

**Сергій Секундант (м.Одеса),**

доктор філософських наук, доцент,

Одеський національний університет

імені І.І. Мечникова.

## **MODUS PHILOSOPHANDI: ТРАНСФОРМАЦІЯ СПОСОБУ ФІЛОСОФСТВОВАННЯ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.**

*В статье рассматривается проблема творчества в древнегреческой философии. С этой целью предпринимается попытка проследить процесс трансформации способа философствования в Древней Греции, вскрыть лежащие в его основе механизмы творчества и их гносеологические основания. Автор показывает, что возникновение философии в Древней Греции связано не столько со стремлением к построению мировоззренческих систем, сколько с поиском достоверных способов рассуждения и познания истины.*

**Ключевые слова:** философская рефлексия, натурфилософский стиль мышления, аксиоматико-дедуктивный метод, софистика, диалектический способ философствования, античная эпистемология, Парменид, Протагор, Платон, Аристотель, аналитика и топика.

### **1. Особенности философской рефлексии.**

Из всех наук трудно найти какую-либо иную науку, которая обладала бы таким творческим потенциалом, как философия. Не будет преувеличением сказать, что сам феномен философии – это продукт наиболее творческого из всех видов мышления. Но именно эта особенность философского мышления заставляет нас задуматься над тем, не является ли философия простой болтовней. Если нет, то чем она отличается от словесной болтовни? И есть ли от нее

какая-либо польза? Целый ряд фактов заставляет нас дать отрицательный ответ на первый вопрос и положительный – на второй. История европейской интеллектуальной мысли свидетельствует о том, что ни одна из научных революций невозможна без участия философии. История индийской религиозной мысли также показывает, что и в этой области, которая, казалось бы, полностью принадлежит вере и традиции, радикальные реформы невозможны без участия философии. Все великие творческие открытия во всех областях человеческой деятельности так или иначе обусловлены были философскими идеями, которыми руководствовались их творцы.

Во-вторых, без философии немислим прогресс ни в одной из сфер человеческой деятельности. Это объясняется природой философского мышления, а точнее, природой философской рефлексии. Вряд ли можно оспаривать то, что любой вид знания, претендующего на общезначимость, – продукт рефлексии. Но рефлексия во всех видах научного знания ограничена, как правило, предметом и целью данного вида знания, его принципами, а часто и методами. Эти ограничения придают знанию стабильность и создают им имидж строгих наук. Но они и делают всякий вид такого рода знания догматическим. Стремясь к стабильности и достоверности, любое знание старается ограничиться определенной областью практического применения. По этой причине не только религиозное знание, тесно связанное с определенной религиозной практикой, но и любое научное знание, ориентированное на достижение вполне определенной практической цели, необходимо является догматическим.

В философии все обстоит иначе. Ее рефлексия практически ничем не регламентирована и не знает ограничений. Ее предметом может стать все что угодно: и цели, и методы, и принципы, и сама рефлексия. Даже такие требования, как концептуальность, непротиворечивость рассуждений, их соответствие элементарным требованиям и ориентация на истину нельзя назвать обязательными для философии, а по отношению к некоторым жанрам философской литературы, например, религиозно-философской, они не применимы. Но

именно тот факт, что предмет философии неопределенен, делает ее универсальной наукой, применимой к самым разным областям знания и сферам деятельности. Этому в первую очередь способствует то, что ее рефлексия не имеет границ и может сделать своим объектом что-угодно. Именно эта особенность философии делает этот вид знания по своему уникальным, наделяя его невиданным критическим и творческим потенциалом. Это означает, что она может сделать предметом критики все что-угодно. Именно эта критическая функция философии делает ее столь необходимой для других видов знания, критические возможности которых ограничены в силу ограниченности возможностей их рефлексии.

Если относительно вопроса, является ли философия наукой, многие высказывают вполне обоснованные сомнения, то вряд ли кто-нибудь будет оспаривать, что мы имеем здесь дело со специфическим видом мышления и эта специфика заключается именно в особенностях ее рефлексии. Делая предметом своей рефлексии то, что недоступно для других наук, философия открывает принципиально новое и присущее только ей проблемное поле. Это делает ее творческие возможности практически неограниченными, а ее саму неуязвимой от критики со стороны других видов знания. В этом философское творчество сродни художественному творчеству. Но от художественного и других видов творчества, которые базируются на воображении и фантазии, оно отличается тем, что последние не могут служить базисом для критики других видов знания, включая научное, ибо все виды знания предполагают решенными те проблемы, которые лежат в компетенции философии.

## **2. Древнегреческая философия: проблема единства и прогресса.**

К вопросу о том, в чем же состоит специфика философского творчества, можно было бы подойти традиционным способом. Можно было бы, как это обычно делается, пуститься в абстрактные рассуждения и выдвинуть различные гипотезы относительно того, что оно собой представляет, черпая аргу-

менты и примеры из разных областей философии. Но, чтобы избежать фантазий, я предлагаю пойти более надежным путем и обратиться непосредственно к истории философии, чтобы отыскать ответ на конкретных примерах философского творчества. Размеры доклада не позволяют охватить большой отрезок времени, не рискуя при этом впасть в общие рассуждения. Однако и философии Древней Греции вполне достаточно, чтобы получить представление о характере философского творчества.

Прежде всего, хотелось бы указать на то, что процесс становления философии не был столь однозначным, как нам его рисуют учебники по истории философии. Первые авторы учебников по истории философии, появившихся в 16-17 вв., столкнулись со сложной проблемой: с чего ее начинать? Большинство из них начинали ее с сотворения мира. Но и здесь возник вопрос о порядке: Кого ставить на первое место: халдеев, египтян, евреев или греков, которые ввели этот термин? Решение начинать историю философии с Фалеса было принято лишь во второй половине 18 в. Очевидно, это было сделано под влиянием Аристотеля, который рассмотрение понятия причины начинает с Фалеса. Такой подход отвечает перипатетической традиции. Хотя термин «философия», согласно традиции, ввел Пифагор, именно Платону мы обязаны первым развернутым его толкованием, которое дошло до нас сквозь толщу веков. Но имеют ли Сократ и Платон какое-нибудь отношение к традиции людей, которых называли «физиологами»? Несмотря на то, что Платон в своих диалогах часто ссылается и полемизирует с теми, кого принято называть досократиками, он тем не менее в диалоге «Федон» устами Сократа дает на этот вопрос отрицательный ответ. Сократа, как и Платона, совершенно не интересуют вопросы натурфилософии, т.к. они не имеют никакого отношения к тому, что они понимали под «философией». Они не имеют никакого отношения к вопросу о смысле жизни, о том, как нам следует вести себя, и к другим вопросам, которые так или иначе связаны со смыслом жизни. Рудольф Ойкен попытался ввести в философию наряду с термином «мировоззрение» (*Weltanschauung*)

термин «Lebensanschauung» (букв. «жизневоззрение») [Eucken 1903]. И хотя его поддержал В. Виндельбанд, этот термин в философской литературе не получил широкого распространения. Его включение в смысловое поле термина «мировоззрение» нужно рассматривать как уступку натуралистической традиции, против которой выступили Сократ и Платон. У Платона есть, конечно, космология. Она представлена, в частности, в его диалоге «Тимей». Но изложенную там картину мира Платон рассматривает как «миф», который Платон четко отграничивает от философии. Для него «миф» - это простой рассказ, а философия – это особый вид рассуждения. Поэтому, если мы хотим говорить о философии в строгом смысле этого слова, так, как ее понимали творцы этого термина - Сократ и Платон, то мы должны начинать с них, а всю предшествующую рассматривать в лучшем случае как творческий путь поисков, отчасти ведущий к ней. Поэтому Г. Дильс, следуя, по-видимому, немецким романтикам, всю предшествующую им философию, включая пифагорейцев и элеатов, отнес к «досократикам». У последних интерес к природе был доминирующим.

Платона не интересовала не только натурфилософия, но и история вообще. Датский историограф античной философии Й. Мейер, сравнивая его с Аристотелем писал: «Для Платона история (философии или какой-либо вещи) никогда не могла быть центральной <проблемой>, т.к. подлинная действительность, мир идей, вечен и неизменен. И если бы отдельному человеку вообще удалось постичь его, он бы увидел / пережил целое сразу и полностью (см. Пир). Для Аристотеля история играет совершенно иную, центральную роль в мире: истина слишком сильна, чтобы не быть увиденной, но большинство нашли только часть ее...Аристотель придает большое значение *началу* какой-либо мысли или вещи, и он всегда пытается проследживать историческое развитие и проводить исторические параллели в прошлом в качестве основания своих собственных теорий» [Mejer 2000, с.24]. Этот интерес Аристотеля к истории во многом был обусловлен его представлением о философии и ее задачах, а также присущим ему стилем философствования.

История философии как наука предполагает наличие прогресса в философии. Не все, кто называл свои труды философскими, могут попасть в историю философии, а только те, кто внес творческий вклад в развитие философии и способствовал ее прогрессу. Но что собой представляет прогресс и каковы его критерии? Понятие прогресса предполагает наличие некоей цели, определенных критериев или, по меньшей мере, направления, в котором философия *должна* развиваться. Без этой цели или без обоснования этих критериев и этого направления нельзя говорить о каком-то прогрессе. В любом случае прогрессивное развитие философии должно представлять собой линейный процесс. Аристотелю удалось это сделать за счет того, что он представил свою философию как итог развития всей предшествующей философии. «Аристотель, - пишет О. Гигон, - представляет свою философию неограниченно как цель () прежней философии. То, чему предшественники учили еще неясно, фрагментарно и только в виде намека, в его философии находит свое воплощение... Предшественников, в свою очередь, нужно понимать правильно только как этапы на пути к окончательной философии Аристотеля» [Gigon 1954, S.136 – 137].

В частности, Аристотель выделил в качестве исходной и сквозной проблемы всей предшествующей философии проблему первоначала (*ἀρχή*). Однако даже для «физиологов» такой проблемы не существовало. Для них главной была проблема природы, которая понималась как то, из чего все возникает и во что все превращается. То, что природа является первоначалом всех вещей, считалось само собой разумеющимся. Однако проблема природы ими не формулировалась так широко. Проблема первоначала помимо природы допускает иные начала, тогда как проблема природы нет. За счет столь широкой формулировки проблемы Аристотелю удалось сопоставить и дать критическую оценку всех точек зрения на то, чему его предшественники приписывали свойство быть первым в том или ином отношении. Его предшественники не просто

выдвигали разные точки зрения на первоначало, но и понимали его иначе. Поставив проблему предельно широко, Аристотель смог аккумулировать в своей концепции все предшествующие точки зрения на поставленную им в качестве центральной проблему первоначала.

Если учесть, что история философии как наука стала формироваться в 17 в. в рамках эклектической философии, которая рассматривала себя не просто как часть аристотелевской традиции, а как наиболее аутентичное выражение философии Аристотеля, то не будет преувеличением сказать, что вся история античной философии освещалась ими с позиций этой традиции. Все последующие историко-философские исследования, хотя они и предлагали новые подходы и базировались на иных философских основаниях, опирались в основном на предыдущие. Если Лейбниц синтез предшествующих философских точек зрения осуществлял на основе критического анализа первоисточников, то Гегель это делает преимущественно на основе многотомных историко-философских исследований своих предшественников. Для последующих авторов учебников по истории философии стало характерным исследовать философские взгляды мыслителей с точки зрения проблем, которые они не ставили, и использовать для этого термины, которые они не использовали вообще или употребляли в другом смысле. Так, мы говорим о системе Аристотеля и Платона, тогда как они эти понятия употребляли в разном и узком смысле. Ретроспективное освещение проблем и перенос пассажей, принципов и подходов из одного учебника в другой стали настолько для нас привычными, что нам кажется, будто эта преемственность признак объективности изложения. Все претензии историков философии на объективность – не более чем претензии. Иллюзия объективности изложения возникает из-за того, что определенные положения начинают кочевать из одного учебника по истории философии в другой. Сейчас уже практически невозможно определить, где кончается творчество философа и начинается творчество историка философии. Это особенно

касается той части античной философии, которая дошла до нас в виде фрагментов из сочинений доксографов и философов, живших в более поздние эпохи.

