

Протоиерей Владимир
Мустафин



История античной философии

Учебное пособие

Богословие и философия

Владимир Мустафин

История античной философии

АНО "Издательство СПбДА"

2018

УДК 1(091)(37+38)(075.8)
ББК 87.3(0)32я73

Мустафин В. Ф.

История античной философии / В. Ф. Мустафин — АНО
"Издательство СПбДА", 2018 — (Богословие и философия)

ISBN 978-5-906627-55-1

Учебное пособие «История античной философии» кандидата богословия, профессора кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Владимира Мустафина рассматривает историю античной философии от Фалеса (640-545 до Р.Х.) до Прокла (412-485) во всех её периодах – возникновения, развития и систематизации. Основной вывод из всей истории античной философии заключается в признании несостоятельности ее главного гносеологического замысла – усмотреть в индивидуальном человеческом разуме самостоятельный и самодостаточный источник истинного метафизического знания, приняв за такой источник тот, который всегда признавался в традиционных религиозных учениях – божественное Откровение. Рекомендуются преподавателям и студентам богословских учебных заведений, богословских факультетов светских вузов, а также всем изучающим историю философии. В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

УДК 1(091)(37+38)(075.8)

ББК 87.3(0)32я73

ISBN 978-5-906627-55-1

© Мустафин В. Ф., 2018

© АНО "Издательство СПбДА", 2018

Содержание

Введение. Происхождение и начало древнегреческой философии	7
Фалес (640-545 до Р. Х.)	14
Анаксимандр (611-545 до Р. Х.)	17
Анаксимен (568-499 до Р. Х.)	18
Выводы	19
Ксенофан Колофонский (~570-465 до Р. Х.)	21
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Протоиерей Владимир Мустафин

История античной философии

Санкт-Петербургская духовная академия кафедра богословия

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р18-809-0347

Рекомендовано к публикации Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви Выписка из Журнала № 5 (967) п. 2 от 25.05.2018 г.

Рекомендовано к публикации кафедрой богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви Выписка из Протокола № 12 от 23.05.2018 г.

Рецензенты:

Роман Викторович Светлов – доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Игорь Борисович Гаврилов – кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.



Издание осуществлено при поддержке храма Сретения Господня на Гражданском проспекте г. Санкт-Петербурга.

Издательство Санкт-Петербургской духовной академии благодарит настоятеля храма иерея Димитрия Лушникова и почетного настоятеля того же храма протоиерея Георгия Полякова за помощь в подготовке данной книги.

© Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2018

Введение. Происхождение и начало древнегреческой философии

Европейская философия возникла в Древней Греции в VI веке до Р. Х. Это общепризнано. Но о причинах и обстоятельствах её происхождения единого мнения нет. Один из первых исследователей, разбиравший специально этот вопрос, Диоген Лаэртский (конец II – начало III века по Р. Х.) предложил два ответа.

Первый ответ состоит в том, что философия впервые возникла у иноплеменников, а греки её у них переняли и соответствующим образом видоизменили. Основанием такого мнения указывается факт наличия у разных культурных народов, более древних чем греки, своей интеллигенции, т.е. сословия образованных людей. У персов это были «маги», т.е. священнослужители зороастрийской религии; у вавилонян и ассирийцев – «халдеи»; у египтян – их жрецы; у индийцев – «гимнософисты» (брахманы); у кельтов и галлов – «друиды»; упоминаются ещё финикийцы, фракийцы, ливийцы. Умозаключение прозрачно по смыслу: священнослужители в любой религии являются хранителями той духовной культуры, основанием которой эта религия и является; философия, как выразительница теоретического знания, является неотъемлемым элементом религиозной культуры; следовательно, священнослужители в любой религии, кроме своих религиозных обязанностей, являются и носителями философского знания.

Сам Диоген Лаэртский держался другого мнения о происхождении своей национальной философии (он был греком), а именно – философия есть оригинальное изобретение (открытие) эллинов. Единственный аргумент для этого утверждения тот, что эллины (так греки сами себя называли) есть самый древний из народов: «Не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов» (Кн. 1, 3)¹. Диоген Лаэртский следующим образом излагал свое понимание происхождения греческой философии. Вспоминая некоторых легендарных своих предков, он вспоминает и их некоторые мысли, сохранившиеся в историческом предании, которые, по его мнению, содержали в себе зачатки будущих чисто философских суждений. Мусей, например, «учил, что все на свете рождается из Единого и разрешается в Едином» (Там же). Лин же «учил, о происхождении мира, о путях солнца и луны, о рождении животных и растений» (Кн. 1, 4). Эти учения эллинской древности и были предварительной стадией будущей эллинской философии. Именно таким образом (из до-философских умствований) и произошла эллинская философия, по мнению Диогена Лаэртского.

В этом мнении слабое место не в самом тезисе об оригинальности греческой философии, а в его недостаточном обосновании (в указании лишь на древность эллинов). Но что греки не есть самый древний народ в истории человечества, это знали уже сами греки, жившие ещё за 800 лет до времени Диогена Лаэртского (жившего во второй половине II века – начале III века по Р. Х.), и бывшие свидетелями возникновения самой эллинской философии. А без обоснования это мнение теряет научную серьезность и представляет собою, скорее всего, выражение национального самолюбия. Да и высказано это мнение Диогеном Лаэртским в его сочинении как-то невнятно: не как спокойное изложение строго определенной точки зрения, с приведением серьезных аргументов и с неизбежными подробностями, а, скорее, как отговорка, за неимением что сказать по существу, как реплика, имеющая не логическое значение, а психологическое.

Заканчивает Диоген Лаэртский свое высказывание характерным образом: «Вот таким образом началась у эллинов философия, самое имя которой чуждо варварской речи» (Кн. 1,

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

4). Весь смысл этого восклицания именно во фразе после запятой: так как слово «философия» эллинского происхождения, то не варварам о ней говорить и не им, варварам, претендовать на её создание. Это уже очевидная и даже запальчивая аффектация, заменяющая обстоятельно-спокойное рациональное изложение мыслей, потому что этих мыслей просто нет.

