т.V, I. С. 39.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие. М., 1993. С.34.

теля, согласно Хайдеггеру, «выводит к представленности сущее как сущее, двойко-единым образом»: (1) «как истину сущего в его всеобщем» и (2) как истину сущего «в его наивысшем». Поэтому раздваивается и понятие метафизики: в первом случае она есть онтология, а во втором и более тесном смысле – теология. Существо первой философии Аристотеля оказывается онто-теологическим.

Хайдеггер признает истинность онтологической стороны метафизики Аристотеля и отказывает в этом ее теологической стороне. Этот порок, поясняет фрейбургский мыслитель, возник не в связи с интерпретацией Метафизики Аристотеля христианскими богословами, а благодаря тому способу, каким «от раннего начала сущее как сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией» (в этом Хайдеггер видит и порок богословия, которое не вяло словам апостола Павла (1 Кор. 1,20))<sup>1</sup>.

Хайдеггер считает, что после Аристотеля метафизика в качестве истины сущего как такового становится двуликой, сама не подозревая этого, а тем более, не пытаясь задуматься над основанием этой онтолого-теологической двуликости. Но есть ли это ее порок или неизбежный недостаток? Хайдеггер соглашается, что это скорее неизбежность, чем недопонимание или злой умысел.

## § 5. МЕТАФИЗИКА В ПСИХОЛОГИИ И ЭТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

1. «Метафизическая» психология Аристотеля. Аристотеля, помимо прочего, можно назвать и основателем психологии, так как он выделяет ее предмет, душу в качестве необходимого объекта размышления. Так, он пишет, что «познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы», а потому ему необходимо отвести «одно из первых мест» (*О душе* 402а 5). Говоря о душе, Аристотель начинает как эмпирик. Так, он пишет, что душа фактически ничего не испытывает и не действует без тела и все ее состояния имеют свою основу в материи: «душа не существует без материи» (1026а 5). Душа бывает растительной и животной, а также «разумной». Есть у него и более подробная классификация, где можно выделить пять видов или частей души: душа «питающая», осязающая», как энергия «стремления», «движения» и «мышления» (433b). В основу всего познания, как и в *Метафизике*, Аристотель полагает ощущение: «существо, не имеющее ощущений, – говорит он, – ничему не научится и ничего не поймет» (432а 5).

Однако далее Аристотель переходит к критике натуралистических и пифагорейских представлений о душе как гармонии, числе и чём-то самодвижущем. Так, если бы душа состояла из элементов и познавала мир благодаря принципу подобия, то ей было бы недоступно познание общего.

---

<sup>1</sup> Там же.

Вместе с тем он признает, что только одной душе присуще мышление, а если «имеется какая-нибудь деятельность и состояние, свойственное одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела» (403a 10). И в этом смысле душа становится объектом «первой философии», т.е. метафизики, так как отделенное «от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией» (403b 15). Здесь он вступает уже в область умозрительных спекуляций о душе, развивая фактически метафизическую теорию о ней. Последняя представлена его учением об уме как высшей способности души.

*Представление о человеке и его сущности* вытекают у Аристотеля из его философских установок, выраженных в *Метафизике*. Повторяет он их и в трактате *О душе*, применительно уже к человеку: «к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же – энтелехия...» (412a 10). Судя по данным высказываниям, Аристотель фактически, но еще имплицитно, находит природу человека трехсоставной, соответственно распределяются и науки: тело изучает физиология, душу – психология, а ум или дух – метафизика в качестве «первой философии». Так, Аристотель пишет, что «диалектик определил бы гнев – как стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде; рассуждающий же о природе – как кипение крови или жара около сердца. Последний приводит в объяснение материи, первый – форму и сущность, выраженную в определении (logos)» (403b).