Несмотря на многообразие подходов к изучению античной философии и точек зрения, мы не можем отрицать, что за несколько веков в древнегреческой философии произошли разительные перемены, которые затронули фундаментальные основы их мировоззрения. Такая трансформация мировоззрения не носила стихийный характер, а была продуктом философского творчества, которое в конечном счете привело к расцвету философии. Он сопровождался поиском античными мыслителями своего литературного жанра и своего стиля мышления. В данной статье я попытаюсь показать, что формирование идеалистического мировоззрения – это не плод бесплодной фантазии философов, а необходимый, подчиненный определенной логике развития процесс, который направлен был на решение вполне конкретных задач и базировался на фактах и аргументах, способных выдержать самую строгую критику. Основную свою задачу я вижу в том, чтобы вскрыть те гносеологические и методологические основания, которые привели к возникновению идеалистического мировоззрения. Я не скрываю «предвзятого» характера этого исследования. Процесс становления идеалистического мировоззрения в ней рассматривается сквозь призму интересующей меня гносеологической и методологической проблематики. Цель – показать, что возникновение философии было результатом творческого поиска мыслителями Древней Греции такого стиля мышления, который позволил бы им преодолеть софистику и успешно решать практически все проблемы.

### **3. Гносеологические основания натурфилософского стиля мышления.**

Натурализм – это, пожалуй, единственный исторический вид мировоззрения, который сформировался стихийно еще в рамках магического сознания. Он лежал в основе магических религий, каковыми были ведийская и древнегреческая религия. Трансформация магического сознания в религиозное было

бы невозможно без развития философской рефлексии. В Древней Греции магическое мировоззрения, став предметом философской рефлексии, постепенно трансформировалось в натурфилософию с присущим ей стилем мышления.

Основную свою задачу древнегреческая натурфилософия видела в том, чтобы объяснить все многообразие явлений чувственно воспринимаемого мира. Объяснить вещь для натурфилософов означало выявить ее природу (φύσις), под которой понималось то, из чего все возникает и во что в конечном счете превращается. Природа вещи, как правило, у них отождествляется с ее субстратом (ὑποκειμενον), который понимается преимущественно как телесное начало (ἀρχή), доступное в принципе чувственному восприятию. Натурализму принципиально чуждо еще противопоставление материального и идеального начал. Чувственное восприятие (αἴσθησις) для большей части натурфилософов выступает в качестве критерия существования и критерия истины. Сенсуализм становится основным эпистемологическим принципом натурализма, а генетический метод – его основным методом. В области исследования познавательных способностей натурализм руководствуется преимущественно принципом «подобное познается подобным» (τὰ ὅμοια τοῖς ὁμοίοις γινώσκεσθαι).

Для большинства натурфилософов душа (ψυχή) либо тождественна первоначалу, либо состоит из первоначал. У Фалеса вода выступает в качестве принципа жизни, у Анаксимена она имеет воздушную, а у Гераклита - огненную природу. Согласно Демокриту, она состоит из тех же атомов, что и огонь. Эмпедокл, чтобы объяснить способность души к познанию вещей, полагал, что душа состоит из всех начал, утверждая, что «землю землею мы познаем и воду водою, воздух божественный воздухом, огонь опаляющий пламенем, также любовью любовь, ненависть – мрачной враждою» [Aristot., De anima, 404b 14-15]. Этого принципа, согласно Аристотелю, придерживались также пифагорейцы и Платон. Исключение составляет только Анаксагор, который

считал, что душа способна к познанию благодаря воздействию на нее неподобного.

Девальвация основных принципов натуралистической эпистемологии начинается уже в рамках натурализма. Так, если для ранней натурфилософии характерно было отождествление ощущения и мышления, то уже Гераклит противопоставляет чувственному восприятию мышление (φρόνησις). Только мышление способно познать тот порядок (μέτρον), который скрыт за многообразием противоречивых явлений и который является проявлением мирового разума (λόγος). Этим термином Гераклит обозначает не только «мировой разум», «универсальный космический закон», выступающий в качестве недоступной чувствам стороны мирового огня, но и человеческий разум, подчеркивая тем самым тождество их природы. Благодаря такому тождеству суждение разума (γνώμη) перестает быть простым мнением и может претендовать на объективную истину и, поскольку мышление – это общий дар всех людей, ему присуща также всеобщность (ξυνόν). Уже у Гераклита, как мы видим, изменение предмета исследования с субстрата на закон вызвано было его стремлением выйти за границы простого мнения и достичь объективной истины. Общий и божественный логос выступает у Гераклита в качестве критерия истины.

Пифагорейцы, напротив, противопоставляют божественный и человеческий разум, утверждая, что вечные сущности вещей доступны лишь божественному разуму. Рассматривая числа как формы и начала вещей, они, пожалуй, первыми поставили вопрос об условиях познания. Благодаря числу, которое выступает как принцип всего, вещи становятся познаваемыми. Согласно Филолаю, все, что познается, имеет число. Без числа все было бы неопределенно, неясно и неотчетливо. Только число делает возможным познание (γνώμονικᾶ), только благодаря числу все вещи становятся познаваемыми и понимаемыми (γνώσται καὶ ποτάγορα) друг через друга в соответствии с природой

познания (γνώμων). Где отношения вещей можно выразить и определить с помощью числа, там царит ясность и невозможно заблуждение. В соответствии с принципом «подобное познается подобным» не только объект является числом, но и познающий субъект.

Демокрит, подчеркивая субъективный характер чувственного познания, различает «темное» познание, направленное на познание явлений чувственно воспринимаемых вещей, и «настоящее» познание действительности посредством мышления [Sext. Emp., Adv. Math. VII, 135]. Полагая, что истина скрыта «в глубине» (ἐν βυθῷ) [Diog. L. IX, 72], он утверждал, что познание должно идти от явлений (φαινόμενα) к тому, что скрыто за ними (ἄδηλα) [Sext. Emp., Adv. Math. VII, 140].

#### **4. Аксиоматико-дедуктивный метод. Деструкция натурфилософского стиля мышления в философии элеатов.**

Хотя элеатов традиционно относят к натурфилософам, все же именно Парменид и Зенон были первыми, кто последовательно выступил против натурфилософского способа философствования. Исходной для Парменида стала проблема достоверного знания истины. Натурфилософский стиль мышления его не гарантировал. Это дало основание Пармениду противопоставить знание (ἐπιστήμη) мнению (δόξα), «легко убеждающую истину» - «мнению смертных, в которых нет непреложной достоверности», что, в свою очередь, привело к необходимости сформулировать совершенно новые принципы философствования, альтернативные натурфилософским.

Как и натурфилософы, Парменид придерживается онтологической концепции истины. Истина понимается им как истинное бытие. Но он ставит вопрос о способности, которой доступно истинное бытие, и приходит к выводу, что истина доступна только мышлению. Предметом философствования у Парменида становится уже не чувственно воспринимаемая действительность, а по-

нятие, а именно понятие бытия. В отличие от Гераклита, который также считал, что истина доступна только мышлению, Парменид уточняет - мышлению, свободному от влияния чувственности. Основным недостатком натурфилософского стиля мышления он видит в том, что он в основу кладет чувственные данные, которые изменчивы, субъективны и многообразны, и пытается объяснить их на основе гипотез. Если принять во внимание, что для натурфилософии чувства – единственный источник и основание достоверного знания, а гипотезе о природе вещей – продукт мышления, лишенного такой достоверности, то получается, что натурфилософия объясняет достоверное на основе недостоверного. То, что это действительно имеет место, подтверждает многообразие гипотез о том, что собой представляет природа. Но природа, как и истина, должна быть единой. Возникшее противоречие между чувственными данными и мыслимым их первоначалом, можно преодолеть двояким способом: во-первых, стать на позиции сенсуализма и скептицизма, признав первоначало непознаваемым, либо, напротив, признать ограниченность чувств и их неспособность познать истинное бытие. Парменид выбирает вторую, более оптимистичную альтернативу, ориентируя свою философию на достоверное познание истинного бытия. Он приходит к выводу: если мы будем в своих рассуждениях исходить из чувственных данных и свою цель видеть в их объяснении, то мы никогда не придем к достоверному знанию истины и нашим уделом всегда будет только истина.

Границы мышления у Парменида полностью определяют границы философии. Принципы тождества и противоречия становятся у него основными принципами философствования, на которых в конечном счете основывается достоверность истины. На их основании он выводит принцип тождества мышления и бытия и свое учение о единстве бытия. Парменид исходит из того, что два противоречащих друг другу суждения не могут быть одновременно истинными. Он фактически первым выдвинул требование начинать философствование с непосредственно очевидного положения (*ἐναρῶν πρότασιν*) и в качестве

исходного выдвинул положение, истинность которого, по его мнению, не может быть никем подвергнута сомнению: «существующее существует, несуществующее не существует» (ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Присущий преждему, натурфилософскому способу философствования взгляд, признающий существование несущего, согласно Пармениду, с необходимостью ведет к признанию возникновения и уничтожения, существования множества предметов и т.п. и в конечном счете к многообразию мнений. Эта «тропа», утверждает он, не ведет к познанию истины, «ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать».

Предметом мысли может быть только то, что есть (а не было или будет), иначе вместо мыслей, считает он, мы будем оперировать только пустыми словами. Мыслить можно только существующее, а потому «одно и то же – мысль и то, о чем она» (τὸ αὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐπὶ νόημα), «ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления, ибо нет и не будет ничего, кроме сущего». Нетрудно заметить, что в основе этих рассуждений, на которых основывается его тезис о тождестве мышления и бытия (сущего), лежит неявная гносеологическая предпосылка: «подобное познается подобным». Отсюда он делает вывод, что пустыми словами являются выражения «возникновение», «исчезновение», «множество», т. к. они предполагают существование несуществующего.

Парменид фактически ввел в философию аксиоматико-дедуктивный метод и сформулировал основные принципы спекулятивного способа философствования, который опирается исключительно на «чистое» мышление, свободное от всякого влияния чувственности. Непротиворечивость становится у него критерием истины, а истинно сущим – все непротиворечиво мыслимое. Только такого рода сущее является необходимо сущим, т.е. отвечает критериям истинного бытия (единое, вечное и неизменное). У Парменида не только онтологическая, но и интуитивная концепция истины фактически получает обос-

нование в когерентной концепции истины, т.к. очевидным у него является непротиворечиво мыслимое. Благодаря этому достигается достоверность рассуждений и онтологический статус всех высказываний. Согласно Пармениду, чувственное познание не только не способствует познанию истины, но, напротив, является источником заблуждения. Поэтому выходить за границы мышления философу запрещается. Но замкнутое в себе мышление, опирающееся на принцип противоречия, возможно только как система, в которой одно положение вытекает из другого.

Неудивительно, что полученное таким образом понятие бытия противоречило привычным представлениям. У элеатов, особенно у ученика Парменида Зенона, мы уже обнаруживаем начатки диалектического метода. И хотя Платон в «Пармениде» утверждает, что Зенон использовал этот метод исключительно в негативных целях, правы, по-видимому, те комментаторы, которые утверждали, что он методом от противного доказывал то, что Парменид выводил путем прямого доказательства. Исходным пунктом рассуждений Зенона выступает не неоспоримая истина, а «мнение», т. е. положение, основанное на предположении существования несущего. Несостоятельность традиционного, натурфилософского способа философствования, опирающегося исключительно на такого рода мнения, он доказывает, эксплицируя скрытые в них апории. Главная же заслуга Зенона, пожалуй, состоит в доказательстве того, что единое и непрерывное мышление нельзя понимать как некоторую величину. Апории Зенона дали мощный толчок дальнейшему развитию философии. Они привели к возникновению искусства диалектики у Платона и апоретики у Аристотеля. Под апоретикой (от греч. ἀπορητικός – «склонный к сомнению») понимали искусство исследовать сложные философские проблемы, независимо от того, разрешимы они или нет. Уже Аристотель указал на важную эвристическую функцию апорий – генерировать возникновение новых теорий [Schlittmaier, 1999:15]. Это искусство в Средние века далее развили схоластики, а в 20 в. - Н. Гартманн. Трактую апоретику уже как науку о постановке

вопросов, Н. Гартманн с сожалением замечал, что эта столь важная для философии наука находится еще в детском возрасте [Vossenberг 1963: 21].