Обозначив таким образом, скороговоркой, как бы невзначай, рационально невнятно, но эмоционально горячо свою точку зрения на происхождение философии, Диоген далее, как ни в чём не бывало, возвращается к изложению точки зрения приверженцев именно «варварского» происхождения философии и делает это уже спокойно, обстоятельно, с надлежащими подробностями. На напрашивающийся вопрос, в чем состоит содержание «варварской» философии, которая предполагается быть предшественницей эллинской философии, Диоген воспроизводит в качестве ответа следующие выводы. У гимнософистов и друидов философия состояла в учении о необходимости почитания богов (т.е. необходимости религиозного мировоззрения), о презрении к смерти (естественное следствие религиозного понимания жизни), необходимости не делать самому зла (естественное этическое следствие религиозного мировоззрения) и необходимости упражняться в мужестве (естественное следствие из необходимости противостояния злу как религиозного долга). Философия халдеев состояла в астрономии и предсказаниях будущего на её основе (предсказаниях затмений, например, и астрологических предсказаниях будущих индивидуальных судеб). Философия магов состоит в их религиозном учении. Они признают двух верховных богов – доброго Ормузда и злого Аримана, борьба которых и составляет подоплеку истории, которая должна закончиться победой добра. Люди, помогавшие в своей жизни победе добра, воскреснут из мертвых и таким образом обретут бессмертие. Земная жизнь верующего должна подчиняться правилам справедливости, требованиям нравственной чистоты и долгу религиозного служения путем молитв и жертвоприношений. Философия египтян тоже, в сущности своей есть рассуждения о богах, т.е. религиозная метафизика, и рассуждение о справедливости, т.е. основанная на религиозной метафизике нравственность.

Некоторые подробности египетской философии следующие. Среди богов выделяются Озирис и Изида, с которыми связываются большое количество событий их драматических судеб. Озирис, кроме всего прочего, прочно ассоциируется с солнцем, Изида – с луной. Символами их и других египетских богов являются разные животные – жук, змей, коршун и др. Рациональным оправданием такого символизма является убеждение египтян в принципиальной непознаваемости божественной реальности. Обозначать богов, поэтому, можно только образно-условно, отдавая при этом себе отчет в этой образности и условности. Антропология египтян естественно вытекает из их религиозного мировоззрения – она утверждает наличие в человеке бессмертной души. Причем души связаны не только с человеческими телами, они могут внедряться и в тела других живых существ, в животных и, даже, растения. Вообще, египетское учение о переселении душ из тел в другие тела, *метемпсихоз*, было специфической особенностью их религии, которая оказала сильнейшее влияние и на религиозные взгляды древних греков и было даже перенято ими как позитивный элемент их религиозного мировоззрения (в орфико-пифагорейском варианте). Космологические представления египтян привлекали внимание древних греков с особенной силой (из-за интереса греков вообще к астрономии). Египтяне утверждали, что видимая земля не вечна (следовательно, она имела начало и будет иметь конец); что она шарообразна; что небесные тела (в первую очередь, конечно, солнце и луна) насыщены огнем, т.е. теплом, и этот огонь, тепло, дает жизнь всему, что есть на земле; что затмение луны бывает от того, что луна попадает в тень земли; что дождь происходит от превращений воздуха, т.е. от конденсации влаги в воздухе и многое другое.

Естественное следствие религиозного мировоззрения – этика, т.е. регулирование общественной жизни на основе категории справедливости. Этика в собственном смысле слова есть именно такое регулирование, но которое осуществляется при помощи методологического

принципа, признанного религиозным мировоззрением в качестве неперемennого условия осуществления этики вообще, – не делай другому того, чего не хочешь себе.

Этика в широком смысле включает в себя и правовое регулирование общественной жизни. Отношение между этикой и правом, которое иногда искусственно усложняется и тем самым нередко затемняется, на самом деле очень просто: этика определяет право. Понять это нетрудно, ибо каждый хорошо знает, что всякий поступок определяется мотивом. Очевидно, что нравственная ценность поступка зависит от нравственной ценности мотива. Следовательно, и право, которое предлагает для общества нормы должного поведения, прямо зависит от этики. А так как сама этика определяется религией, то и право, в сущности, определяется религией.

Правовая структура египетского общества, детально проработанная, была предметом внимания греков, которые отметили эту связь египетского права и египетской религии. «Египтяне в своей философии рассуждали о богах и справедливости. ... А в своей заботе о справедливости они установили у себя законы и приписали их самому Гермесу²» (Кн. 1, 10-11)³. К содержанию египетской философии относили и геометрию, арифметику и астрономию, которые, по мнению греков, были оригинальными изобретениями египтян.

Подробно изложенный Диогеном Лаэртским взгляд на происхождение эллинской философии (через влияние окружавших Древнюю Грецию цивилизаций), в сущности, не есть объяснение происхождения собственно древнегреческой философии, а есть объяснение происхождения вообще философии, где бы она ни зародилась. Объяснение это состоит в том, что философия есть произведение предшествовавшего её возникновению культурного состояния общества, основная характеристика которого состоит в религиозном мировоззрении, точнее – в теоретической части этого мировоззрения, в метафизике. А так как философия есть – если сузить её объём до предела – тоже метафизика, то можно заключить, что философская метафизика может возникнуть только как модификация религиозной метафизики. Такая модификация религиозной метафизики может произойти или не произойти, но если она все же произойдет, то лишь именно таким образом – из наличия самой религиозной метафизики как материала для модификации. Естественно возникает вопрос, что такое философско-метафизическое знание и в чем его ценность?