Что же касается живых существ, то их сущностью является душа, так как именно она – «причина бытия живого существа» (1017b 15). Душа «есть первая сущность, тело – материя, а человек или живое существо – соединение той и другой как общее» (1037a 5). Душа как форма есть сущность человека, «суть бытия такого-то тела», его энтелехия как фактическая осуществленность. В подтверждение своих слов Аристотель приводит красноречивый и глубокий пример: «Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз» (412b20). Первоначально зрение (душа) мыслится как функция определенного органа – глаза (тела), однако приходит понимание, что то, что мыслилось просто как функция, оказывается сущностью. Зрение важнее и первее по сущности, чем глаз, хотя без глаза оно бы не состоялось. Также и душа, биологически зависима от тела, но по сущности – нечто совершенно иное, что не сводится к изначальному субстрату. Тело человека может быть любым по своей форме и внешнему виду, но оно не определяет в абсолютном смысле характеристики души. Развитая душа способна трансцендировать условности своего существования, как телесного, так и социального.

Итак, как и в «Метафизике», в трактате *О душе* Аристотель начинает как эмпирик и физиолог, а заканчивает как метафизик. Приведем в ка-

честве подтверждения его высказывания из одного и того же абзаца: «душа неотделима от тела... Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела...» (413a 5). Но что же это за часть души, которая может быть свободна от тела, а значит, и от ограничений, свойственных ему? Это, говорит Аристотель, есть «ум или способность к умозрению», так как «они иной род души и только эти способности могут существовать отдельно от преходящего» (413b 25).

**Аристотель об уме как высшей бессмертной сущности человека.** Аристотель считает, что «нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» (429a 25). Если, например, «способность ощущения невозможна без тела», то ум «существует отдельно от него» (429b 5), если ощущение пространственно определено, то ум внепространственен и невозможно определить его местонахождение в теле, так как такового не имеется. Если ощущение и другие низшие способности души зависимы от субъект-объектных отношений, то ум несмешан и чист (здесь Аристотель следует за Анаксагором), «ум способен действовать, опираясь сам на себя» (429b 5-10). Вместе с тем Аристотель отрицает теорию познания Платона как припоминание. Для него ум – «дощечка для письма, на которой в действительности еще ничего не написано» (430a).

Важнейшей характеристикой ума является то, что в сфере сугубого умозрения или бестелесного «мыслящее и мыслимое – одно и то же» (430a 5). Мышление, как функция ума, мыслит вечные предметы. Мышление также «не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом» (439a 15). Умозрительно же постигаемое – вечно и неподвижно, а значит, и орган его постижения (ум) и способность (мышление) и метод (умозрение) должны обладать характеристиками того, что они познают. В абсолюте ум и то, что он мыслит – одно и то же, если же ум мыслит вечное, бессмертное, неуничтожимое, то вечен и он сам, а значит, отчасти, и его носитель, обладатель ума, т.е. человек в своей умозрительной сущности как духе. Однако «то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям» (404b 5).

Кроме того, в области такого вечного мышления о вечном не может быть лжи или неадекватности, так как «мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного» (430a 25). К тому же «ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]», такой «ум всегда правилен, стремление же и воображение то правильны, то неправильны» (433a 25); «ум же, касающийся чего-то [другого], – не [всегда]» (430b 25).

Как видно, само понятие ума у Аристотеля неоднозначно. С одной стороны, есть ум, который «становится всем», он подвержен воздействиям, переходя и без деятельного ума ничего не может мыслить; с другой, ум, «все производящий, как некое свойство, подобное свету». Благодаря этому последнему виду ума, который все освещает, делаются действительными, т.е. воспринимаемыми цвета, существующие в возможности. Именно этот ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи». «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (430a 25). А это и есть «действующая причина... форма в душе» (1032b 25).

Согласно развиваемой Аристотелем концепции, «душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум – форма форм» (432a). В целом, определяя структуру человеческого существа, Аристотель, в отличие от Платона, всецело свободен от экстраполяций в сферу мифологии, хотя то, что говорит он языком понятий, в своей основе совпадает с тем, что пытался сказать языком символов Платон. Так, через анализ различных видов движения Аристотель описывает деятельностную структуру субъекта. Первое в нем – это неподвижное но движущее, или «подлежащее осуществлению благо». Затем идет то, что «и движет и движимо», или способность стремления, и лишь затем «то, что движимо – живое существо». Орган же, посредством которого осуществляется движение, есть уже всецело «нечто телесное» (433b 15). Как и в метафизике, так и в живом существе, человеке, все движется «через толчок или притяжение; поэтому необходимо, чтобы, как в круге, нечто оставалось в покое и чтобы отсюда начиналось движение» (433b 25). То же, что пребывает в покое, и есть «познавательная способность», которая направлена на общее, ибо движет только мнение, направленное на единичное (434a 15).