### 5. Протагор и Горгий: критика аксиоматико-дедуктивного стиля философствования и его гносеологических предпосылок.

Элеаты во многом способствовали расцвету софистики. В руках софистов диалектика принимает ярко выраженный негативный характер. Свое положение «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют» ( $\rho\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \omicron\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ) [Diog. L. IX, 51]. Протагор выдвигает в качестве альтернативы основному тезису Парменида. Он признает, что рассуждения должны базироваться на самоочевидном принципе, отрицать который невозможно, не впадая в противоречие. Свое основоположение он также считает таким принципам. Но, кроме того, в нем содержится вопрос о критериях существования (истины), чего нет у Парменида. Рассуждения Парменида касаются только области высказываний, субъект же высказываний, человек, не принимается во внимание.

Критика Протагора для нас интересна еще другим. Она ясно показывает, что даже формально истинные высказывания могут быть содержательно ложными. Действительно, основной тезис Парменида по своей формальной структуре представляет собой конъюнкцию двух тождественно истинных высказываний:  $(A \leftrightarrow A) \wedge (\sim A \leftrightarrow \sim A)$ . Это - сложное суждение, которое будет истинным при любых значениях переменных. Но как только вместо символа  $A$  мы поставим содержательное понятие, например, «существующее», вместе с ним в рассуждение приходят связанные с этим понятием проблемы, одну из которых и ставит Протагор: Кто является критерием истины? Но не только содержательное понятие ведет к этому. Как мы видели, рассуждения Парменида неявно базировались на принципе «подобное познается подобным».

Разумеется, Протагор не ставил вопрос о полноте или содержательной истинности формально правильных систем. Этот вопрос ставим мы. Но благодаря ему мы смогли выяснить, что требования формальной правильности недостаточно для того, чтобы отвечающие формальным требованиям рассуждения признать содержательно истинными, ибо они могут содержать неявные предпосылки. Кроме того, можно констатировать как факт, что любые содержательные рассуждения содержат неявные предпосылки. Отсюда следует, что любая, даже формально непротиворечивая, система содержательных высказываний всегда будет неполной и незамкнутой в силу того, что в нее неявно входят в качестве предпосылок суждения, которые не стали объектом рефлексии говорящего. А это ставит под сомнение правомерность вообще выдвигать требования формальной правильности, поскольку требование непротиворечивости, как доказали конструктивисты, применимо только для замкнутых и конечных множеств.

Такие неявные предпосылки мы обнаруживаем и у Протагора. В частности, Протагор понимает человека, во-первых, как индивида, как часть природного целого. Он для него, в первую очередь существо чувственное, а не мыслящее. У него фактически ощущения человека, а не сам человек становятся мерой всех вещей. Характерный для натуралистической гносеологии сенсуализм, интерпретированный в духе индивидуализма и дополненный гераклитовским учением об изменчивости всего чувственного, приобретает у Протагора ярко выраженные субъективистские черты. Истину он трактует как соответствие наших мыслей чувственным восприятиям индивида, ибо ни мысли, ни чувства не существуют вне индивида. С этих позиций Протагор, отвергнув наивный реализм прежней натурфилософии, подчеркивает субъективный и относительный характер истины. Поскольку субъектом высказывания и восприятия является один и тот же человек, то любое высказывание человека относительно его собственных восприятий будет, согласно Протагору, истинным. Правда, оно

является истинным только по отношению к данному индивиду, а его истинность не носит общезначимого характера. Гносеологический релятивизм у Протагора дополняется гносеологическим плюрализмом: истин столько, сколько индивидов. Несмотря на ограничение сферы познания областью чувственно воспринимаемого, Протагор не становится на позиции последовательного субъективизма и скептицизма. От чисто субъективного мнения (δοκεῖν) он отличает «благоприятное мнение» (τὸ δοκοῦν, δόξαν), которое, хотя и не является общезначимым, но может быть признано группой лиц. Вместо истинности он предлагает говорить о полезности суждений. У Протагора релятивизм фактически получает прагматическое оправдание, а корреспондентская истина заменяется прагматической концепцией истины.

Крайний характер субъективизм приобретает, пожалуй, у киренаиков, которые допускали высказывания только относительно собственных восприятий. Среди всех видов знания у Протагора на первый план выдвигается искусство убеждения, позволяющее более слабое суждение сделать более сильным (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν) [Arist., Rhet. II,24]. Утверждая, что действующее право является справедливым по установлению (νόμῳ δίκαιον), а не по природе (φύσει δίκαιον), он допускал, что то, что сейчас считается справедливым, позже может стать несправедливым (ἄδίκον). Распространив результаты своих гносеологических исследований на область общественной жизни, а также поставив под сомнение традиционные религиозные представления и признав относительный характер юридических и нравственных норм, Протагор тем самым способствовал перерастанию гносеологического кризиса в социальный. Как показал Платон [Teaet., 156a-160c], релятивистские выводы Протагора вытекали непосредственно уже из основного положения Кратила и других последователей Гераклита («все есть движение, и кроме движения нет ничего»), которое фактически использовал Протагор. Исходя из того, что все вещи возникают в результате движения и общения, гераклитовцы делали вывод, что ничто не существует само по себе, но всегда только в связи с чем-то.

Нет ощущения без ощущаемого, но и нет объекта без субъекта. Поэтому все высказывания истинны, но эта истина - субъективна и относительна. Гераклитовцы, в противоположность Пармениду, не разрешавшему употреблять слова, выражающие движение, запрещали употреблять слова, которые выражали бы неподвижность («нечто», «это», «что-то» и т.п.), требовали в соответствии с природой вещей обозначать их в становлении, возникновении, гибели и изменчивости. Наиболее радикальные из них, ссылаясь на изменчивость вещей, считали невозможным выразить эту изменчивую действительность с помощью неизменных слов.

К еще более негативным выводам, чем Протагор и гераклитовцы, приходит Горгий из Леонтин. Его трактат «О природе, или о не существующем», структурно основанный на риторическом приеме уступки, отрицает не только существование чего-либо и возможность его адекватного познания, но также адекватного воспроизведения или восприятия истины. Объектом критики в его трактате становится прежде всего тезис элеатов о тождестве мышления и бытия. Мыслимое ( $\tau\acute{\alpha}$  φρονοῦμενα) не является существующим ( $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ), т. к. иначе мы должны были бы признать существующим также ложное, абсурдное и чисто фантастическое. Кроме того, если бы мы захотели приписать мыслимому (φρονοῦμενον) существование, то мы должны были бы приписать существование и увиденному ( $\acute{\omicron}\rho\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). Не ясно тогда, какое бытие считать истинным - мыслимое или видимое. Но если мыслимое никогда не является существующим, то и существующее никогда не является мыслимым. Отсюда Горгий делает вывод, что даже если бы существовало бытие, оно было бы непознаваемым и немислимым ( $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\nu$  καὶ ἀνεπίνοητον). Отсутствие тождества между словом и мыслью свидетельствует, согласно Горгию, о том, что даже если бы существующее можно было мыслить адекватно, его нельзя было бы адекватно воспроизвести [Sext. Emp., Adv. Math. VII, 65]. А если бы даже его можно было адекватно воспроизвести, его нельзя было бы адекватно воспринять, ибо одно и то же слово воспринимается разными людьми по-разному, но единое не есть

многое. Отвергнув возможность не только познания, но и адекватного воспроизведения и восприятия истины, Горгий в качестве единственно обоснованной гносеологической позиции фактически признал нигилизм.

Несмотря на то, что софисты использовали выработанные ими приемы аргументации преимущественно для того, чтобы привести собеседника в замешательство, а также ради обогащения, благодаря чему и приобрели дурную славу, они внесли огромный вклад в развитие теории познания и логики. Они смогли не только привлечь внимание философов к гносеологической проблематике, но и поставили целый ряд важных гносеологических и логических проблем. Софисты указали на те проблемы, с которыми сталкивается корреспондентская концепция истины у натурфилософов и концепция достоверного знания у элеатов. Они также заложили основы грамматики, этимологии и логики, а риторика в их руках уже практически приобрела черты завершенной науки. После них уже ни один философ не мог обойти стороной поставленные ими проблемы. В этом следует видеть их главный творческий вклад в развитие античной философии. Кроме того, доведя до абсурда аксиоматико-дедуктивный метод Парменида, они поставили вопрос о поиске нового стиля мышления, который позволил бы избежать проблем, с которым столкнулся метод философствования Парменида, а также преодолеть софистику.

#### **6. Антропологический поворот Сократа.**

Сократ был одним из первых, кто осознал всю опасность релятивизма и нигилизма софистов для социальной и нравственной жизни общества. «Антропологический поворот», который совершил Сократ в философии, обычно видят в том, что Сократ сделал человека главным предметом философии и обратился к исследованию личной и общественной жизни человека. Однако, человек и общество были предметом исследования и натурфилософов, в частности Демокрита, а у софистов они стали фактически главным предметом размышлений. Основную заслугу Сократа Платон видит в том, что тот сознательно пе-

реориентировал философию на исследование того, что определяет всю жизнедеятельность человека и придает ей смысл, сделав единственным предметом изучения этические понятия. Натурфилософский подход отвергается им потому, что именно в этом вопросе обнаруживается вся беспомощность натурализма [Phedon., 98c-100a]. Сократ нанес решающий удар по натурализму. Он, во-первых, показал бесполезность натурфилософии с точки зрения смысла жизни человека. Поведение человека не зависит от структуры, формы или других физических свойств человека, а определяется его представлениями о добре, зле, справедливости и т.п. Он не просто сделал главным предметом философии поведение человека, но и указал на его независимость от природы, признав тем самым натурфилософию бесполезной. Во-вторых, он доказал, что человек, не является частью природы и обладает свободой воли.

Подобная трактовка главного предмета философии приводит к радикальным изменениям в статусе и характере эпистемологической проблематики. Хотя он обращается к исследованию этических понятий, но занимается чисто логической проблемой – определением понятий. Путем поиска общих определений понятий он пытается преодолеть тот кризис социальных и нравственных ценностей, который возник в общественном сознании древних греков в результате деятельности софистов. Помимо поиска общих определений (*τὶ ἐστὶ*) заслугу Сократа Аристотель видит также в разработке индуктивного метода (*ἐπαγωγὴ, ἐλακτικὸὶ λόγῳι*), который Сократ использовал при поиске общих определений. Важно и то, что к определениям Сократ применял требование: они должны быть не просто общими, но выражать сущность рассматриваемого предмета, т.е. носить необходимый, а не случайный характер. С этой целью он и разрабатывает индуктивный метод, полагая, что благодаря его применению общее вытекает из частных примеров не случайно, а в соответствии с природой рассматриваемой вещи, в соответствии с ее сущностью. Это требование фактически становится определяющим и у Платона, и у Аристотеля, правда, в вопросе о методе они расходились как с Сократом, так и между собой.

## **7. Платон: рождение диалектического способа философствования.**

Идеализм Платона возникает как реакция на релятивизм и субъективизм софистов, отрицавших возможность единой и объективной истины. Проблему истины он воспринимал не как чисто гносеологическую проблематику, а в тесной связи с теми негативными социокультурными последствиями, которые из нее вытекали – отрицание единых законов и норм морали. Для преодоления субъективизма, релятивизма и нигилизма он обращается к анализу тех предпосылок, на которых базировались выводы софистов. Под влиянием не столько орфиков, сколько Сократа Платон пересматривает концепцию человека. Он соглашается с Протагором, что человек является субъектом познания, но отвергает натуралистическую концепцию человека, на которой основывали свои выводы Протагор и Горгий. Подвергает критике Платон и гносеологические предпосылки, на которых они строили свои рассуждения. Эти аргументы, направленные на преодоление софистики, в течение более чем двух тысячелетий, воспроизводили в более или менее адекватной форме многие европейские философы.

В диалоге «Теэтет» Платон показывает, что Протагор свои релятивистские и субъективистские выводы делал исходя из сенсуалистической предпосылки, что «знание есть ощущение». Последовательный сенсуализм, по мнению Платона, не только ведет к парадоксальным следствиям, например, что мы можем знать нечто, не зная его [Teaet., 163c -164c], но и обнаруживает свою недостаточность и ограниченность. С помощью чувств, говорит он, мы не можем постичь общее, т. к. нет никакого особого органа для познания подобного и неподобного, тождества и различия [Teaet., 185в]. С их помощью нельзя постичь истину и сущность, а также необходимое для познания сущности единство. Чувственные данные изменчивы, индивидуальны и неповторимы, а знание возможно только об общем и неизменном. Платон указывает на то, что на основе одних только чувственных данных невозможны умозаключения, т.