В древнегреческой философии на этот вопрос ответ дал Аристотель. Строго научное знание, в отличие от ремесленного (профессионального) знания, имеющего прикладной и утилитарный характер, и от шатких обывательских «мнений», которыми пользуются поневоле, за неимением более обоснованных суждений, состоит из двух частей. Большую по объёму часть составляют собственно научные суждения. Критерием научности этих суждений является их доказанность. Каждая научная истина должна быть доказана. Однако в сфере науки есть набор суждений, которые признаются за истину, но вместе с тем эти суждения не доказываются, и даже сама процедура доказательства считается к ним неприложимой. Эта часть научного знания с формальной точки зрения оказывается не научной (ибо недоказанной), но при этом неотъемлемой от всей сферы научного знания по чрезвычайно важной причине – она содержит принципы, которыми обосновывают (= доказывают) всю остальную массу научных суждений. Эта часть научного знания, содержащая принципы доказательства, и есть метафизическая часть научного знания. Примерами такого обособления метафизической части науки от основной части науки являются геометрия (планиметрия) и логика. В геометрии всё доказывается на основании аксиом Эвклида, но сами эти аксиомы в геометрии не доказываются. В логике

² Гермесом, или Гермесом Трисмегистом («Трижды-великим») греки называли египетского бога мудрости Тота, тоже именовавшегося у египтян «трижды великим». Обоих богов, своего Гермеса и египетского Тота, греки отождествляли.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях...

всё доказывается на основании аксиом тождества, противоречия и исключенного третьего, но сами эти аксиомы в логике не доказываются.

И во всех других конкретных науках есть такая метафизическая часть. Получается, что науку наукой делает именно метафизика. Естественно возникает вопрос, каким образом возникает убежденность в истине этих метафизических положений, которыми доказываются все собственно научные истины. В религии истина метафизических положений обосновывается апелляцией к божественному откровению, которое считается верховной инстанцией в решении таких вопросов. Что решила эта инстанция, то и надо принимать в качестве истины. Принятие в качестве истины метафизических положений в религии называется верой в истину этих положений.

Вера с психологической точки зрения означает исключение сомнений, в данном случае – исключение сомнений в истинности религиозных метафизических положений. Но это в религии. А как быть с принятием метафизических положений в качестве истины в философии? Ведь ясно, что философия должна быть каким-то видом оппозиции по отношению к религии (точнее – к религиозной метафизике), потому что если не было бы оппозиции, то не было бы и надобности в философии. Но как можно обозначить оппозиционность в столь узкоспециальном деле, как в подыскании альтернативы вере в утверждении истины метафизических положений? Кажется, что и сделать-то это невозможно.

Аристотель, например, считал, что в утверждении истинности метафизических принципов в философии надо прибегать, опять-таки, к ... вере. Рассуждая о характере научности знания, утверждая, что научное знание должно быть непременно доказанным, указывая на силлогизм как на механизм доказывания, он пришел к выводу, что не всё можно доказать, ибо высшие обобщения (а это и есть метафизические принципы) не могут быть доказанными по определению (ибо при попытке их доказать надо предположить ещё более общие положения, что абсурдно). Что же делать? Надо именно поверить в истинность принципов, «ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны»⁴. Понятно: верой усваиваем метафизические принципы научного знания, все остальные научные суждения (а это весь объем научного знания) доказываем и только потом принимаем их в качестве истины. Получается, что и в религиозной метафизике, и в философской метафизике средство для убеждения в истинности принципов одно и то же – вера.

Возникает вопрос, как понять веру гносеологически? Прямого ответа на этот вопрос никто никогда не мог дать. Все попытки представляют собой, чаще всего, растянутые рассуждения, на самом деле на вопрос не отвечающие, но еще более этот вопрос запутывающие. Обычно сравнивали веру с «особым чувством, напоминающим ум», и с «интуицией». Но эти понятия толком никогда не определялись. Что такое, например, вера как чувство, да ещё чувство, напоминающее ум? Где искать этот полный перечень чувств, одним из пунктов которого было бы чувство, напоминающее ум? Да и как можно установить подобие между чувством и умом? Каждому, знакомому с элементарными понятиями из школьного курса психологии, хорошо известно, что любое чувство в принципе иррационально (хотя бы потому, что не подвергается адекватному выражению словами), а ум – это рациональная способность человека. Подобия между ними в принципе быть не может. Есть и вариант этого толкования веры в философии: она, вера, «опирается» на особое чувство, подобное уму. Новая категория «опоры» ясности не прибавляет. Вера опирается, но не объясняется (а объяснение здесь необходимо, если понимать опору как обоснованность) – в какой степени она опирается, достаточна ли эта опора. Да и, к тому же, опирается на нечто, в принципе непонятное, ибо чувство, не надо забывать, не подвергается рационализации. При этом сама она, вера, вообще не определяется. Именование веры интуицией несмотря на то, что оно часто производится, сущности вопроса не выявляет.

⁴ Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М., 1983. Т. 4. С. 175.

Дело в том, что категория «интуиция» относится к способу осуществления какой-то познавательной способности (в данном случае – веры), но не к определению самой этой способности. Интуитивно действует что-то, но вопрос относится к определению сущности этого чего-то, что действует пусть бы даже и интуитивно. Речь ведь идет о вере, о её сущности, а то, как она действует – это уже другой вопрос.

Высказывание Аристотеля о вере как о средстве убеждения в истинности метафизических принципов, процитированное выше, не есть его основное мнение по данному вопросу. Это высказывание, кстати, зафиксировано даже не в его важнейших теоретических текстах, относящихся к гносеологии (например, в «Метафизике»), а в сочинении, посвященном практической философии, в «Никомаховой этике», и просто высказано, без объяснений и подробностей. Вся же гносеология Аристотеля как раз и имеет в виду ту важнейшую для философии цель, чтобы доказать наличие у человека особого рода познания, чисто философского, которое и позволяет постичь именно в качестве несомненного знания метафизические принципы. Почему он и называл философию (= метафизику) наукой о принципах.