*Выводы:* на основе рассмотренного материала можно сделать вывод, что психология Аристотеля тесно связана с метафизикой, которая, в конце концов, распространяется и на понятие сущности человека. Сущность человека мыслится Аристотелем как нечто чисто метафизическое, как высшая способность души – ум. Ум представляет собой чистую способность умозрения, которая тождественна со своим предметом – вечным и неподвижным перво двигателем. Отсюда вытекает понятие «умного» бессмертия, которое противостоит мифологическому и метемпсихическому бессмертию у Платона. Как перво двигатель оказывается формой форм для космоса, так ум является формой формы человеческого существа, если под просто формой понимать душу.

Примечательно то, что Аристотель начинает свою «психологию» именно с понятия о душе, которое он считает центральным и важнейшим. Необходимо отметить, что здесь он стоит гораздо дальше или глубже традиционно господствующих в психологии XIX и XX века позитивистско-материалистических представлений, когда само понятие души оспаривалось и не признавалось. Современная психология или

психология недалекого прошлого была преимущественно «психологией без души», как ни странно это звучит, ведь «психе» в переводе с древнегреческого и есть «душа». Проблема состоит еще и в том, что предмет психологии четко не очерчен. Так, многое зависит не только от того, признается ли такое понятие как душа или нет, но и от того, что под ней понимается. Если она низводится на уровень условных и безусловных рефлексов, влечений и потребностей, то наука о ней оказывается очень близкой к физиологии. Если же в качестве души признать некую субстанцию, то наука о ней превращается в метафизику или метафизическую психологию. Оказывается, что психология в своих основаниях зависит от тех философских установок и представлений о сущности человека, которые она заимствует из тех или иных концепций. Аристотель попытался органически связать все уровни психологической науки, от анализа ощущений он перешел к стремлению и влечению, а от них к движению и его источнику. Мы, в силу определенности темы исследования, остановились на метафизической части учения Аристотеля о душе, которая не является некоторой надстройкой, но сутью его представлений о человеке. В лице Аристотеля метафизика души достигает апогея своего развития в классической античной философии. Не зря христианская патристика будет заимствовать его идеи, а еще позднее, Фома Аквинский попытается всецело инкорпорировать учение Стагирита о сущем и душе в католическое мировоззрение. Однако в определенном и собственно философском аспекте учение Аристотеля о душе оказывается непревзойденным. Он заключается в том, что Аристотель разработал светское метафизическое учение о душе, выразив его в понятиях, что никому не удавалось сделать до него, а может быть, на такой же глубине, – и после него.

**2. Метафизика в этике Аристотеля.** Аристотель признает, что только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.д. Однако в понимании данных понятий он не продвинулся вперед, как это сделал, например, Гераклит, Демокрит или Сократ.

Аристотель называет человека существом общественным и считает государство первичным по отношению к нему. Он признает рабство («раб – некая неодушевленная собственность», *Полит.* 1253b 30) и считает войны справедливыми.

Но есть в этике Аристотеля и то, что достойно его метафизики. Он выделяет три вида благ: внешние, физические и духовные. И хотя он говорит, что для счастливой жизни необходимо наличие всех этих видов, приоритет он отдает именно духовным, внутренним благам. Внешние блага он рассматривает как орудия для какой-либо определенной цели, в силу чего они имеют предел. Духовное же благо не имеет ограничений. Душа, утверждает Аристотель, «является более ценной, нежели собственность и тело» (*Полит.* 1323b 15). Счастье не может существовать от добродетели, но находится в прямой зависимости от нее.

Вместе с тем Аристотель далек от средневекового понимания добродетели, необходимой чертой которой является аскетизм. В этике, как

и политике Аристотель был сыном своего времени и народа, включая все недостатки последних. Так, у него «забота о теле должна предшествовать заботе о душе». Вместе с тем, хотя Аристотель и опустился с тех нравственных высот, на которые взошел Сократ, более трезвый взгляд на человека позволил ему осознать, что «стремление движет иногда вопреки размышлению» (О душе 433a 25). Сократ же, как известно, отождествлял знание и добродетель. Конечно, в метафизическом и чисто духовном плане Сократ прав, но если брать человека в его непосредственной душевной жизни – то прав, скорее, Аристотель.