к. последние предполагают знание общих связей. Платон приводит нас к выводу, что «не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклучениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же – нет» [Teaet., 186d]. Отвергает Платон и тезис, согласно которому знание есть правильное мнение (ἀλήθης δόξα), который можно рассматривать как ослабленную форму сенсуализма, и тезис Антисфена, согласно которому знание есть правильное мнение «с доказательством» (μετὰ λόγου). Антисфен, основываясь на том, что начала доказательства недоказуемы, считал невозможным знание. Платон ему возражает, указывая на то, что для определения того, правильно ли мнение или нет, мы должны уже знать, что такое знание [Teaet., 200c-d]. Тезис Антисфена, согласно Платону, также предполагает уже знание того, что собой представляет вещь. Его аргументация, как мы видим, носит рефлексивный характер: она направлена на выявление и критику скрытых предпосылок, на которых базируются суждения оппонентов. Продуктом рефлексии, направленной на выявление и критику следствий суждений, являются и вводимые им разграничения. Так, для Платона принципиально важно разграничение мнения и знания, т.к. если истинное мнение не отличается от знания (ума), то «тогда следует приписать наибольшую достоверность тому, что воспринимается телесными ощущениями» [Tim., 51d]. Для отграничения знания от мнения Платон обращается также к анализу тех способностей, которые лежат в их основании. В частности, при разграничении способностей Платон рекомендует использовать два критерия: 1) то, на что направлены способности, и 2) каково их воздействие [Rep., 477d]. Мнения, которые включают в себя две способности – уподобление (εἰκῶν) и веру (πίστις), - направлены на чувственно воспринимаемые вещи, знание же – на незримое. Мнение направлено на становление, знание – на сущность [Rep., 534a], а также на бытие, чтобы познать его свойства [Rep., 478a]. Мнения не имеют прочной связи друг с другом и поэтому допускают противоположные высказывания, знание предполагает однозначную связь [Menon., 98a], знание безошибочно, мнение же полно ошибок [Rep.,

477e]. Мнение рождается в нас от убеждения, а потому допускает переубеждение, ум зависит от наставления и не допускает переубеждения. Он характеризуется достоверностью, тогда как мнение – вероятностью. Наконец, ум способен себе дать отчет во всем, а мнение – нет [Tim., 51c].

Наиболее характерной чертой платоновской гносеологии, которая обнаруживает себя уже в этой критике сенсуализма, является ее ориентированность на выявление условий достоверного познания. Платон отвергает элеатский тезис о неизменности всего сущего на том основании, что он делает невозможным познание, которое характеризуется им преимущественно в терминах действия. Онтология Платона вырастает из его эпистемологии: он признает в качестве онтологических предпосылок существование неизменного бытия, становления и обуславливающего его небытия, поскольку только они позволяют обосновать возможность достоверного знания. Платон требует четко разграничивать эти три области и, в частности, обвиняет элеатов в том, что результаты, полученные в отношении неизменного бытия, они неоправданно применяют к миру становления.

Платон не скрывает, что к своей теории идей он пришел прежде всего в результате рефлексии деятельности математиков. При обосновании возможности всеобщих и необходимых истин он исходит из того, что такие истины не только возможны, но и уже существуют, это – истины математики, которые он считал всеобщими, необходимыми и не зависящими ни от чьего-либо мнения, ни от какого-либо опыта. Поставив вопрос о том, чем обусловлена столь высокая степень достоверности математики, Платон приходит к выводу, что причину этого следует искать в ее объекте. Так, согласно Платону, теоремы геометрии носят всеобщий и необходимый характер потому, что, хотя геометры и используют чертежи, «их мысль обращена не на чертежи, а на те фигуры, подобиями которых они служат», «выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, ко-

торуую они начертили» [Rep., 510d]. Подобный рефлексивный акт был совершен, по-видимому, уже пифагорейцами, но только Платон осознал всю его значимость и сделал из этого последовательные выводы. Независимость мира идей от чувственного опыта – необходимая предпосылка платоновской эпистемологии. Без этой предпосылки нельзя, по его мнению, обосновать возможность точного и достоверного знания. Но именно в этом Платон видит главную задачу эпистемологии, которую он отличает от гносеологии.

В контексте такой постановки проблемы становятся понятными и свойства идей как объекта достоверного знания. Они - вечные и неизменные сущности [Sympos., 210a], существующие сами по себе, а потому, они – само бытие [Phedon., 78d]. В силу этого именно они являются объектом достоверного познания, «ибо к небытию мы с необходимостью относим незнание, к бытию же – познание» (μη ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γινῶσιν) [Rep., V, 478c]. Идея существует не в виде какой-то речи или знания [Sympos., 211b] и не в виде понятия (λόγος) в мысли [Parmenid., 132c], а «сами по себе и благодаря себе» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ) [Sympos., 211b]. Идеи отделены (χωρίς) от чувственно воспринимаемых вещей, они бестелесны и находятся в «наднебесной сфере» (ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ). Вещи, согласно Платону, познаваемы только благодаря участию (μέθεξις) в идеях. Вещь является только образом (εἶδωλα) и подражением (μίμησις) соответствующей идеи. Отношение идей к вещам Платон характеризует как «присутствие» (παρουσία) и «общность» (κοινωνία). Чтобы избежать ложного толкования данных понятий, следует помнить, что для Платона тождественная себе идея – это сущность, «ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая» [Tim., 52a]. Вещи можно видеть, но не мыслить, «идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть», они – интеллигибельные сущности (νοούμενα) [Rep., 507b]. Хотя идеи противоположны по своей природе вещам и отделены от них, они выражают то единое и общее, что есть у разных вещей, относящихся к

одному роду. Причем они есть не просто нечто общее и единое, но такое общее, которое выражает сущность вещей, и поэтому они соответствуют их природе и имеют необходимый характер.

Согласно Платону, такое общее нельзя получить ни путем сравнения вещей, ни путем абстрагирования, т. к. эти операции предполагают уже идею в качестве принципа, на основе которого они осуществляются. Чтобы абстрагировать от разных пар предметов число два, мы уже должны иметь идею двойки, иначе мы не будем знать, что следует отвлекать. Чтобы установить равенство предметов, мы должны уже обладать идеей равенства [Phedon., 75b]. Идеи не только не могут быть получены из опыта с помощью эмпирических операций (сравнения, наведения, абстрагирования и т.д.), но они только и делают возможными эти операции. Это – центральное положение гносеологической доктрины Платона, на котором базируется не только его учение о самостоятельном существовании идей, но и его концепция познания как «припоминания» (ἀνάμνησις). Согласно этой концепции «познавать» означает восстанавливать знания, уже нам принадлежавшие [Phedon., 75e]. Роль чувств при этом сводится к тому, чтобы дать толчок душе и заставить ее припомнить то, что она уже знала. Тезис, что всякое познание начинается с чувств, но не сводится к ним, обычно приписываемый Аристотелю, Цицерон, опираясь на академиков, возводит к самому Платону.

Вывод о том, что идеи должны быть врожденны душе, Платон делает на основе доказательства того, что они не могут быть никаким способом получены из опыта. И этот вывод он считает достоверным. Что же касается вопроса о том, каким образом душа приобрела знание идей, то ответ на него Платон относит к области не знания, а «мифа». Миф (μύθος) занимает важное место в гносеологии Платона. К нему, по мнению Платона, мы имеем право прибегать там, где достичь достоверных знаний невозможно. Миф дополняет знание, когда доказательство бессильно. Рассказ (μύθος) о посмертном существовании души – это область мифа, учение же об идеях Платон относит к сфере знания.

Философия Платона ориентирована не на объяснение чувственно воспринимаемой природы вещей, а на основания нашей деятельности. Идеи выступают у него в качестве последних оснований всякой деятельности, в том числе и познавательной. В этом особенность идеалистической философии Платона. Критерием существования идей у него выступают уже не чувства, а те функции, которые выполняют идеи в процессе нашей жизнедеятельности и познании. Идеи у Платона не только играют важную роль в познании, но и делают возможным познание, причем как теоретическое, так и эмпирическое. Идея выступает у него как основание предикации, которое позволяет одному субъекту приписать множество предикатов и тем самым получить его всестороннее знание (что отрицали мегарики). Во всякой созидательной деятельности и в познании она выступает в качестве образца (*παράδειγμα*), которому творец пытается уподобить свое творение. Идея – это идеал, к которому стремится все сущее. Она – форма (*εἶδος*), определяющая сущность (*οὐσία*) вещи. У Платона идея – истинная причина (*αἰτία*) не только наших поступков [Phedon., 99b], но и всего сущего.

Одну из главных своих задач Платон видит в преодолении софистики. Философия как вид рассуждения противостоит именно софистике. С этой целью Платон проводит границу между знанием и мнением, истинным бытием и миром феноменов. Софист, говорит Платон, черпает свои аргументы всегда из мира феноменов, который является изменчивым миром видимости. Поэтому он никогда не выходит за границы мнения и не достигает истины. Преодолеть софистику, по его мнению, мы можем только в том случае, если будем черпать аргументы из мира неизменного и вечного бытия. В этом заключается основная идея его логики. Без идей, трактуемых как независимые, беспредпосылочные и вечные истины бытия, преодолеть софистику было бы невозможно. Логика Платона, как и логика Аристотеля, принципиально «онтологична». Метафизика Платона и Аристотеля вырастают из их попытки построить такую логику, которую невозможно было бы опровергнуть.

Как умопостигаемые сущности идеи являются предметом мудрости (σοφία), которая включает в себя две способности – ум (νοῦς), или мышление (νόησις), и рассудок (διάνοια). Для каждой из этих способностей характерен свой, только ей присущий способ исследования и в соответствии с ним – свой раздел умопостигаемого. Эти способы исследования Платон описывает так: «один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами... и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению», тогда как «другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему», «без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь» [Rep., 510 c-d]. Первый способ исследования характерен для рассудка, на который опираются науки и прежде всего геометрия, второй же – для ума, или диалектической способности, на которую опирается философия. Ученые, поскольку они созерцают умопостигаемое на основании своих предположений, не могут, по мнению Платона, постичь истину умом [Rep., 511d]. Разум как способность, не прибегающая ни к чему чувственному и направленная на познание принципов, исследует исходя из первоначала, находящегося за пределами бытия, а потому этот способ исследования беспредпосылочен [Rep., 510a]. Рассудок пребывает в сфере временного и длительного, ум же пребывает в сфере вечного и неизменного (Phed., 79c-d) и, в силу общности их природы, только он и способен постичь истинное бытие. В отличие от мнений, связь которых лишена оснований, рассудок как способность последовательного, опирающегося на определенные правила рассуждения, связывает свои суждения в систему. Но поскольку он опирается на предположения, то и системы так возникшего знания не являются полными, а его знание абсолютно достоверным.

Для Платона идеалом знания в строгом смысле этого слова (ἐπιστήμη) является полная, охватывающая все идеи и непротиворечивая система высказываний. Однако принцип противоречия, впервые четко сформулированный

Платоном [Rep., 436 с-е], выступает у него как конструктивный принцип, которым следует руководствоваться при выведении следствий, а не как признак некоторой замкнутой системы. Он – принцип, в соответствии с которым достигается единство. В этом он близок Пармениду. Однако Платон отвергает предложенный Парменидом метод построения системы, который требовал выводить непротиворечивые следствия исходя из некоторого самоочевидного принципа. Этот метод, во многом уже дискредитированный Протагором и мегариками, не в состоянии был, по его мнению, дать удовлетворительное решение проблемы соотношения единого и многого. Свой диалектический метод, который он представляет как способ исследования, завещанный людям богами, Платон противопоставляет эристическому способу исследования софистов, которые «устанавливают единство как придется» [Phileb., 17a].