Так что весь замысел древнегреческой философии (точнее – главного её русла, рационалистического) и состоял именно в этом – открыть этот философский способ приобретения истинного знания, противопоставляемого, само собой разумеется, обыденному знанию (сенсуалистическому) и, самое главное, традиционно-религиозному. Гносеологическая особенность, позволяющая это знание приобрести, или, что то же самое, способ утверждения несомненности метафизических принципов, состоял в предполагаемом рационалистами (Платоном и Аристотелем прежде всего) наличии именно в уме человека интуитивной способности эти принципы воспринимать, в способности (внимание: аналогия!), напоминающей чувственное зрение, в умозрении. В этом предположении наличия умозрения и в подразумеваемом предположении, что это умозрение дает истинное знание, и состоит вся несомненная оригинальность древнегреческой философии, выраженная её главным руслом – рационалистическим. При помощи умозрения и можно достичь истинного метафизического знания, которое может заменить прежнюю метафизику, религиозную, обосновываемую традицией и верой.

Если философская метафизика есть модификация религиозной метафизики, то почему эта модификация произошла именно в Греции? Основная причина та, что Древняя Греция в культурном отношении не являлась оригинальной. Она соседствовала, непосредственно или опосредовано, с великими культурами (крито-микенской, египетской, хеттской, персидской, месопотамской, индийской и др.) и была их производным. Одним из следствий этой культурной несамостоятельности Греции было то, что у неё не было богословской систематизации религии. Не было и профессионалов-богословов, делом которых и была бы эта систематизация. В Древней Греции не было сословия священнослужителей, не было жречества. Каким-то подобием богословской систематизации было творчество Гомера и Гезиода, но это была не строго богословская работа, а скорее поэтическая обработка устных мифологических сказаний. Поэзия, а не богословие. Сами греки той поры жаловались на «поэтов», которые, по устойчивому общественному мнению, много измыслили вздорного о жизни богов. Но потребность в мыслительной работе, предназначенной для жрецов, сохранялась. Дело требовало своего осуществления, а профессионалов делателей не было.

Их и заменили философы, т.е. интеллектуалы, чьи умствования на метафизические темы не были их основным занятием, а были эти умствования занятием на досуге. Наличие досуга вообще является непременным условием осуществления умственной работы, не имеющей прикладного значения. Именно тогда, когда у людей появилась возможность для досуга, появилась и философская умственная работа. «Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга»⁵. В отличие

⁵ Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 67.

от египетских жрецов, чей досуг был обеспечен, кроме всего прочего, законами Египта, досуг первых греческих философов был обусловлен отсутствием у них необходимости зарабатывать себе на жизнь ремесленным или земледельческим трудом из-за наличия собственности или, как у Сократа, скромным образом жизни, не требующим ежедневного труда ради заработка.

Встает на очередь другой вопрос: досуг есть, но чем же могли заполнить этот досуг первые греческие философы, если исходного материала для философствования, т.е. систематизированной метафизики, в национальной религии не было? Национальная религия – повествования о жизни олимпийских богов – такого материала, конечно, не могла дать, но материал был взят из другого источника – из религии египетской. В два этапа проникла египетская религия к древним грекам. Сначала окольным путем, через Фракию, пришла религиозная система, связанная с полумифической личностью Орфея. А затем, уже во времена перед самым возникновением философии в Греции и даже будучи одним из начальных звеньев этого возникновения – напрямую из Египта. Прямое культурное влияние Египта на Грецию, в том числе и влияние религиозное, усилилось в VII веке до Р. Х. и имело вполне определенную причину. Именно в VII веке Египет прервал свою многовековую традицию сознательной изоляции от окружающего мира и открыл свои границы перед иностранцами прежде всего для торговли, что, естественно, подразумевало – для непосредственных контактов с ними, иностранцами. Греки даже имели некоторое преимущество перед другими иностранцами в глазах египтян. Дело в том, что именно греки (в основном – ионийцы, жители ионийского побережья Малой Азии, т.е. ближайшей к Египту территории) приняли в качестве наемников участие во внутренней военно-политической борьбе, происходившей в это время в Египте. При помощи этих греческих наемников Псамметих (664-610) стал единовластным правителем Египта и осуществлял свое правление, продолжая опираться на их помощь. Эта традиция продолжалась и при приемниках Псамметиха. Особенно фараон Амасис (570-526) покровительствовал грекам. Именно он предоставил грекам что-то вроде торговой монополии в специально для этой цели основанной греческой торговой колонии Навкратис, о чем свидетельствует Геродот.

Не только торговые и политические интересы сблизили Грецию с Египтом, но и умственно-духовные. Наиболее образованные греки устремились в Египет, чтобы приобщиться к сокровищнице глубоко древней культуры, важнейшим элементом которой была религиозно-философская система египтян. Одним из них был Ферекид (598-512). Это ключевая фигура. Он с начала изучил финикийские жреческие книги, сознавая, что финикийская религия есть филиация религии египетской, а затем непосредственно в самом Египте изучил египетскую религию, и результаты этого изучения изложил письменно в сочинении, которое сам называл «теогонией» и «теологией».

Содержание сочинения Ферекида очень богато. В нем надо обратить прежде всего внимание на изложение космологии религиозно-философской системы египтян. Космологическая картина следующая. Мир состоит из семи ярусов: 1) бесконечное пространство, 2) сфера неподвижных звезд, 3) сфера планет (т.е. подвижных звезд), 4) сфера солнца, 5) сфера луны, 6) земля, 7) подземный мир. Ещё более значима онтология египтян, религиозная, потому что высшей ступенью онтологической лестницы был Бог, отождествляемый Ферекидом с Зевсом. Причем, Бог толковался именно как дух (через посредство технического термина «эфир»). Онтология египтян чрезвычайно замысловатая и поэтому изложение её очень трудно для понимания (почему всё сочинение Ферекида современниками оценивалось как «темное»). Но по существу онтология египтян представляет собою стройную систему.