Для Аристотеля целью является высшее счастье, которое он понимает не психологически-эмоционально, но метафизически-духовно, оно заключается в *bios theoretikos*, т.е. «созерцательной жизни» ума. Ведь ум для него есть начало «будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас...» (EN X 7, 1177a 15), поэтому, «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе...» (там же, 1178a). Таким образом в понятии умозрительной, созерцательной жизни этика у Аристотеля смыкается с метафизикой, а философия с теологией. В переводе с древнегреческого теоретическое познание и есть умозрение, созерцание. О том, насколько эти понятия сейчас различаются, можно судить об упадке метафизического знания.

## ВЫВОДЫ

1. **Метафизика есть сердцевина, сущность философии.** Она представляет собой систематическое умозрительное познание и знание в рамках более широкого понятия философии как любви к мудрости вообще. Метафизика как раз и являет то, без чего не состоялась бы философия.

2. **Натурфилософия есть не только учение о природе** в качестве зримых стихий или материальных элементов, но содержит в себе умозрение в сущность существующего. В силу этого любое натурфилософское первоначало обладает двойственной характеристикой: его можно рассматривать как нечто физическое и как нечто метафизическое, *архэ*. В силу этого понятие «натурфилософия» в качестве наименования раннегреческой философии не совсем адекватно, ибо не несет в себе ту суть, благодаря которой она вообще есть философия.

3. **Процесс метафизического познания** осуществляется трудом многих жизней и поколений, судьбой целых народов, в результате которого человек добывает истину о себе и о мире. В древнегреческом языке истина определяется термином «легейн», что значит «открытие», извлечение из утаенности, в то время как «крюптейн» означает хранить в тайне, утаивать (Хайдеггер). В связи с этим процесс добывания метафизической истины можно назвать *от-кровением*.

Откровение, представленное в систематической форме, обнаруживается в двух формах: откровение о *логосе* (традиционно понимаемая философия) и откровение о *теосе* (религия в ее мистериальном, а не формальном виде). В истории объективно и с необходимостью, как показывает это проанализированная история становления метафизического знания в античной культуре, обнаруживается два пути его реализации: религиозно-мистериальный (орфики, Ферекид и др.) и натурфилософский, которые затем приводятся во взаимосвязь в философии Эмпедокла и Платона. Метафизика не является прерогативой какого-либо из данных видов откровения, но обнаруживается в них обоих. От этого не меняется ее умозрительная сущность или форма, но видоизменяется содержание.

4. Логика развития человеческого познания с необходимостью привела к тому, что человек перешел от чувственного познания к умозрительному, и его методом попытался обрести сущность бытия. То, что умозрительное не может чувственным образом ни извлекаться из чувственного, ни привноситься в него, впервые было осознано Парменидом и передано через категорию бытия и путь его познания. Было осознано, что необходимо новое мышление, сущностно-умозрительное, которое нашло свое выражение в теории идей Платона. В связи с этим анализ генезиса метафизики целесообразно осуществлять путем исследования глубины *умозрения*, которое идет от мифа к логосу, от *анейрона* к *нусу*, от имманентного к трансцендентному и обратно.

5. **Выделяются три основных этапа эволюции метафизического понимания архэ.** Если взять за основу понятие бытия, то оно первоначально мыслилось (1) как сущее в целом, затем (2) как сущность суще-



го, то позднее – как (3) истина сущего. Согласно этим трем ступеням понимания бытия можно обозначить и три основных этапа становления метафизического знания в античной культуре: а) метафизика в рамках натурфилософии, когда первоначало мыслится в качестве природной стихии, которая лишь символизирует собой нечто метафизическое; б) первоначало в качестве математического предмета (пифагорейство) или объекта чистого мышления (элейская школа); в) первоначало в качестве иного по отношению ко всему сущему, когда оно выступает в качестве сверхсущего, объединяя в себе *логос* и *теос*.