Диалектический метод Платона был направлен прежде всего против традиционного способа образования общих понятий, когда обращают внимание на «однородность» и оставляют без внимания различия. Такое общее, которое нивелирует всякие различия, согласно Платону, не выражает сущности каждой из рассматриваемых вещей и поэтому является неестественным и в некотором смысле произвольным. Одна из главных задач, ради решения которых создавался диалектический метод, состояла в том, чтобы дать такое определение понятия, которое выражало бы сущность определяемого предмета. Диалектиком Платон называет того, кому доступно «доказательство сущности» (λόγος τῆς οὐσίας) [Rep., VII, 534b]. Дать определение идеи для Платона означает указать не только на тот род, к которому она принадлежит, но и на те отличия, которые не позволяют нам спутать ее с другими однородными идеями. Диалектический метод, таким образом, включает в себя две операции – обобщение (συναγωγή) и деление (διαίρεσις). С помощью первой операции мы находим род, а с помощью второй – видовые отличия. Функция διαίρεσις заключалась в том, чтобы определить, чем является (τι ἐστίν) некоторая вещь, которая известна нам только по имени [Soph., 218 с]. Деление, согласно Платону, должно

начинать с наиболее общего родового понятия (γένος), под которое подпадает рассматриваемая вещь, известная нам только по имени, и затем осуществлять последовательное дихотомическое деление более общих понятий на их виды до тех пор, пока мы не достигнем в идеале далее неделимых понятий (ἄμικτον) [Phaedr., 277b]. Определяющее понятие (definiens) получается путем соединения (συναγωγή) всех различных признаков.

Однако задачи диалектического метода этим не ограничиваются. Точное определение понятия, согласно Платону, возможно только в рамках такой системы, которая не только включает в себя все понятия, но и устанавливает между ними строгую иерархию в соответствии с некоторой высшей идеей. Задачи обобщения и деления при этом существенно расширяются. Задача обобщения состоит в том, чтобы отыскать ту высшую идею, которая определяла бы всю систему понятий и придавала бы ей единство. С помощью же деления определяется все множество понятий и устанавливается между ними иерархия. Чтобы связь понятий была «естественной», деление должно осуществляться на основании не любых, а только существенных признаков, а это возможно, если мы руководствуемся некоей единой идеей. Построение системы у Платона начинается не с самоочевидного принципа, а с некоторой предпосылки (ὑποθέσις). Но для диалектической способности (разума) предпосылка является не основанием, как для рассудка, а исходным пунктом для выявления основания. Обобщение представляет собой не эмпирическую операцию, основанную на сравнении или отвлечении, а рефлексивный акт, направленный на выявление оснований, определяющих сущность того или иного понятия. Лежащий в основании этой рефлексии метод – так называемый метод гипотез – был направлен против эмпирического понимания процесса познания. В диалоге «Федон» Платон выступает против общепринятого взгляда, согласно которому числа возникают в результате операции прибавления или деления. Когда прибавляют один к одному, причиной появления двух является не прибавление, как полагают, а его причастность двойке. Для Платона это – спор об

основании появления вещи. По его мнению, есть «лишь один путь, каким возникает любая вещь, - это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» [Phed., 101 c]. Эта сущность выступает как основание (ὑποθέσις), благодаря которому только и становится возможной рассматриваемая вещь. Платон указывает на два метода проверки оснований. Первый состоит в том, чтобы исследовать вытекающие из него следствия и установить, согласуются ли они между собой или нет. Если согласуются, то такую предпосылку можно признать истинной, если – нет, то отбросить как ложную. Это – рассудочный метод, которым пользуются ученые. «А когда потребуются оправдать само основание, - говорит далее Платон, - ты сделаешь точно таким же образом – положишь в основу другое, лучшее в сравнении с первым, как тебе покажется, и так до тех пор, пока не достигнешь удовлетворительного результата... ведь ты хочешь найти подлинное бытие» [Phed., 101 de]. Вторым методом, собственно, и есть метод гипотез, который составляет основу диалектического метода. Платон его характеризует как метод оправдания оснований. Это – метод, которым должен руководствоваться всякий рефлексивный акт, направленный на выявление оснований наших утверждений. Суть метода гипотез и смысл возражения Платона состоит в том, что эти основания мы должны искать не в феноменальном мире, не в наших действиях, а в самом бытии, лежащем в основании этого мира. Истинное бытие становится для Платона не только предметом, но и основанием достоверного знания. И достичь его мы можем только путем рефлексии. Такой рефлексивный акт, а точнее последовательность актов, Платон трактует как восхождение к подлинному бытию и в конечном счете к высшей идее. Хотя эта идея является предпосылкой бытия и познания всех идей, но сама она беспредпосылочна. В качестве такого беспредпосылочного начала (ἀρχή ἀνυπόθετος) выступает у него идея блага [Rep., VI, 510b]. Подобно тому, как всякая общая идея выступает в качестве принципа по отношению к множеству подчиненных ей идей и организует их в систему, но сама к этой системе не относится, так и идея блага, являясь необходимым условием бытия и познания идей, находится за пределами бытия

[Rep., VI, 509b]. Беспредпосылочность идеи блага – гарантия того, что мы имеем дело с высшим принципом, а это значит, что система идей является полной, а связь идей – естественной.

Таким образом, не только с точки зрения религиозной цели освобождения души от оков тела, но и с точки зрения борьбы с софистикой для Платона принципиально важно, чтобы идеи были полностью отделены от вещей. В противном случае невозможно преодолеть релятивизм и софистику. Но из этого, как справедливо отмечает Г. Дамшен, вытекает то, что идеи непознаваемы и нефункциональны [Damschen 2003, S.59]. Они вечны, неизменны, бестелесны, а это значит, что они никогда не реализуемы в этом изменчивом мире телесных вещей. В связи с тем, что сами идеи не функционируют в познании, как обнаруживаются те их функции, на основании которых мы утверждаем о их существовании за пределами нашего мира. С этой целью Платон требует отличать идеи от понятий и представлений, которые «причастны идеям», т.е. получены с их помощью. В силу этой причастности мы обычно путаем наше представление о справедливости с идеей справедливости, т.е. со справедливостью самой по себе, и называем их также идеями. Чтобы объяснить это различие, Платон прибегает к аллегории пещеры: наши понятия – это только бледные тени самих идей, которые может созерцать только разумная часть души, освобожденная от тела, но, будучи в теле, она не способна их познать. В познавательной деятельности непосредственно участвуют только понятия и представления, которые всегда субъективны, несовершенные и изменчивы. Именно они выполняют для нас функцию парадигмы, идеала и цели. Существование же идей Платон доказывает косвенно: без них невозможно было бы совершенствование наших действий, невозможен был бы нравственный и научный прогресс. Без них наши представления и понятия не становились бы совершеннее. Будучи основанием всякой познавательной деятельности, они сами по себе непознаваемы, т.к. только они и делают возможным познание. Возникает вопрос,

какова же роль диалектического метода. Согласно Платону, он нас только подводит к их пониманию, но знание о них – результат только припоминания, поскольку всякое другое познание – это продукт конструирования. Идеи же – необходимая предпосылка всякой конструктивной деятельности. Не всегда достаточно четкое разграничение идей самих по себе и понятий (мыслей, представлений), выполняющих в познании их функцию (принципа, цели, идеала, парадигмы), которое мы встречаем в диалогах самого Платона, дает основание нам думать о том, что эти диалоги, скорее всего, результат коллективного творчества либо коллективной обработки первоначальных диалогов. Это же можно сказать и об Аристотеле. Но это различие принципиально важно, иначе возникает путаница и непонимания принципиального отличия объективного идеализма свободы Платона от других форм «идеализма» и мистики.

Платон не стремился к построению метафизической системы. Свою главную цель он видел в разработке такой стратегии философствования, которая черпала бы свои аргументы из сферы истинно сущего и руководствовалась бы строгими правилами. Последнее предполагало установление порядка отношений между идеями, понимаемыми как в широком, так и строгом смысле. Строгая иерархия идей у Платона представляет собой единство многообразия. Если система охватывает все идеи, то такое единство становится качественно определенным и благодаря этому становится возможным объединение единого (идеи блага, общего принципа), многого (мира идей) и беспредельного (мира чувственно воспринимаемых вещей и их свойств). Система чистых идей представляет собой замкнутое множество, в основе которого лежит единый принцип (идея блага), система же идей в широком смысле (понятий, представлений), которые суть только тени настоящих идей, принципиально открыта и беспредельна. Согласно Платону, «идею беспредельного можно применять к множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего <ряда> можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем»

[Phileb., 16e]. Если же, как это делали элеаты и софисты, «устанавливают единство как придется... и сразу же после единства помещают беспредельное», упуская промежуточное [Phileb., 17a], иначе говоря, если общую мысль мы непосредственно применяем к чувственно воспринимаемым предметам, то «беспредельное множество отдельных вещей и содержащихся в них <свойств> неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль» [Phileb., 17e]. Именно наличие строгой иерархии идей делает возможным приписать одному субъекту много предикатов и субъекту с меньшим объемом – предикат большим объемом. Наличие замкнутой системы самождественных идей для Платона является также необходимым условием непротиворечивых рассуждений и, следовательно, достоверности дискурсивного знания. Знание для Платона – это непротиворечивая система высказываний, в которой господствует закон противоречия [Rep., IV, 437a] и которая требует согласованности основания и его следствий, а также согласованности следствий между собой [Phedon., 101d].

Корреспондентская концепция истины, которая была главным объектом критики софистов, у Платона фактически вытесняется когерентной концепцией истины. Если у него и идет речь о соответствии, то не о соответствии идей чувственным вещам, а, наоборот, о соответствии чувственных вещей идеям. Когерентная концепция истины у Платона занимает главенствующее положение по отношению к онтологической и корреспондентской. Только в рамках полной и непротиворечивой системы мир идей становится тождественным самому бытию (ὄν) и все идеи становятся истинно сущими (ὄντα).

#### **8. Аналитика и топика. Гносеологические основания метода философствования у Аристотеля.**

Как и Платон, предметом познания Аристотель считает общее [An. Post., 87b 37]. Но он пересматривает онтологический статус общего. Аристотель отвергает платоновское учение о самостоятельном существовании общего. Ос-

новой его аргумент сводится к следующему: так как в общем, если оно понятие, а не нечто одноименное, содержится непреходящее, то оно, считает Аристотель, не в меньшей мере и даже в большей мере существует, чем частное, которое преимущественно есть преходящее [An. Post., 85b 15-17].

Многие из аргументов, которые Аристотель выдвигает против теории идей Платона, были известны еще до Аристотеля (вспомним, что независимое существование общего отрицал мегарик Стильпон). Но практически все его аргументы против теории идей исходят из иного понимания того, что такое философия и каковы ее задачи. Платон не пытался аккумулировать в свое учение натурфилософию, т.к. он вслед за Сократом считал ее бесполезной для главной цели своей религиозной философии – освобождению души от оков тела. Аристотель, хотя и переориентирует свою философию, подобно Платону, на анализ человеческой деятельности, все же претендует на синтез всей предшествующей философии, включая натурфилософию. У него метафизика и физика, подобно натурфилософии, претендуют на объяснение явлений, только последняя это делает с точки зрения ближайших причин, а первая – конечных. На вопрос, зачем нужно еще объяснять их с точки зрения конечных причин, когда можно ограничиться ближайшими, Аристотель в первой книге «Метафизики» дает прямой ответ – для понимания. Почти вся его критика теории идей базируется на непонимании и, в частности, исходит из ложной предпосылки, будто Платон создавал свою теорию идей для объяснения мира феноменов, тогда как его теория идей изначально была ориентирована на объяснении действий человека. Конечно, Платон не мог игнорировать потребности разума в объяснении феноменов действительности, но путь к метафизике не столь прямой, как у натурфилософов, и ключ к ее пониманию лежит в его гносеологии.