Наряду с духовно-божественной реальностью фиксируется и реальность материальная, необходимыми условиями существования которой признаются «пространство» и «время». Особенно большое значение придается времени. Именно под воздействием времени материальная реальность дифференцируется в четыре онтологических элемента – огонь, воздух, воду и землю. Эти элементы сами по себе представляют беспорядочную онтологическую смесь, из

которой возникает гармоничный, проникнутый целесообразностью мир под упорядочивающим воздействием Бога, отождествляемого со Вселенским Разумом. Антропология египтян, о чем уже говорилось выше, ассоциируется с их учением о переселении душ, метемпсихозом. По единодушному убеждению, сформировавшемуся ещё в древности, это учение проникло в Грецию именно через посредство Ферекида. Перенесение Ферекидом существенных элементов египетской религиозно-философской системы в умственный мир Греции пополнило содержание орфического комплекса религиозно-этических верований, тоже египетского по происхождению, который сформировался и стал уже глубокой традицией для древних греков задолго до времени жизни Ферекида. Следует добавить, что эта религиозная традиция постоянно обогащалась и из других источников, не только египетского, хотя египетского прежде всего. Во всяком случае, влияние вавилонской религии и зороастрийской (персидской) религии несомненно, о чем свидетельствуют исследования специалистов-историков. Вот эта религиозная система взглядов и стала отправной точкой уже для собственно философского осмысления первыми греческими философами. Они, первые греческие философы, все были ионийцами, почему и их философия называется «ионийской».

Фалес (640-545 до Р. Х.)

Это первый представитель ионийской философии и первый мыслитель, которого уже в древности называли собственно философом. Родом из Милета на ионийском побережье. По свидетельству Геродота (Кн. 1, 170)⁶, Фалес по национальности был финикиянин. По образованию Фалес – египтянин, ибо, как свидетельствует Диоген Лаэртский (Кн. 1 27)⁷, для него источником знания были только египетские жрецы, к которым он прибыл в Египет для получения образования ещё в молодые свои годы, перед тем нигде не учась. Пробыл он в Египте очень долго и возвратился в Милет уже в почтенном возрасте, когда ему было не менее 50-ти лет. Своих земляков он поражал приобретенными в Египте знаниями – математикой, геометрией и, особенно, астрономией. У египтян математические и астрономические знания тесно были переплетены с религиозными верованиями. Также и у Фалеса. В его изречениях, зафиксированных тем же Диогеном Лаэртским, содержатся мысли, выражающие традиционно-религиозные убеждения с чисто египетскими признаками. «Древнее всего сущего – Бог, ибо Он не рожден. Прекраснее всего – мир, ибо он творение Бога. Больше всего – пространство, ибо оно объемлет всё. ... Мудрее всего – время, ибо оно раскрывает все» (Кн. 1, 35). Египетское здесь – категории пространства и времени, о которых говорилось выше при изложении египетской религиозно-философской онтологии.

Фалес первым объявил душу бессмертной.

Особое внимание к душе естественно для религиозного мировоззрения. Её, души, бессмертие утверждалось египетским учением о метемпсихозе, о нём греки знали уже довольно давно (через орфическую систему вероучения). Но особенное подтверждение оно получило через Ферекида, о чем также говорилось выше. Фалес, будучи, как и Ферекид, учеником египетских жрецов, тоже держался этого убеждения. Он его только упростил и сделал поэтому более понятным – в формуле «душа бессмертна». Уже в древности эта формула тесно связывалась с именем Фалеса. «Он первый объявил душу бессмертной»⁸. Более того, Фалес усмотрел наличие души не только у людей, животных и растений, но и в вещах, которые с обычной точки зрения считаются неодушевленными. Для обоснования этого своего мнения он ссылаясь на магнит и янтарь⁹. Эта одушевленность всего тождественна пантеистической категории «всебожия», извлеченной из египетской религиозно-философской системы. Диоген, по сути дела, прямо констатирует пантеизм у Фалеса: «Он мир считал одушевленным и полным божеств»¹⁰.

Фалес считал мир одушевленным и полным божеств.

Во всём этом переложении египетских религиозно-философских мыслей нет ничего собственно греческо-философского. Фалес здесь ничем не отличается от Ферекида, который делал то же самое – излагал египетские мысли. Но отличие все же есть. Состоит оно в одной единственной мысли Фалеса, которая, по общепринятому мнению, сложившемуся ещё в древности, делает его, Фалеса, именно философом, а не только образованным и знающим человеком, каким был, например, тот же Ферекид. Эта мысль излагается у Диогена Лаэртского кратко: «Началом всего он полагал воду»¹¹.

⁶ См.: Геродот. История. Л., 1972.

⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях...

⁸ Там же. 1. 24.

⁹ Там же. 1. 25.

¹⁰ Там же. 1. 27.

¹¹ Там же.

Фалес началом всего полагал воду.

Невольно возникает вопрос, что же здесь собственно философского? Одно простое упоминание воды в качестве онтологического элемента? Это даже и не новость, ибо вода входит в список четырех онтологических элементов (огонь-воздух-вода-земля) в египетской онтологии, о чем говорилось выше. Кроме того, нет никаких подробностей, без которых саму мысль трудно в надлежащей степени понять. Исходя из контекста, можно предположить, что это утверждение является метонимическим обозначением всё того же египетского религиозно-метафизического учения о материи, существующей в обстоятельствах пространства и времени, и которая при этом одухотворена и тем самым оживлена божественным разумом. Однако это не так. Это не повторение, а утверждение того же самого, но на другой основе.

Своеобразие Фалеса как мыслителя, своеобразие, которое делает его хронологически первым философом Древней Греции, состоит как раз в том, что он не удовлетворился лишь переложением египетских мыслей, а совершил следующий шаг в умственной работе. Если Ферекид просто изложил – пусть даже и подробно – египетскую религиозно-философскую систему и на том остановился, посчитав, что дело сделано и мудрость египетская передана эллинам как само-ценность, то Фалес, зафиксировав некоторые из положений этой мудрости (в данном случае – относящиеся к онтологии), предпринял попытку их понять, опираясь на объяснения, убедительные для его собственного разумения. Вот в этом-то всё и дело: не просто изложить и предложить для запоминания, а изложить и потом непременно объяснить изложенное, чтобы этим объяснением убедить в необходимости принять изложенное в качестве истины. Само собой разумеется, что для объяснения истины какого-либо умственного положения другим надо предварительно убедиться в истине этого положения самому.