б. Результатом анализа эволюции метафизического знания в античной философии стало вскрытие и понимание логики его развития, становления умозрительного первоначала (*архэ*). По словам Хайдеггера, только человеку дано видеть, что сущее *есть*, видеть сущее как сущее, а не просто бесконечное множество разнообразных объектов. От сущего как сущего осуществляется переход к сущему как таковому благодаря созерцанию его умозрительным взором, в результате чего обнаруживается сущее в целом. От сущего в целом осуществляется переход к сущему как целому и от него к бытию сущего как сущности сущего. Сущность сущего впервые выводит к представленности сущее как сущее, т.е. бытие: «то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием» (58,38).

Рассматривание бытия как иного по отношению к сущему приводит к развитию демиургии, где смыкаются откровения о *теосе* и *логосе*, что обнаруживается в метафизике многих античных философов, особенно явно – у Эмпедокла, Анаксагора, Платона и Аристотеля. Введение в том или ином виде понятия демиурга выводит метафизику на совершенно иной уровень, где речь уже не может идти о развитии и эволюции, но о творении и управлении.

Монотеистические представления развертывает Сократ в диалоге *Алкиад I*<sup>1</sup>. Хотя Сократ и употребляет термин «душа», он уже не несет в себе традиционного античного соматического наполнения. Духовное познание определяется Сократом как такое самопознание, при котором происходит умозрение в сущность человека, душу и дух. Так, он говорит: «если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа». Из сказанного он делает вывод: «Следовательно, тот, кто велит нам познавать самих себя, приказывает познавать свою душу»<sup>2</sup>.

Поиски сущности сущего неизбежно выносят ее за само сущее и порождают трансцендентное. Эта сущность сущего обретается как нечто самостоятельное, но, в то же время, она должна принадлежать сущему как его истина, – в этом противоречие мысли. Чтобы мыслить сущее как сущее, т.е. его целиком, необходимо выйти за его пределы, только тогда

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. I. М., 1990. С. 267.

<sup>2</sup> Там же. С. 259.

его можно окинуть взглядом. Сущностный взгляд на сущее есть взор извне. Поэтому Благо Платона и Перводвигатель Аристотеля – двойственные понятия, внутри себя содержащие противоречия: они должны быть одновременно и трансцендентными и имманентными.

В перспективе развивающиеся теории демиургии подготовили почву для создания христианской личностной теологии, породившей понятие собственно трансцендентного, когда Бог творит мир не из *что*, как в античности, но из *ничего*.

**7. Сущность человека.** После анализа становящегося в древности умозрения, а с другой стороны, – возникновения философского категориального аппарата, с неизбежностью выявляется их внутренняя корреляция. Чем глубже заглядывает человек в бытие, тем больше он познает самого себя, выражая это познание в становлении метафизических категорий. В целом все представления в античности зиждутся на соматичном понимании души, однако в некоторых идеях Платона и Аристотеля античность как бы преодолевает самую себя и рвет цепи всякой телесности. Согласно А.Ф. Лосеву «У Платона единобожие уже носилось в воздухе. Сократ, Платон, Аристотель были монотеисты»<sup>1</sup>. Но сама культура античности уже не сможет воспользоваться этими плодами, она слишком земна для этого. Зато христианство использовало идею трансцендентного для обоснования собственного понимания духовного и сущности человека.

Возникновение идеи бытия как трансценденции меняет и представление о духовном, сущность человека начинает мыслиться как дух. Вместе с различенностью вещи и идеи как ее сущности, сущего и бытия, человек приходит к различению тела, души и духа. Тело он относит к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа же связует оба понятия. Способствовала этому не только иудейская традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Уже Анаксагор, «судя по всему, различал душу и ум ... но пользуется обоими как одним понятием, только ум он полагает высшим началом, поскольку считает его единственным из всех вещей – простым, несмешанным и чистым» (8,529). Такое же представление о высшем виде души как уме, который вечен, мы находим у Аристотеля. Из понимания духовного как духа рождается и соответствующая этика, добродетелями которой становятся созерцание запредельного, бесстрашие, отрешенность и т.д. Возникает новый идеал святости, до которого в понятии теоретического ума поднялся Аристотель. Хотя еще Ксенофан утверждал, что «бог один и бестелесен ... ни похож на смертных ни обликом, ни сознанием». Однако многие исследователи утверждают, что античность не знает духовного как трансцендентного, можно ли с этим полностью согласиться? Видимо, лишь отчасти.