Однако у Платона есть один важный аргумент, который интерпретаторы, как правило, не принимают во внимание. Аристотелю, который ставит себе в заслугу создание учения о доказательстве, бесспорно, принадлежит «методологический аргумент», который гласит: независимое существование идей или

единого помимо многого не является необходимым для доказательства. Напротив, считает Аристотель, «необходимо признать истинным, что есть единое во многом, ибо если бы этого не было, то не было бы и общего, а если бы общего не было, то не было бы и среднего термина, а следовательно, и никакого доказательства» [An. Post., 77a 5-9]. Так как для Аристотеля научное знание (ἐπιστήμη) – это знание, полученное через доказательство (ἀπόδειξις), то его эпистемологию и даже онтологию можно рассматривать как попытку дать ответ на методологический вопрос: «Как возможно строгое доказательство?». Признание того, что «ничто общее не может существовать отдельно, помимо единичных вещей» [Met., VI, 1040b 26-27] является только онтологической импликацией из методологического тезиса. Это означает, что общее может существовать только во многом, а сущность – только в вещах. Если бы сущность существовала вне предметов, то тогда средний термин, выражающий сущность, не смог бы связывать крайние термины и умозаключение теряло бы свой необходимый характер. Исходя, по-видимому, из того, что понятие сущности использовалось в двух значениях: как субстрат (ὑποκειμενον), который уже не сказывается ни о чем другом, но все другое сказывается о нем, и как форма, понимаемая как «то, что, будучи определенным нечто, может быть отделено <от субстрата только мысленно>» [Met., V, 1017b 24-26],

Аристотель рассматривает всякую самостоятельно существующую сущность (субстанцию) как единство материи (ὑλη) и формы (μορφή). В первой фигуре, которую он рассматривает в качестве парадигмы всех остальных фигур силлогизма, средний термин сказывается о меньшем и выступает по отношению к нему как форма, а по отношению к большему термину, который о нем сказывается – как материя. Благодаря этому средний термин, выражающий в этой фигуре сущность того, что выражено меньшим термином, и представляющий собой единство интенциональных и экстенциональных характеристик понятия, связывает меньший и больший термин таким образом, что заключение с необходимостью следует из посылок. Чтобы такое умозаключение

было возможно, Аристотель сохраняет и иерархию понятий и так же, как и Платон, признает ее онтологический статус. Признает Платон и значение диайрезиса для установления подобной иерархии. Однако диайрезис неприемлем для него как метод доказательства. Деление Аристотель характеризует как «бессильный силлогизм», «ибо то, что должно быть доказано, оно постулирует, при этом всегда выводится что-то более общее, <чем то, что должно быть доказано> [Anal.pr., I, 31, 46a 33-34]. При помощи этого способа исследования нельзя, по его мнению, также ни опровергать, ни умозаключать к чему-то входящему, или к свойственному некоторому конкретному предмету, или к роду.

Признав чувственно воспринимаемые отдельные вещи в качестве «первых сущностей», единственной реальности, Аристотель не только реабилитирует чувственное восприятие в качестве критерия существования, но и приписывает ему гораздо более важную роль в познании. Чувственное восприятие (αἰσθησις) у него не только дает повод для того, чтобы направить мышления на общие идеи, как это было у Платона, оно дает нам знание об отдельных вещах и служит материалом, в котором только и следует искать общее. Согласно Аристотелю, каждое чувство не ошибается относительно того, что оно воспринимает [De anim., II, 418a 15-16]. Однако, как и Платон, он считает, что посредством чувственного восприятия доказательство невозможно. Чувственное восприятие – это восприятие свойства, которое существует «здесь» и «теперь», а потому, с его помощью нельзя познать общее, которое существует всегда и везде [Anal. Pr., I, 87b 31-34]. Доказательство, согласно Аристотелю, необходимо именно потому, что чувственное восприятие не дает нам знания общего и необходимого, т.е. знания в строгом смысле этого слова (ἐπιστήμη). Общее и необходимое познается умом (νοῦς). И поскольку помимо чувственно воспринимаемых предметов нет ни одного предмета, который существовал самостоятельно, то и без чувственным восприятием не было бы никакого знания [Anal.pr., I, 81a 38-39].

Аристотель реанимирует характерный для натурфилософии «генетический подход», однако обращение к вопросу о происхождении знания у него подчинено более высоким методологическим задачам. В эпистемологии Аристотеля, в которой можно обнаружить характерные черты как натурфилософского, так и спекулятивного подхода, знание исследуется в двух аспектах: генетическом, который рассматривает знание с точки зрения его естественного пути возникновения, и методологическом, который призван ответить на вопрос о том, каким образом можно получить научное знание. Оба они должны дать ответ на поставленный еще Платоном вопрос: как возможно научное знание?

В рамках методологического способа рассмотрения Аристотель выделяет гносеологический подход, который знание рассматривает с точки зрения познающего субъекта, и «онтологический», в котором знание рассматривается с абсолютной точки зрения, т.е. с точки зрения «природы вещей». Гносеологический подход во многом близок, но не тождественен генетическому, т. к. он касается отдельно взятого человека и для него характерна своя методологическая проблематика. Его можно охарактеризовать как субъективный взгляд на познание, тогда как генетический подход пытается выработать объективный взгляд на процесс становления научного знания. С точки зрения и генетического и гносеологического подходов чувственные восприятия выступают как *исходный пункт* познания. Но с точки зрения более важного эпистемологического вопроса о возможности достоверного знания ощущения, согласно Аристотелю, нельзя рассматривать как *основание* научного доказательства. Для решения этого вопроса Аристотель, как и Платон, обращается к анализу познавательных способностей. Исходя, как и Платон, из того, что каждой способности соответствуют свои специфические виды деятельности и свои объекты, Аристотель предлагает начинать исследование способностей с их действий и следствий, т.к. «с точки зрения познания действия и следствия предшествуют возможностям» [De anim., II, 415a 17-22]. Этот метод исследования,

который впоследствии был назван апостериорным, он дополняет другим – методологическим, который можно было бы назвать априорным, или же метафизическим.

Главную цель научного доказательства Аристотель видит в том, чтобы дать такое определение сути вещи, на основании которого можно было бы объяснить все ее свойства. С этой целью он, подобно Платону, обращается к анализу познавательных способностей, которые у него выступают в качестве оснований, определяющих основные характеристики того или иного вида знания. В трактате «О душе» Аристотель выделяет три основных способности: чувственное восприятие (αἴσθησις), воображение (φαντασία) и мышление (νόησις), или мыслительная способность (νοητικόν), к которой он относит ум (νοῦς) и рассудок (διάνοια). В рассуждении он, в свою очередь, различает мнение (δόξα), рассудительность (φρόνησις) и научное знание (ἐπιστήμη). С генетической точки зрения за ощущением следует воображение, которое Аристотель определяет как «способность, благодаря которой у нас возникает образ» [De anim., III, 428a 1-2]. Этот образ Аристотель также называет φαντασία (представлением). Хотя представление не возникает без ощущения, оно отличается от последнего, так как «ощущения всегда подлинны, а образы фантазии в большинстве случаев обманчивы» [De anim., III, 428a 11-12]. Этим его трактовка представления отличается от трактовки Платона. В «Теэтете» Платон еще отождествляет представление (φαντασία) с ощущением (αἴσθησις) [Theaet. 152C 1-3], однако уже в «Софисте», чтобы объяснить возможность заблуждения в чувственном познании, он определяет представление как «соединение ощущения с мнением». Представление для него, таким образом, выступает как мнение, возникающее на основе чувственного восприятия. Мнение же он определяет как «соединение высказанной в душе мысли с утверждением и отрицанием» [Soph. 263D — 264b].

Для Аристотеля же представление есть нечто среднее между мыслью (διάνια), которая может быть истинной и ложной, и ощущением (αἴσθησις), которое никогда не может ошибаться относительно своих непосредственных объектов, так как ошибка, согласно Аристотелю, возникает тогда, когда мы приписываем предметам некоторое свойство, а это совершается в суждении (ὑπόληψις). В отличие от чувственного знания, которое от нашей воли не зависит, представление (φαντασία) зависит от нашей воли. Мы можем сознательно вызвать в себе то или иное представление [De anima, 427b, 16-24].

Согласно Аристотелю, «без представления невозможно никакое составление суждения, но оно не есть ни мысль, ни составление суждения» [De anim., III, 427b 16-17]. Мнение составляется на основании рассуждения. Предметом мнения являются чувственные восприятия, которые изменчивы. Поэтому оно опирается на ощущения и воображение. Хотя способность суждения, а точнее, составления мнения (δοξαστικόν) зависит не от нас самих, она, как и представление, может нас либо вводить в заблуждение, либо приводить к истине. Как и ощущение, мнение (δόξα) не зависит от нашей воли. В отличие от Платона, который рассматривал мнение как составную часть представления, Аристотель ставит мнение выше представления, т. к. представление может быть и у животных, а мнение сопровождается верой (πίστις), т. к. «невозможно иметь мнения, которым не доверяешь» [De anim., 428a 19]. У животных такой веры, или убежденности, нет. Мы можем, замечает Аристотель, иметь правильное мнение при ложном представлении, например, о размерах Солнца. Аристотель отличает представление (φαντασία) не только от мнения (δόξα) и чувственного восприятия (αἴσθησις), но и от суждения (ὑπόληψις) и от знания (ἐπιστήμη).

Аристотель требует различать и разные виды знания. В частности, он разграничивает знание как способность (δύναμις) и как нечто актуально данное (ἐνέργεια) [Met. XIII 10, 1087 a 15]. Аристотель также часто характеризует знание как некоторое состояние или приобретенное свойство (ἔξις). Этот термин на английский язык обычно переводят слово «state» (состояние), на немецкий

- «Haltung» (устойчивое состояние, позиция), на русский — «навык». Цицерон перевел его как «habitus». В Средние века и эпоху Возрождения этот термин становится родовым по отношению к знанию в строгом смысле этого слова (scientia). В «Категориях» (гл. 8) Аристотель относит ἕξις вместе с διάθεσις к категории качества (τὸ ποιόν), определяя качество как «то, благодаря чему предметы называются такими-то» [Kat. VIII 8 b 25]. Термином διάθεσις он обозначает преходящие свойства или состояния, тогда как термином ἕξις — устойчивые. Однако это различие не является абсолютным. Аристотель допускает, что с течением времени изменчивое свойство может укорениться и оказаться неустранимым или совершенно неподверженным изменению, т. е. стать устойчивым [Kat. VIII 8 b 35 — 9a 4]. К изменчивым состояниям он относит болезнь и здоровье, а к устойчивым свойствам — знание и добродетели: «ведь о тех, кто не вполне владеет знанием и легко поддается изменениям, не говорят, что они обладают этим свойством, хотя они, конечно, находятся в каком-то отношении к знанию — либо в худшем, либо в лучшем» [Kat. VIII 9a 4 -7].

Аристотель, в отличие от Сократа и Платона, не отождествляет знание с добродетелью (ἀρετή), которая также является устойчивым свойством души. Такое отождествление, по его мнению, делает добродетели излишними. «Потому что в науках, - объясняет он в «Большой этике», - знание того, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже врач; так же и с остальными науками. Но с добродетелями дело обстоит иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал еще справедливым; то же и с другими добродетелями. Выходит, что, не будучи науками, добродетели излишни» [Magna Mor., I, 1 1182b 13-18]. На этом основании Аристотель различает этические и дианоэтические добродетели. Но чем последние отличаются от знания как ἕξις? Это отличие Л. Джерсон видит в том, что Аристотель, когда говорит о знании, определяет ἕξις не в терминах, характеризующих его с точки зрения того, как оно возникает, а в терминах, подчеркивающих устойчивость его существования [Gerson 2002, p.375]. С

этим нельзя согласиться, поскольку от мнения и других видов недостоверного знания знание в строгом смысле слова отличается способом своего получения. Это касается в первую очередь дискурсивного знания, надежность которого зависит от способа его получения. Знание считается у Аристотеля достоверным, если оно получено путем доказательства (ἀπόδειξις). Именно такое знание он называет аподиктическим. Но он прав, когда утверждает, что термин ἔξις ближе всего к современному понятию «предрасположенности» (disposition). Действительно, от δύναμις этот вид отличается тем, что является приобретенным свойством, однако ἔξις не является и чем-то актуальным (ἐνέργεια), хотя наряду с ἐνέργεια оно относится к способам, каким может быть актуализирована форма (εἶδος) [Bechler 1995, p.192].