Именно перед необходимостью такого предварительного разъяснения самому себе сущности метафизически-онтологических проблем и оказался Фалес как первый греческий философ. И понятно почему. Материал для осмысления был уже в достаточной степени накоплен через извлечение содержания религиозной метафизики из других культур – египетской, вавилонской и др. Ферекид своим перенесением иноязычной (египетской) религиозно-философской метафизики на греческую культурную почву этот процесс набора материала для осмысления и завершил. Но и судьба его деятельности тоже красноречива – ведь его переложение египетских мыслей было малопонятно, «темно» для усвоения. Требуется уже другая стадия умственной работы, следующая за накоплением умственного материала. За любознательностью, которой древние греки обладали в высшей степени, должно последовать умственное объяснение того накопленного материала, который этой любознательностью был обеспечен. Но кто будет объяснять и как? На вопрос «кто» ответ очевиден – объяснять будет индивидуальный человеческий разум, разум конкретного мыслителя, в данном случае разум Фалеса. Другой инстанции попросту нет. При отсутствии в Греции корпоративного жречества объяснение метафизических вопросов предоставляется индивидуальному разуму. Труднее понять способ объяснения. Жрецы для помощи в усвоении основ национальной религии использовали преимущественно воспитание, а не обучение в тесном смысле слова. Обучение следовало уже потом (если в этом была потребность), после практического усвоения религии, обеспеченного воспитанием. Оптимальным возрастом для воспитания является детство и отрочество воспитываемого. Так это воспитание всегда и осуществлялось в обществах традиционно-религиозной культуры. Но если усвоение религии путем воспитания не осуществилось, а время для воспитания прошло, то как быть? Во взрослом состоянии человек не может же реально возвратиться в детство ради усвоения, путем воспитания, определенной религии.

На замену воспитанию (которое должно было осуществиться в детстве-отрочестве, но не осуществилось) во взрослом состоянии может претендовать только обучение. Но, прежде чем обучать других религиозной метафизике, надо самому себе прояснить её сущность, т.е.

обучить самого себя. В таком положении и оказался Фалес перед началом своего философствования. Итак, перед Фалесом стояла задача переложить религиозную метафизику из модуса «вера» в модус «знание».

Фалес придал метафизической, сверхъестественной сфере естественный характер. Это начало древнегреческой философии.

Но как возможно именно знание в метафизике? Оно оказалось возможным через уподобление метафизических понятий предметам физического мира. В какой мере это возможно, это уже другой вопрос, но принцип именно такой – метафизической, сверхъестественной сфере методологически придается естественный характер. Это и есть начало древнегреческой философии, положенное Фалесом. Когда метафизика уподобляется физике в познавательном процессе, тогда и возникает философия. Синоним этому способу возникновения философии – секуляризация религиозной метафизики. Результатом этого, в то время нового, типа мышления – уже собственно философского – явилась у Фалеса онтологическая категория «воды», из которой происходят все вещи. Как уже говорилось, это онтологическое утверждение не новость, ибо вода во всех традиционных онтологиях всегда упоминалась в качестве одного из исходных элементов вещественного мира. Но у Фалеса вода рассматривается уже как самодостаточный объект исследования, вне той неразрывной связи с другими категориями (пространство, время, все-оживляющий разумный дух), в которой вода находилась в египетской религиозной метафизике, в орфизме и у Ферекида. Это означает выведение воды как объекта исследования из собственно религиозной сферы в сферу действий органов внешних чувств, сферу естественно-научную. Религия, утверждаемая традицией, и самостоятельное умственное исследование, игнорирующее традицию, таким образом размежевываются.

Никакой оригинальной аргументации в подтверждение своего онтологического утверждения о воде как основе всего естественного бытия Фалес не оставил. Аристотель предположил, что основанием для своего тезиса Фалес посчитал факты из органического мира (Метафизика. Кн. 1. Гл. 3) Пища всех живых существ влажная, оплодотворяющее семя животных пропитано влагой, растениям вообще ничего кроме воды для существования не нужно и т.п. При этом Аристотель отметил, что само это суждение о воде как о необходимом элементе естественного бытия сложилось уже в глубокой древности. Значит, вся разница в методе. Раньше это положение утверждалось традицией, сейчас – индивидуальным человеческим разумом.

Анаксимандр (611-545 до Р. Х.)

Анаксимандр был земляком, другом – несмотря на разницу в возрасте – и, самое главное, учеником Фалеса и последователем его философских взглядов. Это означает, что по содержанию своих мыслей он исходил, как и Фалес, из египетского круга религиозной метафизики. Ключевые понятия и их связь те же самые: материя как смесь огонь-воздух-вода-земля, одухотворенная божественной силой, и передвигающаяся в обстоятельствах пространства и времени. И собственно философский замысел тот же – найти греческий умственный эквивалент этой египетской метафизике, исходя из предположения, что искомое может быть выражено одним началом.

Анаксимандр предложил в качестве метафизического начала понятие «*апи-рон*» – бесконечное, беспредельное, бескрайнее.

Анаксимандр, возможно, усмотрел в «воде» Фалеса формальный недостаток. Вода ведь является веществом вполне конкретным, эмпирически констатируемым, и потому для метафизического использования неподходящим, ибо в метафизической сфере мыслимы прежде всего именно абстрактные понятия.

Сам Анаксимандр предложил в качестве онтологически-метафизического начала понятие «апирон»¹². Но определения этому понятию не дал. Осталось только название этого понятия, поэтому для уразумения его смысла приходится исходить из этимологии этого названия. Буквальный же смысл слова «апирон» – бесконечное, беспредельное, бескрайнее. Это даже и не существительное, а свойство некоего существительного, которое не названо. Аристотель предположил, что под «апирон» надо понимать некую «смесь», скорее всего смесь традиционных онтологических элементов – огня, воздуха, воды и земли. Такую онтологию воспроизвел впоследствии Эмпедокл, с которым Аристотель и сравнивал Анаксимандра. Если принять это толкование Аристотеля, то получается уже знакомая египетская онтология: материальное начало, состоящее из нескольких компонентов, является вещественной основой всех предметов в природе. Правда, есть отличие. Отсутствует упоминание о пространстве и времени. Но может быть – а такое предположение высказывалось – пространство и время подразумевались в самой этой категории бескрайности, заключенной в слове «апирон»? Ведь пространство и время невозможно помыслить ограниченными (именно помыслить невозможно, сказать можно). Даже если эти догадки хоть в какой-то степени оправданы, всё же надо сказать, что теория Анаксимандра в силу своей предельной абстрактности, по сути дела, лишена содержания. То же, что в неё втолковывается комментариями (как у Аристотеля), есть повторение египетской онтологии.