---

<sup>1</sup> Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев, Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 99.

8. **Противоречия в классической античной метафизике.** Родившееся понятие бытия как трансцендентного открыло человеку совершенно невиданные, новые горизонты метафизического познания, однако принесло с собой и массу проблем, как необходимость соотношения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений и связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т.д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, которые являются движущей силой самой духовной культуры, метафизики и философии. Однако чтобы рассмотреть то, как в последующем решались данные проблемы, необходимо изучить дальнейшую историю метафизики как в лоне философии, так и религии, что выходит за рамки данного исследования.

### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. Т.1, ч. 1. – М., 1969.
2. Аристотель. Сочинения в 4 т. – М., 1976-1983.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высш. школа, 1976.
4. Асмус В.Ф. Платон. – М., 1969.
5. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: «Языки славянской культуры», 2004.
6. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.; СПб.: Кн-во «Русская мысль», 1914.
7. Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев, Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
8. Богомолов А.С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1995.
9. Богомолов А.С. Диалектический логос. – М., 1982.
10. Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. – СПб.: Алетейя, 2004.
11. Васильева Т.В. Афинская школа философии. – М., 1985.
12. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. – М., 2002.
13. Васильева Т.В. Путь к Платону. – М., 1998.
14. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995.
15. Виндельбанд В. История древней философии. – Киев: Тандем, 1995.
16. Вундт М. Греческое мировоззрение. – Пг., 1916.
17. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 книгах. – СПб.: Наука, 1993-1994.
18. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 1997.
19. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. 1974-1977.
20. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987.
21. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I–II. – СПб., 1999.
22. Греческая эпиграмма. – М., 1960.
23. Гуссейнов А.А. Этика Демокрита // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1986. № 2.
24. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Танаис, 1995.
25. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М., 1980.
26. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М.: Изд-во МГУ, 1993.

27. Жданов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. – М.: Современные тетради, 2006.
28. Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. Т.1. – М., 1915.
29. Зубов В.П. Аристотель. – М., 2000.
30. Емельянов В.В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. № 9, 2009. С. 153-163.
31. История философии: Учебник для вузов / Под. Ред. В.В. Васильева, А.А Кротова и Д.В. Бугая. – М.: Академический Проект: 2005. – 680 с. – («Фундаментальный учебник»).
32. Иустин св. философ и мученик. Сочинения. – М.: «Паломнику» и «Храм», 1995.
33. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. – М., 2001; Т. 2. – М., 1997.
34. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. – СПб., 2003.
35. Ксенофонт. Сократические сочинения. Киропедия. – М.: ООО «Ладомир», 2003.
36. Лифшиц М. Мифология древняя и современная. – М., 1980.
37. Лосев А.Ф. Гомер. – М., 1960.
38. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I-VIII. – М.: АСТ, 2000.
39. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
40. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.
41. Лосев. Платон. Жизнеописание. – М.: Худ. лит., 1978.
42. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. – Л., 1970.
43. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М.: Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
44. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1996.
45. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
46. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946.
47. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956.
48. Найдыш В.М. Наука и квазинаучное мифотворчество // Актуальные проблемы гуманитарных наук. Тезисы всерос. науч. конф. – М.: РУДН, 1995 С. 53-56.
49. Нижников С.А. Духовное познание в философии Востока и Запада. – М.: Изд-во РУДН, 2009.
50. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М.: ИНФРА-М, 2012.
51. Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.
52. Остроумов А. Синезий, епископ Птолемаидский. – М., 1879.
53. Платон. Сочинения в 3 т. – М., 1968-1972.
54. Платон. Избранные диалоги (вступительная статья Асмуса В.Ф.). – М.: Худ. лит., 1965.
55. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1990-1994.
56. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
57. Рожанский И.Д. На рубеже двух эпох (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса) // Вопросы истории естествознания и техники. – М., 1982, № 3. С. 28-42.
58. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху Античности. Ранняя греческая наука о «природе». – М., 1979.
59. Семушкин А.В. Избранные сочинения. В 2 т. – М.: РУДН, 2009.

60. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996.
61. Семушкин А.В. Эмпедокл. – М.: Мысль, 1994.
62. Семушкин А.В. Рукопись лекций, прочитанных в курсе «История античной философии» на отделении философии в РУДН в 1996 г.
63. Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник, 1990. – М.: Наука, 1991. С. 26-39.
64. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице). – Сергиев Посад, 1914.
65. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
66. Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Мысль, 1994.
67. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1989.
68. Фрагменты ранних греческих философов / Изд. Подг. А.В. Лебедевым. Ч. 1. От эпископических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.
69. Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. – М., 1984.
70. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // «Вопросы философии». № 7. 1990.
71. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М.: Высш. шк., 1991.
72. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
73. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. – М., 1981.
74. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Что такое метафизика? – М.: Академический Проект, 2007.
75. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993.
76. Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1994-1995.
77. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб., 1996.
78. Чанышев А.Н. Аристотель. – М., 1987.
79. Düring I. Aristoteles. – Heidelberg, 1966.
80. Jaeger W. Aristoteles. – Berlin, 1923.
81. Jaeger W. The theology of the early Greek philosophy. – Oxford, 1947.
82. Ross W.D. Aristotle. – London, 1964.
83. Russell Bertrand. A history of western philosophy. – London, 1990.
84. Natop P. Piatos Ideenlehre. – Leipzig, 1903.
85. Sambursky S. The physical word of the Greeks. – N.-Y., 1964.
86. The Pythagorean texts of the Hellenistic period. Collected and ed. by H. Thesleff Abo, 1965.
87. Vernant Y.-P. Myth and Society in ancient Greece. – N.-Y., 1980.
88. West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. – Oxford: Clarendon Press, 1971.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Древнегреческая философия как историко-философская проблема</b> (предисловие проф. А.В. Семушкина) .....	3
---	---

## Часть I. СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Введение в понятие «метафизика» .....	7
---------------------------------------	---

### Глава 1. **Метафизика натуралистических начал и ее противоречия**

§ 1. Предпосылки становления метафизического знания в античной культуре .....	23
§ 2. Возникновение философии как становление теоретической мудрости (метафизики) .....	33
§ 3. Метафизика неопределенного (apeiron Анаксимандра) .....	46
§ 4. Синтетическое понимание первоначала у Анаксимена .....	55
§ 5. Метафизика умозрительного символизма Гераклита .....	61

### Глава 2. **Становление теогенетической метафизики**

§ 1. Орфическая мифопоэтическая теокосмогония Ферекида Сиросского .....	75
§ 2. Религиозно-философское движение пифагореизма .....	86
§ 3. Метафизика числового символизма .....	90

### Глава 3. **Метафизика бытия**

§ 1. Разработка философского монотеизма .....	95
§ 2. Категория бытия как метафизическое понятие. Его проблематика .....	98
§ 3. Умозрительная диалектика Зенона и метафизика .....	102

### Глава 4. **Метафизика неоионийского возрождения**

§ 1. Генотеистическая метафизика .....	107
§ 2. Атомистическая метафизика .....	111
§ 3. Атомистическая этика .....	116
§ 4. Учение Анаксагора об <i>Уме</i> .....	121

## Часть II. ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Глава 1. <b>Софистический нигилизм и реакция на него морального сознания</b>	
§ 1. Антропологические открытия софистов. Отношение к метафизике .....	129
§ 2. Метафизика нравственности. Сократ .....	136
Глава 2. <b>Проблема метафизики в теории идей Платона</b>	
§ 1. Формирование понятия идеи .....	143
§ 2. Обоснование умозрительной гносеологии .....	148
§ 3. Особенности космологии и антропологии Платона .....	151
§ 4. Противоречия теории идей .....	158
§ 5. Платон о первооснове бытия .....	165
Глава 3. <b>«Первая философия» Аристотеля как метафизика</b>	
§ 1. Понятие мудрости и «первая философия» Аристотеля .....	177
§ 2. Аристотель и предшествующая философская традиция. Критика теории идей .....	183
§ 3. Понятие сущности и формы .....	190
§ 4. Учение о перводвигателе .....	197
§ 5. Метафизика в психологии и этике Аристотеля .....	201
<b>Выводы</b> .....	207
<b>Цитируемая литература</b> .....	210
<b>Annotation and Contents</b> .....	213