Научное знание (ἐπιστήμη), которое также относится к сфере рассудка (διάνοια), согласно Аристотелю, всегда сопровождает убеждение в его достоверности. Однако эта психологическая характеристика знания не является главной. Исходной и наиболее важной характеристикой научного знания является то, что оно получено путем доказательства, которое, собственно, и является основанием его достоверности. Так как всякое обучение опирается на уже полученное общее знание [An. Post. 77 a 1], то человек обладает научным знанием тогда, когда принципы ему уже известны. Если же принципы ему известны не больше, чем выводы, то он будет обладать знанием только привходящим образом [Nik. Eth. VI, 3 1139 b 38-39]. Научное знание — это знание из принципов, а потому является свойством (ἔξις), полученным путем доказательства (ἀπόδειξις) [Nik. Eth. VI, 3 1139 b 38-39]. Принципы также могут быть получены путем доказательства, но так как это ведет к регрессу в бесконечность, Аристотель вынужден допустить, что не всякое знание должно быть знанием из причин или начал и расширить понятие знания. «Не следует также, - говорит он, - для всего доискиваться причин, но в иных случаях достаточно правильно указать, что нечто <дано> (ὅτι). Это же касается и начал, ибо что дано — это первое и начала. Одни из начал мы постигаем путем наведения,

другие чувством, третьи - благодаря некоему приучению ( $\epsilon\theta\iota\sigma\mu\omicron\iota$ ), а другие еще как-то иначе» [Nik. Eth. I, 7 1098 b 3-4]. Однако Аристотель здесь сталкивается с другой проблемой: если начала недостоверны, то недостоверным будет и основывающиеся на них знания. «В самом деле, - говорит он, - начало, по всей видимости, это больше половины всего и благодаря <началу> выясняется много из того, что мы ищем» [Nik. Eth. I, 7 1098 b 7-8]. Аристотель выдвигает в связи с этим новое требование, касающееся способа исследования начал. «Нужно, - говорит он, - исследовать каждое начало тем способом, который отвечает его природе, и позаботится о правильном выделении <начал>, ибо начала имеют огромное влияние на все последующее» [Nik. Eth. I, 7 1098 b 5-7]. Такими адекватными природе исследуемого предмета способами поиска начал он считает определение и наведение. Когда речь идет о принципах, на которые опирается силлогизм, Аристотель указывает на наведение как тот способ, каким получают общие принципы [Nik. Eth. VI, 3 1139 b 28-32]. Однако само наведение, с помощью которого мы получаем первые принципы, не является научным знанием, т. к. она исходит не из общих принципов, а из частного.

Концепция доказательства Аристотеля, на которой базируется его концепция знания, возникает как альтернатива двум точкам зрения, согласно одной из которых знание возможно, но для всего есть доказательство, а согласно другой, знание невозможно. Сторонники первой точки зрения (последователи Ксенократа) допускали круг в доказательстве, и поскольку таким образом можно было доказать все, то оказывалось, что между правдоподобным мнением и истинным знанием нельзя провести различия. Чтобы избежать этого, Аристотель вводит требование, согласно которому «доказательство следует вести из предшествующего и более известного» [Anal. Post., I, 72b 26]. Это требование исключало доказательство по кругу, так как считалось уже «невозможным, чтобы одно и то же для одного и того же было в одно и то же время и предшествующим и последующим». И поскольку сторонники Ксенократа

смешивали «предшествующее для нас» и «предшествующее безусловно», то Аристотель требует строго их различать. Согласно Аристотелю, доказательство, основывающееся на более известном для нас, не является доказательством в безусловном смысле [An.post., I, 72b 28-32]. Представитель второй точки зрения, Антисфен, который, собственно, первым дал принятое Аристотелем определение научного знания как знания, полученного путем доказательства, и понимал доказательство тоже как линейный процесс, идущий от первых начал, считал, что знание невозможно, так как для первых начал нет доказательства (иначе возникает опасность регресса в бесконечность) [An. Post. I, 72b 7-12]. Чтобы обосновать возможность так понимаемого «знания в абсолютном смысле», Аристотель требует различать науку и ее начала, утверждая, что «есть не только наука, но и некоторое ее начало, благодаря которому нам становятся известными определения», и что «не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных <начал> недоказуемо» [An. Post., I, 72b 18-24]. Определяя доказательство, как такое умозаключение, которое «строится из истинных и первых <положений> или из таких, знание о которых берет свое начало от тех или иных первых и истинных <положений>» [Top., I, 100b27-29], «истинными и первыми» он называет положения, «которые достоверны не через другие, а через себя» [Top., I, 100b 20-21]. Аристотель тем самым реабилитирует аксиоматико-дедуктивный метод доказательства, но он у него уже не выступает как универсальный. Более того, он, ограничивая его сферой математики, признает непригодным в физике и метафизике.

«Научному силлогизму» он противопоставляет диалектический, который исходит из правдоподобных посылок. «Правдоподобным» он называет то, что «кажется правильным всем или большинству людей или мудрым – всем или большинству из них или самым известным и славным» [Top., I, 100b 22-23]. Аристотель указывает на то, что истинность и непосредственность посылок не является достаточным критерием для разграничения знания и мнения, т.к. «мнение бывает и о том, что хотя бывает истинно или ложно, но может быть

и иначе, а это и есть схватывание непосредственной, но не необходимой посылки» [An. post., I, 89a 3-5]. Знание же «направлено на общее и основывается на необходимых <положениях>, а необходимое есть то, что не может быть иначе» [An. Post., I, 88b 31-32]. Требование, чтобы начала и способ доказательства носили необходимый характер, выполнимо при условии, что и объект знания имеет необходимый характер. Необходимый характер объекта познания – это, пожалуй, главный признак научного знания. Для Аристотеля знать вещь – значит знать ее причину. Это определение знания, которое Аристотель использует для разграничения знания и опыта, носит вспомогательный характер, т. к. знание причин только тогда будет достоверным, когда оно будет вытекать из знания первоначал, которые имеют необходимый характер.

Предметом знания (τὸ ἐπιστητόν), согласно Аристотелю, не может быть что-то изменчивое и то, что находится вне нашего созерцания, т. к. мы уже не знаем, существует ли оно или нет. «Таким образом, - заключает Аристотель, - то, что составляет предмет научного знания, существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается» [Nik. Eth. VI, 3 1139 b 22-24]. Поэтому творчество (ποίησις) и поступки (πράξις) не могут быть предметом науки, поскольку они относятся к тому, что может быть так или иначе [Nik. Eth. VI, 4 1140 a 2-3]. По этой причине наукой не является и искусство (τέχνη) [Met. I 1, 981 a 5]. Предметом знания являются не сами вещи как нечто данное нам в опыте, а лежащие в их основе причины. Поэтому Аристотель не относит к знанию и опыт. В отличие от опыта знание интересует не то, что есть (ὅτι), а то почему оно есть (διότι), основания (ἀρχαί) вещей [Anal. post. I 2, 71 a 21. l. c. 981 a 36]. Так как всякой науке нас обучают (διδασκῆ), то предмет науки — это предмет усвоения (μαθητόν). Сравнивая учение о знании Аристотеля с учением Платона мы можем сделать следующие выводы: 1) Как и Платон, Аристотель считает, что предметом науки может быть вечное. 2) Но это вечное не есть нечто врожденное, а получается в результате обучения. 3)

Это вечное относится к форме, которая существует не самостоятельно, а в том, что воспринимается чувствами.

Как и у Платона, у Аристотеля принципиально иной объект требует для своего познания и иной способности. В качестве такой способности, объектом которой является вечное и необходимое, у Аристотеля, так же, как и у Платона, выступает ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ). Ум он определяет как «то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность» [Met., XII, 7, 1072b 22]. Предметом ума может быть все. И поскольку ум мыслит обо всем, то, считает Аристотель, ему необходимо быть не связанным ни с чем, что бы создавало ему препятствия, «поэтому немислимо уму быть связанным с телом» [De anim., III, 429a 17-24]. Как и в случае с чувственным восприятием, так и в случае с умом и мышлением Аристотель требует различать ум и мышление как способность ( $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$ ) и как действительность ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), или осуществление ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ ). Потенциально ум заключает в себе все предметы мысли, а в действительности – нет. С точки зрения Аристотеля, ум бестелесен и до мышления не является чем-то действительным из существующего. Но для того чтобы мышление из потенциальной способности ( $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ) превратилось в действительное мышление ( $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$ ) и тем самым реализовало потенциально содержащиеся в нем формы, оно должно быть приведено в действие своим объектом. И «так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как кажется, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом находится в чувственно воспринимаемых формах, включая так называемую абстракцию, а также все чувственно воспринимаемые свойства и состояния» [De anim., 432a 3-7]. Хотя Аристотель уподобляет ум доске, на которой в явном виде ничего не написано, он, тем не менее, соглашается с Платоном, что «душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а ее разумная часть, и содержит эти формы не в действительности, а потенциально» [De anim., III, 429a 27-28]. Поскольку чувственная способность не бестелесна, то, хотя ум направлен на чувственно воспринимаемые формы, его предметом может быть только мыслимое ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ ), т.е. общее. Если ощущение он определяет как

форму ощущаемого, то ум для него выступает как «форма форм» (εἶδος εἰδοῶν) [De anim., III, 432a 1-2].

Различая ум, который становится всем, и ум, все порождающий, Аристотель подчеркивает, что только деятельный ум (νοῦς ποιητικός) является вечным и бессмертным, и поскольку он не причастен страданию, то у нас, согласно Аристотелю, не может быть воспоминаний о прошлых жизнях. Припоминания идей невозможно еще и потому, что страдательный ум (νοῦς παθητικός) преходящ и ничего не может мыслить без деятельного ума [De anim., III, 432a 24-25]. Ум обнаруживает себя в умозрительном познании и только в такого рода познании происходит, согласно Аристотелю, совпадение мысли и ее предмета, «ибо умозрительное познание и умопостигаемое – одно и то же» [De anim., III, 430a 2-4]. Божественным в нем, согласно Аристотелю, является скорее обладание, нежели сама способность к нему [Met., XII, 1072b 18-22]. Если такой ум мыслит неделимое, то ошибка невозможна, так как ложь и истина возможны там, где есть сочетания мыслей [De anim., III, 430a 27-28]. Поэтому Аристотель утверждает, что ум и наука (ἐπιστήμη) всегда истинны, ум даже превосходит науку точностью, тогда как мнение и рассуждение допускают ошибки [Anal. Post., II, 19, 100b 6-7]. Поскольку начала доказательства и, следовательно, начала науки постигаются только умом, то ум Аристотель характеризует как начало начал.

Начала Аристотель делит на общие, свойственные всем наукам, и частные, присущие отдельно взятой науке. Общие начала, среди которых он упоминает главным образом закон противоречия и исключенного третьего, не могут выступать в качестве оснований доказательства, но без них никакое доказательство невозможно. Каждая из наук исследует свой род сущего и поэтому вынуждена помимо общих начал использовать частные, которые нельзя умозрительным путем вывести из общих начал. В этом он радикально отличается от Платона, который пытался построить систему на основе единого принципа (идеи блага). Согласно Аристотелю, такого единого начала у наук не может

быть принципиально, так как доказательство может осуществляться только в рамках одного рода и предметом доказательства является «то, что присуще роду самому по себе» [An. Post., 75a 41]. Если бы у силлогизмов были бы одни и те же начала, то это означало бы, что «любую посылку можно доказать из общих всем начал, что чрезвычайно нелепо» [An. Post., 88b 15-17]. Именно поэтому Аристотель утверждает, что частные принципы возникают из опыта [An. Post., 46a 18: τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἑκάστων ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι]. Везде, где Аристотель касается вопроса о генезисе научного знания, он подчеркивает, что научное знание возникает из опыта.

Согласно его концепции генезиса научного знания, сначала из чувственного воспоминания возникает память, а на основе часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает опыт, «из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свою начало искусство и наука: искусство, если дело касается создания чего-то, наука – если дело касается сущего» [An. Post., II, 100a 6-9]. Аристотель в данном контексте характеризует науку и искусство как приобретенные способности (ἔξις) и утверждает, что они не существуют как обособленные способности в душе и не возникли из других познавательных способностей, а берут свое начало от чувственного восприятия.