¹² Или «апейрон» от греч. слова ἄπειρον.

Анаксимен (568-499 до Р. Х.)

Ученик Анаксимандра и Фалеса, Анаксимен в своих рассуждениях так же исходил из круга египетских религиозно-метафизических положений. В качестве искомого «архи» предложил вместо «воды» Фалеса и «апирон»-а Анаксимандра «воздух». Этот онтологический элемент совмещает в себе существенные признаки учений Фалеса и Анаксимандра. Воздух, как и вода, является вполне определенным понятием, относящимся к вполне реальному веществу, воспринимаемому опытным путем, через осязание. Признак же безграничности, неисчерпаемости в учении Анаксимандра прилагается к воздуху гораздо естественнее, чем к воде. Это с формальной стороны.

Анаксимен в качестве «архи» предложил «воздух», который он уподобляет пантеистическому пониманию божества в египетской метафизике.

Со стороны содержания теория Анаксимена есть модификация одного из аспектов египетской религиозной онтологии. А именно, «воздух» у Анаксимена по своим функциям уподобляется пантеистическому пониманию божества в египетской метафизике. Ведь такое понимание божества и предполагает аналогию между божеством и воздухом – «духовность» Бога. У Анаксимена даже есть мысль о животворящей силе воздуха, обозначаемой греческим словом «пневма»¹³, под которым как раз и понимается, кроме буквального смысла (дыхание), смысл переносный, более насыщенный философским содержанием – дух, жизнь. Анаксимен вспомнил и традиционную аналогию между душой человека по отношению к телу и божественным духом по отношению к предметно-чувственному миру: как душа человека оживотворяет тело, так и божественный дух оживотворяет весь мир.

¹³ По греч.: πνεῦμα – «дыхание, дуновение, дух».

Выводы

Были и менее известные философы, которые популяризировали или повторяли эти высказывания. А вот эти три корифея, в сущности, исчерпали собою первый период развития греческой философии. Этот период в истории философии называют «Милетская физика», или «Ионийская натурфилософия». Но этот период продолжался недолго.

Милет и другие греческие города Ионийского побережья Малой Азии в начале V века до Р. Х потеряли политическую независимость, и условия для прежней культурной жизни в них исчезли. Греческая философия переместилась в другие края – в область т.н. Великой Греции, т.е. Южной Италии, и Сицилии. Если оценивать ионийскую философию по её итогам, то значение её минимально, или, как принято говорить, эти итоги имеют чисто историческое значение. Основные онтологические понятия ионийцев – «вода» и «воздух» («апирон» здесь даже в расчет можно не принимать в силу бессодержательности самого этого понятия) – не оригинальны. В традиционных онтологических представлениях древности (не только в египетской религиозной метафизике) и вода и воздух присутствовали. В восточно-средиземноморско-ближневосточном культурном ареале традиционная онтологическая структура состояла из четырех категорий: земля, вода, воздух, огонь. Эту онтологическую схему повторил Иоанн Дамаскин в VIII веке, и она же принималась в европейской философии до XVI-XVII веков. Ионийскую онтологию никто в эти более чем две тысячи лет и не вспоминал, кроме историков.

Надо искать элементы истинно-сущего бытия и причины фактов в естественной среде, подлежащей восприятию органами внешних чувств.

Поэтому философскую заслугу ионийцев принято усматривать не в результатах их умствований, а в методе этих умствований. Метод следующий: надо искать элементы истинно-сущего бытия и причины фактов в окружающем нас предметно-чувственном мире, т.е. в естественной среде, подлежащей восприятию органами внешних чувств. В европейской культурологии чуть ли ни преобладает мнение, что этот метод появился впервые в истории человечества именно в только что возникшей ионийской философии и стал присущ всей последующей древнегреческой философии и, впоследствии, новой европейской философии. Затем этот метод в самой яркой форме проявил себя в европейской естественной науке, что придает европейской цивилизации уникальный характер, принципиально отличающий её от всех других типов культуры в прошлом и настоящем, имеющих в основе своей прямое или косвенное традиционнорелигиозное (= «мифологическое») толкование действительности.

В этом мнении можно обнаружить по меньшей мере два недоразумения. Во-первых, поиск естественных причин для естественных фактов никаким революционным открытием, якобы произведенным ионийскими философами, не является. Этот метод осуществлялся в культурной истории человечества, т.е. истории, охватываемой письменной речью, с самого начала этой истории, в прикладном знании. Греческая культура – и с этим никто не спорит – является филиацией древних культур до-античной эпохи – крито-микенской, египетской, вавилонской, персидской, индийской, хеттской и других менее известных. От этих культур греки переняли, между прочим, и всю совокупность прикладного знания вместе с их методом. Так что изобретать было нечего.

Во-вторых, отождествлять метод прикладного знания с методом философии само понятие философии не допускает. Философия – это наука об умозраительном (Аристотель), которая тем самым, своей умозраительной отвлеченностью, принципиально отличается от прикладных наук, т.е. ремесел, которые все имеют конкретно-предметный характер. Прикладное знание имеет свой источник – органы внешних чувств. Такое знание Аристотель невысоко ценит: «Воспринимаемое чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого

в этом нет» (Метафизика. Кн. 1. Гл.2). Философия, как её стали понимать при действительном её зарождении в Древней Греции, но, правда, уже после ионийской натурфилософии, имеет свой особый источник знания – разум, который оперирует отвлеченными общими понятиями. Философское знание и есть, по мнению Аристотеля, истинное знание, или мудрость, «которая желательна ради неё самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из неё пользы». (Метафизика. Кн. 1. Гл.2). Философия не имеет утилитарного значения, какое свойственно прикладным искусствам-ремеслам. Она имеет характер чисто умозрительно-отвлеченный. Философия – это метафизика. В этом она сходна с религией, теоретическое содержание которой тоже выражается суждениями, составленными из отвлеченно-общих понятий.



Контрольные вопросы

- В чём состоит сущность метода рассуждений ионийских философов?
- Чем отличается метафизическое знание от естественно-научного?
- С какими природными явлениями сравнивалась «основа жизни»?
- Что выражает термин «апирон»?

Ксенофан Колофонский (~570-465 до Р. Х.)

Ксенофан родился в Колофоне (этот город находился южнее Милета на Ионийском побережье), а уже во взрослом состоянии перебрался в Южную Италию – Великую Грецию, в город Элея. По названию этого города новую философию стали именовать элейской. Другое название – итальянская философия. Ксенофан как раз и считается основателем этой новой философии.

Но у современников он получил известность в первую очередь как борец с языческими простонародными религиозными верованиями и как критик религиозных понятий, перенятых его современниками (Фалесом, Пифагором) из египетской религиозной метафизики. Простонародный политеизм нелеп. Богов много быть не может. Бог может мыслиться только как совершеннейшее существо, а такое существо может мыслиться только в единственном числе. Кроме того, народные представления о богах наполнены нелепыми антропоморфизмами. Эти представления толпе навязали поэты, прежде всего – Гомер и Гесиод. Боги у них имеют те же чувства, что и люди – любовь, ревность, гнев, ненависть, мстительность и т.п. Несомненно, что обывательские религиозные представления должны быть отвергнуты и заменены здоровыми представлениями, по-настоящему соответствующими серьёзности истинного благочестия.

Бог есть «всеединое».

Прежде всего надо определить сущность Бога, не прибегая к антропоморфизмам. И Ксенофан делает это, определяя понятие о Боге в духе пантеизма. Бог есть «всеединое» – «*ἐν καὶ πᾶν*». Это пантеистический монотеизм. Но в том варианте пантеистического монотеизма, который был реализован в египетской религиозной метафизике, Ксенофан увидел серьёзный недостаток. Как известно, египтяне, а за ними и некоторые греки (Фалес, Пифагор и др.) понимали сущность Бога как состоящую из нескольких компонентов, из нескольких божественных первоначал (духа, материи, пространства и времени). Ксенофан отверг такое понимание сущности Бога.

Во-первых, если эти части Бога не равноценны между собой, то тогда менее ценные и не могут обладать божественным достоинством. А если эти части равны между собой по достоинству, то тогда ни одна из них не может быть названа божественной, ибо божественное предполагает наивысшее совершенство, возможное только для одного начала, чего при равенстве быть не может. Да и более простое рассуждение приводит к такому же выводу. Например, ни время, ни пространство не могут считаться божественными, ибо и то и другое не имеет онтологической самостоятельности. Время (в модификации вечности) есть проявление, следствие сущности Бога, но не есть компонент этой сущности. Что касается пространства, то, по мнению Ксенофана, это понятие вообще есть фикция, обозначение несуществующего, ибо «бесконечное пространство» следует мыслить не имеющим ни начала, ни середины, ни конца, а так мыслить можно только о несуществующем. Материю и дух нельзя разделять на отдельные категории-субстанции, а следует их мыслить неразрывно соединенными, и это неразрывное единство воплощено во всём бытии, во всей вселенной, одушевленной, живой, проникнутой разумом и волею, вселенной, которая и есть Бог. Утверждая пантеизм, Ксенофан, естественно, столкнулся с проблемой, неизбежной для всякого последовательного пантеиста – как сочетать единство, неизменность и вечность Бога со множественностью, постоянной изменчивостью и исчезновением вещей чувственного мира? Ведь пантеизм утверждает их тождество. Ответ Ксенофана таков. Эти два положения и мирозерцания, из этих положений вытекающие, не могут гармонично, т.е. без противоречий, быть соединенными. Разум человеческий бессилен эту проблему разрешить. Гносеологический скептицизм Ксенофан выражал прямо: «Никакой человек не знает истинного и доступного познанию... И даже если он случайно натолкнулся бы на это, он всё равно не знал бы, что он натолкнулся на это, но он только полагает и мнит» (Кн.

VII, 51)¹⁴. Несмотря на то, что традиционно принято повторять оговорку, что Ксенофан скорее богослов, а не философ, его следует признать именно первым настоящим греческим философом. Ионийские философы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) и Пифагор, по сути дела, рефлексировали над основными положениями египетской религиозной метафизики. И как бы своеобразно они это ни делали, всё же очевидно, что исходный материал их умствований не оригинален, он перенят.

Метод Ксенофана – логически и стилистически точное употребление слов для выражения мыслей.

Ксенофан же рассуждает вполне самостоятельно и по взятым темам и, что может быть более важно, по методу. Он совершенно осознанно отказался от египетского понимания сущности Бога как совокупности компонентов духа-материи-пространства-времени и предложил последовательно монотеистическое понимание этой сущности, пусть и сформулировал это лишь схематично. Он первым применил тот метод философского умствования, который впоследствии стал отличительным свойством всей греческой философии – логически и стилистически точное употребление слов для выражения мыслей, с уверенностью, что именно такое логически выверенное индивидуальное умствование и есть путь обнаружения и утверждения истины, а не простое повторение суждений, признанных истинными в прошлом и передаваемых в таком качестве традицией. Проще говоря, в лице Ксенофана греческая философия впервые противопоставила индивидуальное логическое рассуждение общественно-культурной традиции. Но при всём при этом Ксенофан почувствовал и основную проблему философии – отсутствие гарантии в её способности достичь цели обнаружения абсолютной истины, опираясь исключительно только на ресурсы индивидуального человеческого разума.

¹⁴ См.: Секст Эмпирик. Сочинения: в 2-х т. М., 1976.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.