Для объяснения того, каким образом из чувственного восприятия возникает общее, Аристотель не ограничивается таким общим объяснением, а пытается дать этому факту методологическое обоснование. Он разрабатывает теорию абстракции (ἀφαίρεσις) и теорию наведения (ἀπαγωγή), которые существенно отличаются от тех, которые были у Платона. Абстрагирование Аристотель понимает как психологический процесс, когда ум, обращая внимание на некоторое свойство предмета, например, форму носа, отвлекается от его других свойств [De anim., 431b 13-16]. В этой связи чувственной способности он даже приписывает способность различения [De anim., 429b 14-15]. Так же,

считает он, ум мыслит математические предметы в отвлечении, хотя они в действительности неотделимы от вещей. Правда, отвлекаются только свойства, которые не существуют помимо сущностей, и абстрагирование дает нам представление, например, о кривизне, но сущность кривизны не раскрывает [De anim., 429b 15-20]. Не являясь ни формой, ни образом тела и существуя только в составе единого целого, абстракции, согласно Аристотелю, не могут ему предшествовать «по сущности», но могут предшествовать «по определению», например, когда мы в процессе познания пытаемся дать определение сущности [Met., XIII, 2, 1077b 1-9]. Аристотель тем самым обвиняет Платона в том, что тот путает «контекст познания» с «контекстом существования», гносеологический подход с онтологическим, полагая, очевидно, что его критические замечания в адрес традиционной теории абстракции касаются только контекста познания и не имеют отношения к контексту обоснования. Хотя Аристотель не отождествляет абстрагирование и обобщение, но, полагая, что оба процесса начинаются на уровне чувственного восприятия, он сильно сближает оба эти процесса, особенно на начальной стадии. Согласно Аристотелю, «если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее (ибо хотя воспринимается единичное, но восприятие есть восприятие общего, например, человека, а не человека Калия)» [An. Post., II, 100a15-100b 1]. Несмотря на то, что для него ощущение само по себе не может обманывать, Аристотель допускает, что уже простое чувственное восприятие в силу своей неспособности воспринимать многие отличия «обобщает» предмет, отвлекаясь от других свойств, и так возникает «первое общее». Когда же это общее становится предметом ума, происходит второй этап обобщения, который заключается в том, что ум удерживает «нечто неделимое и общее», например, вместо определенного живого существа живое существо вообще.

Этот второй этап обобщения Аристотель отождествляет с наведением (индукцией), которую он в данном контексте (происхождения знания) трактует как эмпирический процесс, утверждая, что «именно таким образом вос-

приятие порождает общее». Чувственные восприятия служат не просто материалом, но выступают как основания для полученного путем наведения общего. Для Аристотеля «очевидно, что первые <начала> необходимо познавать через наведение» (δηλον δὴ ὅτι ἡμῖν πρῶτα παγωγῆ γνωρίζειν ἀναγκαῖον) [Anal. Post., II, 100b 4]. Однако наведение, которое Аристотель рассматривает также как разновидность умозаключения, идет от единичного к общему и от известного для нас к неизвестному [Top., VIII, 156a 5-6]. И так как следствия не могут быть достовернее начал, то и результаты наведения не могут быть достовернее чувственных восприятий, а это значит, что полученное путем наведения общее не может выступать в качестве основания доказательства и служить началом научного знания. Полученное путем наведения общее не раскрывает сущность вещи и знание, полученное таким образом, является привходящим, а привходящее знание есть «знание не о самом общем, а о присущем лишь иногда и в некотором отношении» [An. Post., 75 b 25-26], тогда как «доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих <в абсолютном смысле посылок>, т.е. из причин заключения» [An. Post., 71b 21-22].

В зависимости от задач исследования Аристотель различает четыре вида знания: 1) знание о том, «существует ли» предмет (εἰ ἔστι); 2) «что» он обладает таким-то свойством (ὅτι); 3) «что именно есть» некоторый предмет (τί ἔστω) и 4) «почему» ему необходимо присуще некоторое свойство [An. Post., 89b 23-24]. Наведение Аристотель относит к чувственному познанию именно потому, что с его помощью можно получить только первые два вида знания. Но таким образом, считает он, мы знаем вещи «софистически, привходящим образом», а не безусловно. Безусловно (ἀπλῶς) же мы знаем вещь тогда, когда «знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может» [An. post., 71b 10-11]. Научный силлогизм, который, как правило, отождествляется с доказательством, был изобретен Аристотелем как раз как надежное средство познания причин. Обязательное требование к среднему термину заключалось в том, что он должен был выражать

причину того, что обозначал меньший термин. Но доказательное знание, согласно Аристотелю, без первых двух видов знания невозможно [An. post., 71a 12-13]. Без того общего, которое получается путем наведения и присутствует в предметах чувственного восприятия, невозможно, согласно Аристотелю, познание причин. Благодаря ему ум из пассивной способности превращается в активный ум и приходя в соприкосновение с предметом мысли (формой чувственно воспринимаемого предмета) он постигает его необходимую сущность. Необходимый характер общему придает не внешняя, а потенциально содержащаяся в уме форма. Мыслящий сущность ум выступает при этом как активное, а не страдательное начало. Сущность постигается не всяким умом, а только созерцающим, для которого характерно то, что он является мыслящим себе самого умом и только в умозрительном познании ум и предмет совпадают [De anim., 430a 2]. Предметом умозрения могут быть и формы чувственно воспринимаемых вещей. Но так как ум не присущ предметам материального порядка, то каждый из таких мыслимых предметов дан потенциально, поэтому «ум есть возможность этих предметов вне материи» [De anim., 430a 6-8]. Предметы же мысли, данные в нем самом, присутствуют налицо. И если созерцающий ум «мыслит неделимое по форме в неделимое время и неделимой частью души», то он также не может ошибаться [De anim., 430 b 14-15].

Хотя знание Аристотель рассматривает как единство формы и содержания, в этом единстве он отдает приоритет форме. Процесс познания для него, как и для Платона, является не страдательным, а активным процессом, в результате которого актуализируются потенциально содержащиеся в уме формы. Благодаря этому только и становится возможным достоверное познание. Науки различаются либо степенью достоверности знания, либо ценностью его предмета [De anim., 402 a 1-3]. Поэтому теоретические науки, предмет которых содержится в самом уме, выше практических, а из теоретических наук для Аристотеля выше те, которые мыслят первые причины и начала.

Первые причины занимается метафизика, или, если использовать терминологию самого Аристотеля, первая философия. Здесь, как и в других произведениях Аристотеля, используется диалектический способ исследования, изложенный в «Топике». Основную цель «Топики» Аристотель видит в том, чтобы «найти способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предполагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение» [Тор. 1,1,100b 18—19]. Не только практические, но и теоретические науки, говорящие о действительности, имеют дело с тем, «что кажется правильным всем или большинству людей или мудрым — всем или большинству из них или самым известным и славным» [Тор. I, 1, Ю О Ъ 22—23]. Непосредственным предметом «Метафизики» являются мнения, т.е. такой вид знания, который имеет дело с правдоподобным. Правдоподобным же Аристотель называет то, что бывает не всегда, а большей частью. В «Топике» он объясняет, почему он не использует в философии методы, изложенные в Первой и Второй аналитиках. Во-первых, диалектические умозаключения касаются свойств не одного какого-то рода, а разных родов, а потому обладают большей общностью. Во-вторых, если аналитика исследует только существенные свойства, то диалектика исследует также и привходящие. В-третьих, если предметом аналитики является неизменное и вечное, то диалектика исследует вещь в ее становлении и противоречивых свойствах. В-четвертых, если доказательство имеет дело уже с готовым знанием, то диалектический способ исследования направлен также на поиск нового знания. Наконец, диалектика исходит из более известного для нас, а потому легче для понимания [Секундант 2009 с, с.987]. Цель диалектики, согласно Аристотелю, состоит в том, чтобы выработать такое мнение, которое учитывало бы все общепринятые мнения, критически отсеивать одни и уточнять другие мнения. Метод диалектики полностью определяется ее целью. Для построения диалектических умозаключений Аристотель рекомендует использовать четыре «орудия» (ὄργανα): «первое — это принятие положений; второе — умение выбирать, в скольких значениях употребляется каждое [имя]; третье

— нахождение различий; четвертое — рассмотрение сходства» [Тор. 1, 13, 105а 22—25]. Исследование он предлагает начинать с обзора всех правдоподобных мнений, касающихся рассматриваемого вопроса. Поскольку предметом диалектики является «то, что может быть и иначе» и, следовательно, допускает два противоположных мнения, то Аристотель рекомендует затем приступить к анализу связанных с ними затруднений (апорий). Цель этой части диалектики, которую он называет апоретикой, состоит в том, чтобы отсеять ложные мнения и выявить наиболее правдоподобные из них. Чтобы эти мнения приближали нас к познанию истины, Аристотель рекомендует подбирать аргументы в пользу как одного, так и другого положения, а потом, сравнив их, сделать выбор в пользу более правдоподобного. Учитывая те трудности, которые возникают из-за многозначности слов, Аристотель рекомендует «не только разбирать разные значения, но и стараться дать их основания» [Тор. 1, 15, 106а 2—3]. Путем сравнения свойств различных родов мы можем выявить «общие места» (οἰ κοῖνοί τόποι, лат. *loci communes*). Эти топы, или общие места, у Аристотеля выступают в качестве основного средства диалектического исследования. Многие топы могут быть использованы как схемы, в соответствии с которыми строится умозаключение, а топ «то, что желательно ради него самого, предпочтительнее того, что желательно ради другого» [Тор. III, 1, 116а 28—29] в диалектических умозаключениях выполняет ту роль, которую в доказывающих силлогизмах выполняет средний термин.

Не претендуя на исчерпывающий анализ, мы попытались проследить тот сложный механизм творческого мышления, который лежал в основании формирования двух основных направлений в философии — идеалистического и эклектического, направления Платона и Аристотеля. Оба направления в философии выступают, прежде всего, как альтернатива софистическому стилю рассуждения. Для Платона и Аристотеля философия — это особый тип рассуждения, который базируется на достоверных основаниях и руководствуется

надежными правилами вывода. Гносеология и метафизика у обоих мыслителей выполняет важную, но вспомогательную роль: первая призвана дать гносеологическое обоснование метода философствования, а вторая – онтологическое. В противоположность софистике, которая ограничивается миром феноменов и лишена гносеологического обоснования, логика Платона и Аристотеля получает как гносеологическое, так и онтологическое обоснование.

*Список використаних джерел:*

1. Aristotelis (1837) Opera omnia ex recensione Immanuelis Bekkeri accedunt Indices Sylburgiani. 11 Vols. Oxonii: e typographeo academico.
2. Bechler, Zev. (1995) Aristotle's theory of Actuality. N.-Y.: University of New York.
3. Damschen, Gregor (2003). Grenzen des Gesprächs über Ideen. Die Formen des Wissens und die Notwendigkeit der Ideen in Platons Parmenides // Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Hrsg. Von G. Damschen, R. Enskat und A.G. Vigo. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, S.31 – 75.
4. Diels, Hermann. (1960) Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Bd. I. 9 Aufl. Hrsg. von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
5. Diels, Hermann. (1959) Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Bd. 2-3. 9 Aufl. Hrsg. von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
6. Eucken, Rudolf. (1903) Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. Leipzig: Dürr
7. Gerson, Lloyd P. (2002) Aristotle: critical assessments. T. 3. - N.Y.: Routledge.
8. Gigon, Olof. (1954). Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles // Archivio di Filosofia, 1954 /I. Pisa –Roma: Fabrizio Serra editore.

9. Mejer, Jörg. Überlieferung der Philosophie im Altertum. Eine Einführung. Kopenhagen: Reitzel, 2000.
10. Schlittmaier, Anton (1999). Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin. Würzburg: Königshausen & Neumann.
11. Vossenbergh, Ewald Th. Van den., O. Praem. Die Letzten Gründe der Innerlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie. Rom: Univeraita Georgiana, 1963
12. Аристотель. Сочинения в 4-томах. М.: Мысль, 1976 – 1983.
13. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1990 - 1994
14. Секундант С.Г. (2009а) Аналитика вторая» и «Аналитика вторая» // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Каное+, 2009, с.44-48.
15. Секундант С.Г. (2009б) «О душе» Аристотеля // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Каное+, 2009, с.620-621.
16. Секундант С.Г. (2009с) «Топика» Аристотеля // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Каное+, 2009, с.987-988.

### **Sergiy Secundant.**

#### **MODUS PHILOSOPHANDI: TRANSFORMATION OF THE METHOD OF PHILOSOPHIZING IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY**

*The paper deals with the problem of creativity in ancient Greek philosophy. It is an attempt to trace the process of transformation of the method of philosophizing in ancient Greece, to reveal the underlying mechanisms of creativity and their epistemological foundations. The author shows that the emergence of philosophy in ancient Greece is associated not so much with the desire to build philosophical systems, as with the search for reliable ways of reasoning and knowledge of the truth.*

**Keywords:** *philosophical reflection, natural-philosophical style of thinking, axiomatic-deductive method, sophistry, dialectical way of philosophizing, ancient epistemology, Parmenides, Protagoras, Plato, Aristotle, analytics and topic.*